

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA MUTATION DE LA GAUCHE ET LA RECOMPOSITION DU CHAMP
POLITIQUE OCCIDENTAL: 1968-2010

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
MATHIEU BOCK-CÔTÉ

AOÛT 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Une thèse de doctorat est une entreprise de longue haleine. On s’y met, on y travaille ardemment, passionnément, et patiemment, pour un jour découvrir, après quelques années, que nous avons à peine fait la moitié du chemin, et qu’il faut reprendre le parcours sans découragement, en se disant qu’un jour, nous y parviendrons. J’écris ces remerciements à quelques heures du dépôt final de cette thèse. Je peine un peu à y croire. Et je m’en voudrais de ne pas remercier ceux qui m’ont soutenu dans cette entreprise.

J’ai pensé à cette thèse la première fois pendant mon baccalauréat. Elle avait alors un nom étrange. *De Marx à Foucault : permanence de l’ultragauche en philosophie politique*. C’était évidemment un mauvais titre. Mais l’intuition était là, et d’une certaine manière, je m’y suis toujours tenu, tout en la nuancant, en la documentant, en y revenant sans cesse. Au fil de cette thèse, mon premier interlocuteur a toujours été mon père, Serge Côté. Il a lu chaque chapitre plus d’une fois. Et la totalité de la thèse aussi, évidemment. Je l’ai déjà écrit ailleurs: il demeure encore pour moi une inspiration intellectuelle.

Il faut rendre hommage à son père. Il faut aussi rendre justice à son directeur. Jacques Beauchemin est celui qui m’accompagne dans mes études supérieures depuis 10 ans. Dans ma jeune carrière universitaire, Je n’ai jamais connu d’homme aussi inspirant, autant sur le plan personnel que sur le plan intellectuel. Alors que j’aurais pu me perdre à plus d’une reprise avec mes obsessions, il a su me ramener sur le bon chemin. Il a su faire preuve de beaucoup de patience avec cette thèse. J’espère qu’il y retrouvera la rigueur qu’il m’invitait à y appliquer.

Un mot à mes amis, principalement Carl Bergeron, Benoit Dubreuil, Joëlle Quérin, Éric Bédard, Guillaume Rousseau, Patrick Sabourin, Myriam D’Arcy, avec qui j’ai parlé si

souvent de cette thèse, qui m'ont, par leurs questions et contradictions, inspiré, et amené à pousser toujours plus loin mon enquête. J'ai même eu l'occasion, à quelques reprises, de présenter certaines idées en leur compagnie dans des colloques ou ailleurs. À chaque fois, j'en suis revenu en comprenant mieux mes propres idées.

Un mot enfin à Karima, qui depuis qu'elle m'a rencontré, m'entend parler de cette thèse, et découvre d'un coup qu'elle se termine. Dieu sait qu'elle m'a supporté pendant cette rédaction, et qu'à sa manière si singulière, au fil de nos conversations qui ne se terminent jamais, elle transforme peu à peu mes idées sur le monde, en me réconciliant avec certaines réalités qui m'exaspéraient autrefois, une tâche que chacun aurait dit avant de la rencontrer inimaginable. Mais ne dit-on pas que l'amour transforme un homme plus profondément que tout?

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	
MAI 68 ET LA SOCIOLOGIE DE L'ÉMANCIPATION (CONTRARIÉE)	1
Mai 68 et la sociologie de l'émancipation	12
Malaise dans la modernité ? Une sociologie du «malaise politique» occidental	16
Le Mai 68 des conservateurs (1968-1980)	26
La démocratie contre elle-même ou l'histoire naturelle de l'égalité: le retour à Tocqueville	38
Fin de l'histoire, fin des idéologies, fin du politique ?	47
La théorie de la guerre culturelle ou la nouvelle question du régime politique	62
Programme de recherche : précisions sur le corpus et plan de la thèse	75
CHAPITRE I	
LA MUTATION DE LA GAUCHE ET LA TRANSFORMATION DE L'ETHOS PROGRESSISTE (1965-2010)	85
1.1. Le marxisme en crise ou le paradis perdu	90
1.2. La faillite de la sociologie ouvriériste	98
1.3. L'utopie redécouverte ou le ferment de la nouvelle gauche.....	107
1.4. La contre-culture et la critique de la civilisation occidentale	123
1.5. Les nouveaux enjeux idéologiques et la recomposition du sujet révolutionnaire	135
1.6. La démocratie radicale, la stratégie socialiste remaniée et la sacralisation de la diversité (1980-1990)	144
1.7. La <i>third way</i> : la normalisation gestionnaire du radicalisme	152
PRÉAMBULE	
LE DISCOURS MULTICULTURALISTE : SOCIOLOGIE D'UNE IDÉOLOGIE	163

CHAPITRE II	
LA MÉMOIRE DU MULTICULTURALISME ET LA DÉSYMBOLISATION DE L'ÉTAT: LA FONCTION DE L'HISTORIOGRAPHIE DANS LA TRANSFORMATION MULTICULTURELLE DE LA CITOYENNETÉ	
	167
2.1. Philosophie de la repentance	168
2.2. De l'inexistence à l'existence : où l'avènement des dominés sur la scène de l'histoire	174
2.3. L'histoire sociale ou la désétatisation du politique	177
2.4. L'apprentissage de la culpabilité ou la culpabilisation rétrospective du passé national	180
2.5. L'ère des excuses ou la commémoration pénitentielle (ou l'enseignement de la pénitence)	193
2.6. Devoir de mémoire, devoir de pénitence, devoir de refondation	199
2.7. La mémoire fondatrice du lien politique	208
 CHAPITRE III	
L'IDÉAL ANTIDISCRIMINATOIRE ET LA POLITIQUE THÉRAPEUTIQUE : LES NOUVEAUX HORIZONS DE LA POLITIQUE DÉMOCRATIQUE	
	209
3.1. Sociologie de la diversité, sociologie des identités : l'identité victimaire	212
3.2. La sociologie antidiscriminatoire comme critique du libéralisme	218
3.3. L'idéologie antidiscriminatoire au pouvoir	233
 CHAPITRE IV	
LE MULTICULTURALISME ET LA DECONSTRUCTION DE LA NATION : LA DENATIONALISATION COMME OBJECTIF POLITIQUE ET LA MUTATION DE LA REPRESENTATION DEMOCRATIQUE.....	
	235
4.1. Le multiculturalisme comme critique de la nation	235
4.2. De l'héritage à l'utopie : la radicalisation du contractualisme	246
4.3. La faillite de la démocratie représentative ou la démocratie diversitaire	252
4.4. L'imperium des droits et la judiciarisation du politique	262
4.5. La reconnaissance comme gestion thérapeutique de la diversité	265
4.6. Conclusion	275

CHAPITRE V	
DE L'INTERNATIONALISME PROLÉTARIEN À LA GOUVERNANCE GLOBALE : LA MUTATION DE LA GAUCHE ET L'UNIVERSALISATION RADICALE DU LIEN POLITIQUE	275
5.1. L'horizon naturel du progressisme est le citoyen du monde : considérations générales l'utopie de l'État universel	279
5.2. La gouvernance mondiale comme politique intérieure mondiale	287
5.3. Une société civile mondiale	296
5.4. La nouvelle question nationale européenne et la désoccidentalisation de l'Europe	304
5.5. Quelle souveraineté ?	330
5.6. Souverainisme, conservatisme et question nationale	340
CHAPITRE VI	
LE CONSERVATISME EST-IL UNE PATHOLOGIE ?	342
6.1. Décadence de l'Occident ? Guerre culturelle et lutte des classes dans la démocratie contemporaine	344
6.2. Conservatisme, populisme, extrême-droite: la société ouverte contre la société fermée	352
6.3. Le conservatisme comme repli sur soi	363
6.4. Du national-conservatisme au libéralisme moderniste: la désubstantialisation du conservatisme occidental	368
6.5. La pathologisation du conservatisme	383
CONCLUSION	
LE CONSERVATISME, LA QUESTION NATIONALE ET LA REDÉFINITION DU CLIVAGE GAUCHE DROITE : VERS LA DÉMOCRATIE POST-LIBÉRALE.....	402
BIBLIOGRAPHIE	430

RÉSUMÉ

La crise du marxisme, à partir des années 1950, enclenche une dynamique idéologique qui forcera la gauche occidentale à se transformer en redéfinissant à la fois sa vision de la société occidentale et la critique qu'elle en fait. Elle la forcera aussi à redéfinir en profondeur son projet politique en misant non plus sur la lutte des classes mais sur le politique des identités, à partir de laquelle elle réinterprétera l'idéal démocratique au cœur de la modernité. Cette entreprise culminera autour de ce qu'on a appelé la «troisième voie», qui a représenté une forme de normalisation gestionnaire du radicalisme. Cette redéfinition se définira autour de quatre grands axes : une critique de la conscience historique occidentale, la formulation d'une théorie antidiscriminatoire, une multiculturalisation de l'identité collective qui entrainera une mutation du régime de représentation démocratique et une refondation cosmopolitique de la souveraineté. À travers cela se formulera une nouvelle définition de la légitimité démocratique qui disqualifiera fondamentalement les critiques du nouveau régime «progressiste», en pathologisant le conservatisme, désormais conceptualité à la manière d'une tentation régressive en contradiction avec la promesse émancipatoire de la modernité. Cette «mutation» de la gauche entraine conséquemment une transformation en profondeur du clivage «gauche-droite» dans les sociétés occidentales, en changeant à la fois son contenu idéologique, ses frontières politiques et sa base sociale.

INTRODUCTION

MAI 68 ET LA SOCIOLOGIE DE L'ÉMANCIPATION (CONTRARIÉE)

C'est seulement vers le milieu du XXème siècle que les habitants de nombreux pays d'Europe ont été amenés, de façon généralement désagréable, à constater que leur sort pouvait être directement influencé par des livres de philosophie traitant de sujets abscons et quasi impénétrables.

Czelaw Milosz, *La pensée captive*

La pratique de la sociologie accoutume à tenir pour négligeable l'action d'un homme sur l'évolution d'une société. Dirigeants et dirigés paraissent enveloppés dans l'inextricable lacis de leurs dépendances réciproques. Sur les grands courants des mutations économiques et sociales, une volonté individuelle ne semble pas avoir plus d'effet qu'un bouchon de liège sur le mouvement des marées qui le portent.

Pourtant, l'homme qui nous parle n'est-il pas en train de faire basculer l'Histoire dans un sens tout différent de celui vers lequel elle allait sans lui?

Alain Peyrefitte, *C'était de Gaulle*

Dans son remarquable ouvrage *Le passage à l'Europe*, Luuk Van Middelaar écrit que

[l]a meilleure philosophie politique est à mon avis celle que pratiquaient Machiavel, Montesquieu et Tocqueville : non pas une pensée normative à prétention universelle, mais une réflexion sur la condition politique s'appuyant sur l'expérience – souvent personnelle – des réalités de l'époque¹.

Nous faisons nôtre cette affirmation. Il n'y a pas de bonne sociologie politique qui ne trouve d'abord son laboratoire dans l'expérience historique des sociétés – et dans le cas qui nous intéresse, de la société occidentale au sens large (nous entendons par là les

¹ Luuk Van Middelaar, *Le passage à l'Europe*, Paris, Gallimard, 2012, p.9

sociétés européennes ou associées à l'expansion historique de la civilisation européenne). Elle ne repose pas sur une construction théorique que nous chercherions à valider en l'appliquant à certaines sociétés mais elle repose plutôt sur une étude de l'expérience historique des sociétés occidentales, étude à partir de laquelle il nous sera possible de tirer un enseignement plus général sur le politique, qui se situera au croisement de la sociologie politique et de la philosophie politique. Cette thèse de doctorat porte sur la genèse et le projet politique de ce que la politologie américaine a nommé la «gauche postmarxiste». Elle s'intéresse aux mutations contemporaines du progressisme comme idéologie politique. Notre projet est de ressaisir la dynamique de normalisation et d'institutionnalisation de la «nouvelle sensibilité révolutionnaire» apparue à gauche à la fin des années 1960, en la suivant de sa naissance jusqu'à sa maturité théorique et politique. Nous ne centrerons pas notre recherche sur une société en particulier, comme la France ou les États-Unis, bien que l'histoire idéologique et politique de ces deux pays alimentera considérablement notre réflexion. Car pour bien appréhender l'avènement de cette gauche postmarxiste, il faut repérer sa cohérence globale, visible seulement si on l'aperçoit dans la diversité des contextes où elle se déploie. La gauche postmarxiste est un phénomène global. Cette thèse se situe dans le champ de recherche sur les mutations des représentations de la démocratie dans les sociétés occidentales contemporaines, sur les mutations, autrement dit, de l'imaginaire démocratique. Car la définition de la démocratie par des mouvances distinctes est probablement ce qui caractérise le mieux, paradoxalement, la démocratie contemporaine. L'enjeu du débat politique consiste en bonne partie à définir la démocratie. La démocratie est polysémique, nous le savons : mais le courant politique qui parvient à exercer son hégémonie sur sa définition est appelé à peser plus fort que les autres sur le cours de l'histoire, malgré les secousses et basculements propre à la logique électorale. Nous retracerons la métamorphose idéologique du progressisme occidental depuis sa recomposition à partir des *radical sixties* jusqu'à aujourd'hui, pour voir comment une sensibilité contestataire sortie des marges de l'espace public est parvenue à renouveler en

profondeur la figure de la légitimité démocratique. Notre objectif ? Comprendre pourquoi et comment la «new left», une mouvance qui se situait à gauche de la gauche, au moment de son premier déploiement à partir du milieu des années 1960 est parvenue à exercer depuis le début des années 1990 une relative hégémonie idéologique – à devenir, selon la formule du politologue Gilles Labelle, «l'idéologie dominante» de la démocratie avancée². Nous démontrerons que la gauche occidentale a connu une mutation de grande envergure qui l'a amené à réviser en profondeur son projet politique sans pour autant renier la finalité d'une transformation sociale égalitariste. Cela nous permettra ainsi de voir comment la mouvance héritière de la nouvelle gauche est parvenue à réinterpréter les paramètres fondateurs de la communauté politique occidentale, en métamorphosant la conception de la légitimité démocratique dont elle est investie et comment elle a reconfiguré l'espace politique des sociétés occidentales à son avantage, en présentant la plupart des réformes qu'elle a porté comme d'inévitables forces de modernisation sociale et culturelle. Il nous faudra toutefois bien baliser méthodologiquement notre entreprise. Pour cela, cette thèse se situera au croisement de quatre champs de recherches qui ont en commun de participer chacun à leur manière à l'étude du politique et des idéologies qui travaillent à son institutionnalisation 1) la sociologie politique telle que revisitée par l'histoire conceptuelle du politique 2) la sociologie des idéologies 3) l'histoire culturelle du politique et 4) la sociologie de la connaissance.

Notre recherche doctorale relèvera d'abord et principalement de la sociologie politique telle que son projet intellectuel a été redéfini depuis quelques années par l'historien et sociologue français Pierre Rosanvallon dans son plaidoyer pour une «*histoire conceptuelle du politique*». Pierre Rosanvallon a formulé de manière explicite la méthode :

² Gilles Labelle, «Essai sur l'idéologie dominante de la démocratie avancée (ou à quoi sert le différentialisme?)», dans Stéphane Vibert, *Pluralisme et démocratie : entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p.103-125.

Partir d'une question contemporaine pour en retracer la généalogie, pour en retracer la généalogie avant d'y faire retour au terme de l'enquête, riche des enseignements du passé, telle doit être la méthode développée pour donner la profondeur indispensable aux analyses du politique³.

Autrement dit, nos querelles ont une histoire, nos controverses aussi, et l'espace public dans lequel nous nous inscrivons en a une, également. Les évidences auxquelles nous nous référons dans nos controverses politiques n'en ont pas toujours été. Selon Rosanvallon, l'histoire conceptuelle du politique permettrait de ressaisir la signification philosophique et sociologique de l'expérience politique d'une société. Elle permettrait, de ce point de vue, de réintégrer *la question du sens* dans le travail de la sociologie, sans quoi elle risque de s'aplatir dans un empirisme appauvri – on pourrait dire aussi que la question du sens permet de délivrer les sciences sociales d'une certaine méthode caricaturale qui les avait amené à dissocier radicalement le fait et la valeur, l'infrastructure et la superstructure, la chose et sa représentation. La société n'apparaît aux hommes qu'à travers sa représentation, comme nous le rappellent aussi ceux qui ont réhabilité la portée herméneutique des sciences sociales. De ce point de vue, l'histoire conceptuelle du politique ouvre la porte à une réflexion normative, mais la situe toutefois à la fin de l'enquête, plutôt qu'à ses origines, ce qui la distingue de la philosophie politique normative. Dans une telle perspective il s'agit d'abord de définir le politique. Comme le disait Rosanvallon,

[L]e politique [...] correspond à la fois à un champ et à un travail. Comme champ, il désigne le lieu où se nouent les multiples fils de la vie des hommes et des femmes, celui qui donne son cadre d'ensemble à leurs discours et à leurs actions. Il renvoie au fait de l'existence d'une «société» qui apparaît aux yeux de ses membres comme formant un tout qui fait sens⁴.

³ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003

⁴ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p.12

La sociologie du politique correspondrait donc, en bonne partie, à étudier l'articulation entre des projets politiques particuliers et le cadre global dans lequel ils s'inscrivent – il ne s'agit évidemment pas de la seule définition existante du politique mais pour les fins de notre enquête, c'est celle que nous retiendrons principalement (sans nous fermer aux autres définitions, mais alors nous le préciserons). Mais, et c'est un conseil de méthode important dans la perspective de Rosanvallon, les projets politiques doivent être situés dans une autre perspective qu'une traditionnelle histoire des idées, qui serait trop limitée pour ressaisir la dynamique idéologique qui les porte : c'est

[...] à forte distance de l'histoire des idées et des doctrines, que se situe cette histoire du politique. Les deux histoires, certes, s'intéressent aux mêmes ouvrages marquants. Mais ces œuvres ne sont plus appréhendées en elles-mêmes, comme de simples « théories » autonomes [...]. Elles sont analysées comme des éléments d'un imaginaire social plus global. Elles constituent des buttes témoins qu'il faut replacer dans un cadre de déchiffrement et d'exploration. Les représentations et les idées constituent dans cette perspective une matière structurante de l'histoire sociale⁵.

On ne saurait sous-estimer la valeur méthodologique d'un tel conseil. Rosanvallon nous invite à situer le travail intellectuel dans une perspective plus vaste, mouvante, que l'on assimilera ici à une *dynamique idéologique* qui permettrait de ressaisir les « principes de légitimité » qui s'affrontent dans la cité, selon la formule de Guglielmo Ferrero⁶. Au nom de quelle vision de la cité se donne-t-on le droit de gouverner les hommes? C'est évidemment le plus vieux problème du politique, la plus vieille question politique. Pour des raisons que nous découvrirons au fil de notre enquête, cette question est pourtant de plus en plus difficile à formuler à notre époque. Dans le cadre de cette thèse, il s'agira donc de situer la discussion intellectuelle propre aux théoriciens de la nouvelle gauche dans la perspective plus vaste des transformations de la dynamique idéologique propre au progressisme, que nous définirons ici une première fois comme une idéologie de la

⁵ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p.28-29

⁶ Guglielmo Ferrero, *Pouvoir : les génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 1944.

radicalisation de la modernité, ou si on préfère, comme une idéologie de l'émancipation radicale. Ainsi, notre recherche doctorale ne relève pas du domaine de *l'histoire des idées*, cela parce que nous ne nous attarderons pas ici à l'étude patiente des doctrines à partir de leur construction intérieure et de leur subtil agencement. Nous cherchons plutôt à ressaisir une dynamique idéologique génératrice de légitimité politique et susceptible de modifier les contours de l'espace public et les codes de la respectabilité démocratique. Évidemment, nous ne cherchons pas ici à valider non plus qu'à invalider les doctrines de «gauche» que nous étudierons, nous espérons plutôt montrer comment au-delà des divergences qu'elles peuvent entretenir entre elles, elles relèvent d'une même vision du monde, d'un même projet de transformation sociale.

Notre thèse relèvera aussi d'une sociologie des idéologies qui permet de décentrer l'étude des idées de leurs producteurs les plus officiels, de leurs théoriciens déclarés, comme si le jeu des idées était étroitement balisé dans le domaine du discours savant. La sociologie des idéologies permet de ressaisir les idées comme «discours social» dans un environnement idéologique et politique qui n'est pas seulement celui associé à la patiente production d'une doctrine savamment articulée⁷. La sociologie des idéologies déprend les idées des cabinets et laboratoires où on les produit et les plonge dans la société où on en fait usage. Elle nous amène à étudier les idées politiques telles qu'on les retrouve dans les traités philosophiques, bien évidemment, mais aussi telles qu'on les retrouve dans les essais, les journaux populaires, les textes gouvernementaux, et telles qu'elles se retrouvent souvent, implicitement formulées, dans des traités, des documents administratifs, dans ce qui relève, en fait, du discours social le plus ordinaire. Elle ne nivèle évidemment pas ces contributions, ces discours, mais élargit considérablement le circuit de la production des idées – et conséquemment, les vecteurs par lesquels elles connaissent de plus ou moins

⁷ Pour un bon exemple de sociologie des idéologies, on consultera Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

profondes mutations. La contribution décisive de Fernand Dumont à la sociologie des idéologies mérite d'être rappelée. Dumont soutenait que les idéologies avaient une portée à la fois descriptive et prescriptive dans leur définition de la société – elles la définissent tout en appelant à sa transformation⁸ - de ce point de vue, elles apparaissent en partie comme des discours de légitimation sans pour autant s'y réduire. Dumont ajoutait même qu'il fallait selon lui redéfinir la sociologie des classes sociales à la lumière de leur rapport au discours social, en voyant comme la hiérarchie entre les premières se définissait en bonne partie à partir de leur capacité à définir le second. Dans cette perspective, nous suivrons un conseil de méthode formulé par Quentin Skinner dans son appel à la refondation de l'histoire des idées, qui l'a amené à réinterpréter l'histoire intellectuelle dans une perspective élargie: les idées ne sont compréhensibles qu'en se référant à l'intention de ceux qui les formulent et doivent être remises dans leur contexte plus général d'énonciation, dans un environnement idéologique, social et politique où personne ne détient véritablement un monopole sur la définition des concepts qui irriguent le vocabulaire public⁹. Autrement dit, la formulation des idées politiques a une dimension irréductiblement stratégique. On pourrait élargir l'application de cette thèse en reconnaissant la nature fondamentalement polémique des idéologies politiques. Elles ne sont pas seulement formulées *pour convaincre* mais *pour vaincre*. C'est ce qu'avait soutenu Julien Freund dans *L'essence du politique* en nous rappelant la nature fondamentalement polémique de l'espace public dans la mesure où les acteurs sociaux ne formulent leurs propositions qu'en sachant qu'elles seront reçues par des contradicteurs résolus à les défaire¹⁰. Les acteurs ne se contentent pas non plus d'énoncer des idées politiques mais cherchent aussi à reconfigurer les termes du débat politique. Ils ne se contentent pas de

⁸ Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974. On peut consulter à cet effet les nombreux tomes des *Idéologies au Canada français* dirigés par Dumont publiés tout au long des années 1970.

⁹ Quentin Skinner, *Visions of Politics: Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

¹⁰ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2003. Cela avait amené Freund à s'investir dans la fondation d'un nouveau champ scientifique, la polémologie.

jouer leurs idées politiquement, mais ils veulent transformer les règles du jeu à leur avantage. D'ailleurs, il reprenait tardivement cette thèse de manière plus classique dans sa *Sociologie du conflit*, en faisant du conflit la relation constitutive de l'ordre social¹¹. Car comme l'a souvent écrit Freund, aucune société n'est définitivement acceptée. La société démocratique l'est encore moins, dans la mesure où elle fait de la discussion des fondements de l'ordre social son principe même. De ce point de vue, les fondements mêmes de l'ordre social ne sont jamais établis une fois pour toute et sont toujours l'objet d'une critique plus ou moins explicite, plus ou moins diffuse, plus ou moins radicale. C'est à tout le moins la singularité de la société moderne qui se pense comme production historique et politique. Claude Lefort avait d'ailleurs défini le politique comme un «lieu vide», ce qui permettrait d'appréhender la cité, au moins en partie, comme une création, comme un ordre aux fondements indéterminés¹². Cette thèse pourrait aisément être rapprochée de celle développée par la sociologie politique italienne du début du vingtième siècle qui proposait d'articuler la sociologie des idées avec la sociologie des élites, ce qu'a bien noté James Burnham en parlant des «machiavéliens»¹³. Certes, la sociologie machiavélienne a tendance à réduire le discours politique à sa fonction stratégique, comme s'il avait seulement une seule fonction de légitimation, ce que nous ne ferons pas¹⁴. On ne saurait réduire les idées à des instruments de conquête du pouvoir et on ne saurait réduire les rapports sociaux à des rapports de pouvoir, comme si un lien social ne se constituait pas au-delà des divisions inévitables qui traversent une communauté politique. Encore une fois, ici, la société n'est pas une réalité radicalement extérieure aux représentations qu'on s'en fait. Mais la sociologie des idéologies a néanmoins la vertu de relever cette dimension stratégique souvent négligée dans la philosophie politique contemporaine, souvent coupable

¹¹ Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.

¹² Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.

¹³ James Burnham, *The Machiavellians*, New York, The John Day Company, 1943.

¹⁴ C'est une erreur notamment faite par Sean Gabb dans *Cultural War, Cultural Revolution*, London, The Hampden Press, 2007.

d'une étude désincarnée des doctrines et des idéologies ou en les considérant comme de pures expressions intellectualisées d'un mouvement plus profond de la société.

La chose est donc claire, notre approche ne se contentera pas de ressaisir les *idées* de gauche (il nous faudra évidemment définir ce que nous entendons par «gauche», et plus encore que les acteurs sociaux entendent lorsqu'ils se rangent sous cette bannière) et leur transformation depuis Mai 68. Nous chercherons aussi à ressaisir la *sensibilité* qui les alimente, le fond symbolique dans lequel elles baignent. Autrement dit, nous chercherons à expliciter une «vision du monde, à explorer les idées dans leur épaisseur existentielle. Dans cette perspective, nous nous inspirerons de la nouvelle école d'histoire politique française, représentée notamment par les travaux de Jean-François Sirinelli qui a consacré une œuvre substantielle à la sensibilité historique et culturelle des grandes familles politiques de la droite française¹⁵. Il nous sera possible ici de reprendre sinon cette entreprise, à tout le moins, de suivre un temps cette piste en la reportant sur la gauche, en suivant non seulement l'évolution des idées de gauche, mais les sentiments qui les alimentent et la vision du monde qu'elles sous-tendent¹⁶. Cette redéfinition de l'histoire politique avait été anticipée en bonne partie par René Rémond qui a consacré plusieurs études à la notion de culture politique pour montrer comment s'explique la persistance de schèmes de pensée et d'habitudes mentales au-delà des transformations doctrinales les plus officielles d'un projet politique, d'un courant politique – la persistance de schèmes que nous chercherons d'ailleurs à retrouver dans le cadre de cette recherche doctorale. En fait, ce n'est qu'en cherchant à ressaisir à la fois les idées et la sensibilité qui les accompagne qu'il nous sera possible d'accéder à l'étude des «visions du monde», à partir desquelles se clivent

¹⁵ On trouve ce projet notamment développé dans Jean-François Sirinelli (dir.), *Histoire des droites en France : cultures*, Paris, Gallimard, 1992 ; Jean-François Sirinelli (dir.), *Histoire des droites en France : sensibilités*, Paris, Gallimard, 1992.

¹⁶ Ce que Thomas Sowell, dans une entreprise se situant dans une perspective semblable, a nommé le «conflit des visions du monde» qui serait à l'origine du clivage gauche-droite. Thomas Sowell, *A Conflict of Vision*, New York, Basic Books, 2002.

probablement de la manière la plus significative l'espace politique. Une histoire des idées politiques serait-elle vraiment dissociable d'une histoire des sentiments politiques ? Ne serait-elle pas alors exagérément asséchée et détachée de la vie de la cité, où les idées politiques, justement, s'incarnent et transforment les rapports sociaux comme le cadre qui les détermine?

Enfin, cette thèse relèvera de la sociologie de la connaissance. Nous l'avons dit, notre étude portera sur la métamorphose de la gauche, sur sa transformation en profondeur. Nous nous intéressons ici aux processus de production sociologique d'une nouvelle éthique sociale portée par les institutions qui définissent le plus officiellement le discours public. En fait, nous chercherons à retracer la mutation de notre «connaissance» de la société occidentale et de ses failles, en retraçant l'idéologie qui en a formulé la critique la plus fondamentale. Cela ne va pas, comme nous le verrons, sans provoquer des heurts politiques et sans porter à conséquence sur les polarisations à partir desquelles se constitue et se symbolise l'ordre social. Raymond Aron ne se faisait pas d'illusion : malgré sa prétention naturelle (et légitime) à l'objectivité (à tout le moins, à la recherche de l'objectivité), la sociologie porte un jugement sur l'ordre social, en valorisant certaines institutions, en en dévalorisant d'autres. Analyser le discours normatif implicite ou explicite des sciences sociales permet ainsi d'apercevoir «l'angle-mort» de la conscience collective, de voir comment les valeurs qui semblent partagées par tous ont d'abord été générées, fabriquées. Raymond Aron proposait à la sociologie une tâche fondamentale: expliciter la «conscience de la société», montrer les processus de fabrication du discours dominant et des valeurs généralement admises qui sont ensuite relayées comme «connaissances ordinaires»¹⁷. La manière dont une société prétend se connaître n'est pas sans signification politique. De ce point de vue, nous entendons montrer comment le langage de l'émancipation et l'idéologie

¹⁷ On consultera notamment le texte «Science et conscience de la société», repris dans Raymond Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p.9-37.

de la diversité, qui caractérisent en profondeur notre époque et se présentent comme le nouveau langage spontané démocratique, en sont venus à appartenir au langage politique dominant dans les sociétés occidentales, comment ils en sont venus, au croisement du discours des intellectuels, des mouvements sociaux, des partis et des «appareils idéologiques d'État» à s'institutionnaliser pour former le sens commun des couches sociales les plus favorisées. Comment les sociétés occidentales en sont-elles venues à produire un nouveau consensus idéologique? Et de quelle manière ce consensus est-il inégalement partagé selon les groupes de la population, selon ses strates? Disons la chose ainsi : on se demandera comment se sont fabriquées les nouvelles évidences de la société occidentale.

Ces méthodes se croisent, inévitablement, on l'aura compris. Elles visent toutes à saisir une réalité sociologique aussi facile à sentir que difficile à conceptualiser : l'air du temps. Et plus exactement dit : un système idéologique producteur de légitimité politique. Elles entendent conceptualiser le discours de légitimation du pouvoir dans la société occidentale contemporaine, qui se réclame de la démocratie libérale, évidemment, mais qui définit de manière originale ce concept. Cette thèse entend ressaisir, conceptualiser et documenter l'apparition d'un nouveau principe de légitimité dans les sociétés occidentales. Elle entend faire la genèse, en quelque sorte, d'un nouvel imaginaire politique, à partir duquel s'est révolutionnée la démocratie occidentale. On notera une chose sur la structure de cette thèse : elle se dérobe à certaines conventions habituelles dans la présentation d'une thèse de doctorat – ce qui ne veut pas qu'elle se dérobe aux exigences de la rigueur scientifique, sans laquelle la sociologie risque toujours de virer à la polémique, ce qui n'est certainement pas notre intention. D'une certaine manière, elle propose une autre structure de présentation du cadre théorique et de la matière recueillie dans notre enquête que celle qui prédomine dans l'université actuelle. Ainsi, le cadre théorique, plutôt que d'être séparé d'un ouvrage qui serait ensuite exclusivement empirique, se trouve partout dans l'ouvrage.

Non pas qu'il soit dispersé. Mais après les indispensables précisions de départ, après la présentation des grandes méthodes que nous suivrons, après la présentation, aussi, de la grande perspective «théorique» à partir de laquelle nous entendons «entrer dans notre sujet», nous nous donnerons toujours pour tâche de récapituler la signification sociologique des différentes conclusions auxquelles nous en arrivons, pour les relier à notre thèse générale. Cela est évidemment conforme à notre ambition, qui est non seulement, on l'a dit, de produire de nouvelles connaissances à propos mais aussi de renouveler le cadre théorique à partir duquel nous abordons normalement la grande mutation démocratique du dernier demi-siècle. Ces précisions indispensables sur notre cadre méthodologique faites, il nous est maintenant possible de passer à la matière même de notre recherche : la mutation de la gauche à partir des radical sixties jusqu'à aujourd'hui.

1. Mai 68 et la sociologie de l'émancipation

Mai 68. Il faut y revenir, tant l'événement en est venu à symboliser la fin d'un monde et la naissance d'un autre. Plusieurs l'ont rappelé¹⁸, on célèbre périodiquement les années 1960-1970, on s'y réfère spontanément pour marquer la naissance d'une civilisation différente de celle qui l'a précédé¹⁹. C'est par exemple ce que nous dit, vu de gauche, Jeremy Rifkin lorsqu'il associe l'idéal d'une communauté politique progressiste, transnationale et multiculturelle, à la sensibilité contestataire portée par la mouvance contre-culturelle²⁰. Dans la conscience historique des sociétés occidentales, tout comme dans la littérature savante, faut-il ajouter, on reconnaît normalement l'importance des années 1960-70, on leur prête même une dimension refondatrice, le plus souvent en les associant à un moment d'ouverture à la diversité des styles de vie et des cultures, conforme à la dynamique d'émancipation portée par la modernité. L'idéal démocratique se serait

¹⁸ Parmi ceux-là David Frum dans son ouvrage *How We Got Here. The 70's: The Decade That Brought You Modern Life*, Toronto, Random House, 2000.

¹⁹ Par exemple, on consultera le numéro spécial de la revue *L'histoire* consacré à Mai 68 dans le monde, n.330, avril 2008.

²⁰ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2004.

ainsi régénéré. La distinction est à peu près la suivante, pour peu qu'on la fasse très grossièrement : avant, le sexisme, le patriarcat, l'homophobie, le racisme, l'intolérance, aujourd'hui, l'émancipation des femmes, des homosexuels, des immigrants, des groupes identitaires marginalisés, la reconnaissance des différences et la tolérance. Nous serions passés d'un monde à l'autre. Les années 1960 correspondraient à l'avènement d'une nouvelle sensibilité culturelle et politique qui aurait irrigué les rapports sociaux au point de les transformer définitivement²¹ - une nouvelle sensibilité qui aurait permis de relancer positivement la dynamique égalitaire de la modernité, de la porter plus loin qu'on ne l'aurait espéré, de l'appliquer à un plus grand nombre de relations sociales qu'on ne l'aurait jamais cru. Le discours généralement admis sur l'ouverture à l'autre, la gestion de la diversité et la lutte contre les discriminations présuppose une vision de l'histoire où à la grande noirceur de l'homogénéité culturelle et sociale, succéderait leur hétérogénéité créatrice, où prédomineraient le métissage, le nomadisme, les identités multiples²². L'émancipation moderne serait advenue dans et par le registre identitaire.

La philosophie politique contemporaine, principalement celle d'inspiration rawlsienne, mais aussi celle qui hérite de la matrice marxienne, a fait du pluralisme identitaire le fait social fondateur des sociétés occidentales, ou si on préfère, le cadre à partir duquel réinterpréter les exigences de la justice et de la démocratie et présuppose d'ailleurs la description de la dynamique de la modernité portée par ce que nous désignerons comme la sociologie de l'émancipation, une vision qui cherche justement à féconder le droit à l'égalité avec le droit à la différence, pour en arriver à une refondation

²¹ Dans le contexte québécois, on trouve cette distinction réitérée et radicalisée dans la plupart des documents gouvernementaux liés à la promotion de la diversité et à la lutte au racisme. On la trouvait notamment formulée dans le document de consultation et le rapport final de la commission Bouchard-Taylor. Sur la question, je me permets de référer à Mathieu Bock-Côté, «La mémoire de la Révolution tranquille et l'idéologie diversitaire », *Bulletin d'histoire politique*, vol.20, no3, hiver 2012, p.149-169.

²² Pour une étude remarquablement bien menée de cette «idéologie dominante», on consultera Gilles Labelle, «Essai sur l'idéologie dominante de la démocratie avancée (ou à quoi sert le différentialisme?) dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie*, Montréal, Québec-Amérique, 2007, p. 103-125.

diversitaire du vivre-ensemble, comme l'a soutenu dans une série d'ouvrages Alain Touraine²³. Pour reprendre les mots du philosophe français Alain Renaut, nous serions contemporains d'un «*humanisme de la diversité*»²⁴, qui agirait à la manière d'une repentance de la civilisation occidentale, enfin disposée à s'amender des crimes dont elle se serait rendue coupable. Le pluralisme identitaire représenterait le nouveau visage de la démocratie et l'avènement des droits culturels s'inscrirait dans la continuité des droits sociaux, qui eux-mêmes, étaient venus compléter les droits politiques. Il y aurait une forme d'évolution naturelle des sociétés occidentales vers une plus grande égalité substantielle qui s'exprimerait aujourd'hui principalement par la revendication identitaire, dans la mesure où elle permettrait à la diversité des groupes sociaux d'apparaître en leur nom propre sur la scène publique, la multiplication des récits identitaires correspondant à une ouverture à l'altérité dans la composition même de la citoyenneté démocratique. Le socialisme aurait représenté une fausse piste sur le chemin de l'égalité. Mais c'est ce chemin qu'il faudrait continuer de suivre une fois fait le deuil des espérances prolétariennes. La philosophie de Charles Taylor n'est pas étrangère non plus à une telle perspective. Taylor articule ainsi sa défense du multiculturalisme et la politique de la reconnaissance qui l'accompagne à une théorie de la modernité qu'il associe principalement à une quête de l'authenticité, appelée à s'approfondir dans l'expression publique des identités²⁵. La recherche de l'authenticité permettrait à chaque groupe social porteur d'une subjectivité identitaire spécifique de définir ses propres modalités d'appartenance à la collectivité. Et cette quête de reconnaissance correspondrait à la dynamique interne et profonde de la civilisation moderne, chacun partant à la recherche des sources de soi. Défenseur lui aussi du multiculturalisme comme philosophie politique, Bhiku Parekh fait de l'émergence de la diversité culturelle le signe d'un effritement des formes culturelles autoritaires de la

²³ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble. Égaux et différents ?*, Paris, Fayard, 1997.

²⁴ Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion, 2009.

²⁵ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Paris, Champs-Flammarion, 1994 ; Charles Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998.

modernité occidentale et reconnaît donc dans l'ouverture aux minorités le signe d'une transformation de la sensibilité démocratique de nos sociétés²⁶. Dans une autre perspective, située au croisement du marxisme et du féminisme, Nancy Fraser a vu dans l'émergence de l'identitaire une évolution naturelle de la revendication sociale²⁷, la politique des identités se substituant moins à la lutte des classes qu'elle ne viendrait la parachever, la compléter, la métamorphoser en précisant le contenu diversifié de la revendication sociale. Iris Marion Young a elle aussi développé une théorie politique de l'inclusion démocratique qui présupposait la pratique d'une sociologie de l'émancipation, la revendication d'inclusion des groupes historiquement marginalisés présupposant une forme de démocratisation de la communauté politique, qui serait ouverte à une perpétuelle redéfinition de ses termes pour que les acteurs hier marginalisés puissent définir librement les termes de leur participation aux institutions communes²⁸. Cette vision était parente avec celle de Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, théoriciens postmarxistes reconnus, qui ont vu dans l'émergence des revendications identitaires une forme de subjectivation du lien politique favorable à une radicalisation du contractualisme démocratique²⁹. Il ne s'agit pas de mettre tous ces auteurs dans le même sac, mais de reconnaître qu'ils voient tous, d'une manière ou de l'autre, dans la reconnaissance de la diversité identitaire la nouvelle étape du développement de la démocratie.

Il ne s'agit évidemment pas ici de discuter chacune de ces philosophies politiques non plus que d'analyser toutes celles qui s'en rapprochent d'une manière ou d'une autre mais de voir qu'elles présupposent chacune comme schéma d'explication historique l'émergence du pluralisme identitaire comme la trame fondamentale de l'émancipation

²⁶ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, New York, Palgrave MacMillan, 2006.

²⁷ Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition : a Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003.

²⁸ Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Cambridge, Oxford University Press, 2002.

²⁹ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, New York, Verso, 2001.

démocratique et chacune de ces contributions reconnaît, la chose doit être clairement mentionnée, que la dynamique d'émancipation a été réanimée à partir des innovations idéologiques associées aux radical sixties. D'ailleurs, cette vision de l'histoire du dernier demi-siècle s'est institutionnalisée dans les grands paramètres de l'action publique contemporaine, surtout dans les questions liées à la gestion de la diversité³⁰. Le grand récit de la découverte de la diversité peut aisément être présenté comme la mémoire officielle des années 1960 à aujourd'hui.

2. Malaise dans la modernité ? Une sociologie du «malaise politique» occidental

Mais cette mémoire officielle des années soixante recouvre de moins en moins bien un malaise très vif comme on le voit avec la renaissance d'un conservatisme populaire souvent assimilé à la «droite populiste». À tout le moins, ce récit fait problème et semble de moins en moins correspondre à l'expérience ressentie de déclassement symbolique ou matériel d'un nombre croissant de groupes sociaux, de classes sociales, qui se considèrent comme les principales victimes de cette mutation sociale. Et il suffit de se tourner vers le débat politique des sociétés occidentales pour y voir une expression des contradictions qui

³⁰ On en trouvait un bon exemple de cette vision dans le document préparatoire de la commission Bouchard-Taylor, qui a été accueilli dans les milieux associés à la gauche pluraliste québécoise comme un rapport exemplaire : *«on reconnaît maintenant que la culture de l'immigrant a droit de cité tout autant que les autres cultures déjà enracinées sur le territoire (qu'il s'agisse de la culture des premiers occupants, de la culture dite fondatrice canadienne-française, de la culture anglo-québécoise ou de celle des autres groupes minoritaires. Cette nouvelle sensibilité aux droits de la personne, aux minorités et à l'Autre en général est née avec les mouvements de décolonisation de la seconde moitié du vingtième siècle avec les horreurs de la seconde guerre mondiale et les leçons qu'on en a tirées. Elle a aussi trouvé, à partir des années 1960, une nouvelle inspiration dans la recherche d'authenticité ou de reconnaissance de la part des groupes sociaux dont l'identité avait été jusque là niée (Autochtones, femmes, groupes racialisés, homosexuels...). Il paraît donc difficile de revenir au modèle d'intégration qui prévalait auparavant et qui consistait soit dans l'assimilation des immigrants (lesquels perdaient alors leur culture d'origine ou y renonçaient), soit dans leur exclusion [...]»*. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2007, p.18.

révèlent, à tout le moins, un rapport contrasté à l'héritage de Mai 68³¹. Au printemps 2007, le «malaise français», une formule qui revenait en boucle depuis une quinzaine d'années, s'est cristallisé pour quelques mois dans la campagne présidentielle française³². Nicolas Sarkozy, candidat de l'Union pour une majorité populaire (UMP), qui s'était alors fait connaître pour ses positions plus libérales que conservatrices³³, se convertissait, sous les conseils du politologue Patrick Buisson qui avait fait ses armes à droite de la droite, et par la plume d'Henri Guaino, figure bien connue du mouvement gaulliste, à une rhétorique qu'on ne lui connaissait pas et depuis un bon moment proscrite dans l'espace politique français³⁴. Au centre du discours de campagne, le thème de l'identité française se présentait comme une «transgression forte» des tabous associés à la question nationale depuis la fin

³¹ Comme l'a déjà suggéré Raymond Aron dans ses études sur la politique française, la sociologie politique a tout avantage à demeurer en lien avec l'actualité politique, en y trouvant la matière nécessaire pour alimenter une réflexion plus soutenue, surtout pour éviter un certain décrochage spéculatif. Il faisait ce rappel notamment dans ses *Mémoires* en rappelant que la théorie politique selon lui devait s'alimenter au moins partiellement d'une critique de l'actualité. Il avait fait l'expérience d'une réflexion sociologique sur l'actualité à travers son expérience d'éditorialiste au Figaro. Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Plon, 1983. Évidemment, il ne manque pas de sociologues politiques pour nous inviter à d'abord partir de la scène politique telle qu'elle se dévoile publiquement pour comprendre la nature du pouvoir et de ses transformations. Par exemple, on consultera le travail classique d'Albert Thibaudet, *Les idées politiques de la France*, dans *Réflexions sur la politique*, édition établie par Antoine Compagnon, Paris, Robert Laffont, 2007, p.155-247. Pour Thibaudet, l'étude des doctrines et plus encore, de la sensibilité qui les travaille, était la première étape d'une bonne science politique – on dirait aujourd'hui d'une bonne sociologie politique.

³² J'emprunte la notion de «malaise français» à Paul Yonnet qui, dans un essai remarquable, aura thématiqué au début des années 1990 la crise politique liée à la normalisation culturelle des thèmes liés à l'idéologie soixante-huitarde. Paul Yonnet, *Voyage au cœur du malaise français*, Paris, Gallimard, 1993. Emmanuel Todd décrira lui aussi le malaise politique et culturel des classes populaires en usant de cette formule. Emmanuel Todd, «Aux origines du malaise politique français. Les classes sociales et leur représentation», *Le Débat*, N° 83, janv.-fév. 1995. La notion de malaise français sera reprise par Michèle Tribalat dans son exploration des raisons motivant l'appui au Front national dans les milieux populaires. Michèle Tribalat, *Dreux, voyage au cœur du malaise français*, Paris, Syros/La découverte, 1999. On la trouve aussi sous la plume de Jean-Marie Domenach, *Regarder la France. Essai sur le malaise français*, Paris, Perrin, 1997 et sous une autre forme, par Jacques Julliard, *Le malheur français*, Flammarion, 2004. Jean-Pierre Le Goff usera lui-même de la notion de «malaise français» pour rendre compte des enjeux souterrains de la campagne présidentielle. Jean-Pierre Le Goff, *La France éclatée*, Paris, Gallimard, 2008, p.9.

³³ Nicolas Sarkozy, *Libre. La droite au cœur*, Robert Laffont, Paris, 2001.

³⁴ Sur la campagne de Nicolas Sarkozy et le rôle de Henri Guaino, on lira Yasmina Reza, *L'aube, le soir ou la nuit*, Paris, Flammarion, 2007. On lira aussi Carole Barjon, «Le gourou de Sarko», *Le Nouvel Observateur*, 15 novembre 2007. À propos de Patrick Buisson, on consultera Éric Mandonnet, Romain Rosso et Ludovic Vigogne, «Patrick Buisson, le conseiller en transgression de Sarkozy», *L'Express*, 25 septembre 2008, Carole Barjon, «Patrick Buisson: le stratège de l'ombre», *Le Nouvel observateur*, 25 septembre 2008.

des années 1980³⁵. Selon Sarkozy et ses conseillers, il fallait désormais reformuler un discours national français susceptible d'interpeller les couches populaires qui n'avaient jamais cessé de valoriser le sentiment patriotique et de contester son évacuation du domaine public. Nicolas Sarkozy allait même jusqu'à proposer la création d'un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale, associant par-là deux thématiques que le discours public avait tenu longtemps à distinguer dans des catégories hermétiques. Le thème de l'identité française était le versant «positif» d'une campagne centrée sur la révocation de l'héritage de mai 68, auquel Nicolas Sarkozy s'en prit à plusieurs reprises, notamment dans son discours de Bercy qui marquait le point culminant de sa rhétorique de campagne, qu'il associait à une dynamique de déclin entraînant la France dans une spirale régressive:

Écoutez-les, les héritiers de mai 68 qui cultivent la repentance, qui font l'apologie du communautarisme, qui dénigrent l'identité nationale, qui attisent la haine de la famille, de la société, de l'État, de la nation, de la République. Dans cette élection il s'agit de savoir si l'héritage de mai 68 doit être perpétué ou s'il doit être liquidé une bonne fois pour toutes. Je veux tourner la page de mai 68.

Après une longue tirade où il décrivait les effets de Mai 68 sur les valeurs associées à la France traditionnelle, comme le travail, la famille, l'effort, l'excellence, la morale, la patrie, il invitait à leur ressaisie politique et idéologique. Pour récupérer la mise du Front national, il fallait reconnaître sur quel sentiment il avait d'abord capitalisé pour faire sa fortune électorale³⁶. Le mot n'y était pas, ce qui n'occultait pas la chose pour autant:

³⁵ Régis Debray, *Le code et le glaive*, Paris, Albin Michel, 1999. Ivan Rioufol, *La fracture identitaire*, Paris, Fayard, Paris, 2007. J'ai aussi analysé cette question dans Mathieu Bock-Côté, «Redevenir Français : note critique sur l'ouvrage de Ivan Rioufol La fracture identitaire», *Controverses*, no.12, novembre 2009, p.252-265. Pour une polémique contre l'usage de l'identité nationale en contexte électoral, on consultera Joël Roman, «Identité nationale: parlons-en !», *Esprit*, novembre 2007, p.133-137 ainsi que Gérard Noiriel, *À quoi sert l'identité nationale*, Marseille, Agone, 2007.

³⁶ Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1999. La rhétorique se laissait aisément comprendre: si la gauche ne voulait plus de la France, la droite, elle, s'en ferait comptable et gardienne – quitte à ouvrir ses portes à ceux qui à gauche, voudraient aussi participer à ce grand travail de rassemblement national. Max Gallo, *Fier d'être français*, Fayard, 2006; Laurent Joffrin, «Les néo-réacs», *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} décembre 2005 ; Aude Lancelin, «Intellos: la vague droitrière», *Le Nouvel Observateur*, 1^{er}

Nicolas Sarkozy menait une campagne *conservatrice*. Le changement était notable. Car depuis Giscard, la droite française était *moderniste*, elle contestait à la gauche la référence au modernisme et à la relaxation de la société, elle se voulait toujours à l'avant-garde du progrès³⁷. Or, le discours de campagne de Sarkozy utilisait consciemment un vocabulaire de la transgression qui avait surtout pour fonction d'envoyer un signal positif, un signal d'ouverture, aux classes populaires³⁸. Le vocabulaire technocratique entretiendrait d'ailleurs un sentiment d'impuissance nationale en technicisant à outrance les problèmes politiques, en donnant l'illusion d'une société engoncée dans des problèmes insolubles. Mai 68 aurait disqualifié le politique et l'État à travers lequel il est mis en forme. À travers sa critique de Mai 68, Nicolas Sarkozy plaidait aussi pour une revalorisation de l'action politique et pour un déblocage politique et idéologique de la France, dont la conscience historique serait neutralisée par une mythologie paralysante, entraînant nécessairement le pays vers la régression nationale³⁹. En fait, la «mauvaise conscience» française générée par ce que Nicolas Sarkozy assimilait à l'inversion généralisée des valeurs mènerait le pays vers l'impuissance politique⁴⁰. Selon son principal protagoniste, la campagne de 2007 étant contemporaine d'une «*crise morale, avec une crise d'identité comme la France n'en a peut-être jamais connu de telle dans son histoire, sauf peut-être au temps de Jeanne d'Arc et du traité de Troyes, quand la conscience nationale était encore si fragile*»⁴¹. Nicolas

décembre 2005. Comme l'a écrit Serge Audier, dans son réquisitoire contre le conservatisme français post-1968, «*la réaction à mai 1968 la plus durable et, au début du XXI^e siècle, la plus influente, est celle qui se réclame des valeurs de la République et surtout, de la Nation*». Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La Découverte, 2008, p.277.

³⁷ Yves-Marie Laulan, *Le couple Giscard-Chirac: Deux années de plomb qui amorcent le déclin 1974-1976*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2009.

³⁸ Philippe Manière avait sonné l'alarme après le tremblement de terre présidentiel de 2002: il ne faudrait plus laisser à l'extrême-droite le monopole du français courant, celui qui sert à désigner les problèmes plutôt qu'à les occulter. Philippe Manière, *La vengeance du peuple*, Paris, Plon, 2002, p.49.

³⁹ Éric Bédard, «Exit Mai 68», *La Presse*, 17 mai 2007. Mathieu Bock-Côté, «Sarkozy en chute libre», *Le Devoir*, 11 mars 2008. Max Gallo, «Autour de la crise nationale», *Le Débat*, n° 121, septembre-octobre 2002.

⁴⁰ Damien Beauchamp, «Le soleil couchant d'Austerlitz: crise de notre identité nationale», *Commentaire*, n.113, printemps 2006.

⁴¹ On trouve ce discours à l'adresse suivante: http://www.u-m-p.org/site/index.php/s_informer/discours/nicolas_sarkozy_a_bercy. Consulté le 4 février 2009.

Sarkozy assimilait ainsi nettement son programme à un levier pour basculer d'une époque à une autre, à tout le moins, pour fermer une parenthèse historique. On conçoit donc que pour les acteurs de cette campagne, le débat qu'elle mettait en scène portait non pas seulement sur un changement de gouvernement mais bien sur le bilan d'une époque.

Il ne s'agit pas ici de s'attarder sur la campagne présidentielle française de 2007 non plus que d'en faire une analyse fouillée mais de chercher à recueillir sa signification première du point de vue de la sociologie politique. Le discours de Nicolas Sarkozy relevait peut-être du strict calcul électoral, comme l'ont relevé ceux qui, sur sa gauche et sur sa droite, accusèrent Nicolas Sarkozy d'instrumentaliser le malaise français à des fins politiciennes. C'était à la fois le reproche de Ségolène Royal et de Philippe de Villiers. L'une à gauche, l'autre à la droite de la droite classique, firent le procès d'une comédie politique. On ne leur donnera pas nécessairement tort dans la mesure où Nicolas Sarkozy, s'il s'est fait élire par son ouverture à droite, s'est d'abord résolu à gouverner par l'ouverture à gauche avant de se perdre dans une gestion un peu chaotique du pays. Il n'en demeure pas moins qu'un tel virage stratégique, était la conséquence d'une observation rigoureuse des préoccupations de grands pans de l'électorat français, de la société française⁴² - aurait-il relevé de la seule stratégie électorale qu'il faudrait néanmoins convenir qu'une bonne campagne présuppose toujours une bonne sociologie, attentive aux courants idéologiques et aux sensibilités culturelles qui traversent une société, car on ne convainc bien que si l'on sait qui convaincre et comment convaincre. Autrement dit, l'essentiel consiste à comprendre ce dont l'efficacité de cette stratégie était symptomatique sur le plan sociologique.

⁴² Dans la démocratie contemporaine, la meilleure stratégie provient généralement de la meilleure sociologie électorale et politique. Sur le rôle et la vision stratégique de Karl Rove dans l'histoire récente de la stratégie républicaine, on consultera Mark Halperin et John F. Harris, *The Way to Win: taking the White House in 2008*, New York, Random House, 2006, p.137-167.

Ceux qui connaissent la sociologie et la politologie françaises auront reconnu dans le discours de Nicolas Sarkozy en 2007 des thèmes développés depuis plusieurs années par certains groupes d'intellectuels qui avaient repéré l'existence d'une majorité populaire susceptible de se constituer électoralement à l'appel de celui qui saurait politiser un certain malaise conservateur⁴³. Les signaux ne manquaient pas qui indiquaient un espace politique à occuper pour qui entreprendrait une reconfiguration du débat public autour d'une thématique centrée sur le «ressaisissement national» et tout laissait croire à une rupture de plus en plus nette entre une portion significative de ce qu'on nomme les élites et une frange majoritaire du corps électoral⁴⁴. Autrement dit, il était possible de faire du malaise conservateur des classes moyennes et populaires le carburant nécessaire à la mise de l'avant d'un nouveau projet politique «de droite». Identité nationale, conservatisme, volontarisme: il y avait là les éléments d'une équation politique optimale. La «pensée anti-68», pour reprendre la formule de Serge Audier, n'est pas d'hier, ceux qui s'en réclament la cultivent souvent depuis plusieurs décennies⁴⁵. En fait, cela fait très longtemps que les vaincus des sixties aspirent à renverser le cours d'une histoire qu'ils ont toujours cru détournée. Jean-Pierre Le Goff a d'ailleurs assimilé l'élection présidentielle de 2007 à un grand moment politique appelé à solder symboliquement l'héritage de Mai 68. «*Catharsis pour un changement d'époque*», dira-t-il, en assimilant le discours du candidat de l'UMP à celui d'une «*droite réactionnaire et revancharde*». Il n'est pas certain que de telles formules soient adéquates pour décrire le positionnement électoral de Nicolas Sarkozy dans son parcours vers l'Élysée⁴⁶. Le Goff n'en reconnaissait pas moins dans le discours du candidat de la droite les griefs depuis longtemps formulés par un certain conservatisme qui aura

⁴³ Politiquement, la question se posait surtout à droite si cette dernière se décidait à politiser le malaise lié à l'héritage de Mai 68 – un espace laissé vacant par la progressive neutralisation idéologique d'un RPR qui aura renoncé dès le milieu des années 1980 à tous les thèmes qui étaient ceux du gaullisme populaire et conservateur. Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998 et Éric Branca, *Le roman de la droite: 1974-1998*, Paris, JC Lattès, 1998.

⁴⁴ Jacques Julliard, *La faute aux élites*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴⁵ Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La découverte, 2008.

⁴⁶ Jean-Pierre Le Goff, *La France morcelée*, Paris, Gallimard, 2007, p.59.

porté sur la modernisation sociale et culturelle du dernier demi-siècle un jugement «globalement négatif». Il reconnaissait surtout, en parlant de «*changement d'époque*», que la référence à Mai 68 encapsulait toute une époque non seulement de l'histoire politique française, mais de l'histoire occidentale.

Au-delà du pittoresque indéniable de la politique française, de son faste, de sa pompe, de ses légendes, de ses allures monarchiques et surtout, en 2007, de la concurrence pour la suprême fonction de la République entre séduisants quinquagénaires des deux sexes, tous sentaient qu'une querelle plus grande que celle de la France s'y jouait. La France servait ici de miroir grossissant pour comprendre une certaine mutation dans la politique occidentale appelée à se radicaliser d'une élection à l'autre. C'est une nouvelle dynamique politique qui semblait s'enclencher, susceptible de transformer les termes de la polarisation politique. C'est le bilan d'une époque qui s'est mené dans une campagne à forte densité idéologique. Un bilan qui n'était plus cantonné dans les marges politiques mais qui se faisait au cœur du débat public. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'élection présidentielle française de 2007 représentait un condensé des grands thèmes qui ont traversé d'une manière ou de l'autre les luttes idéologiques et politiques dans les sociétés occidentales depuis plusieurs décennies. La prendre à témoin permet de voir à quel point, selon la formule admise, les idées ont des conséquences. Un grand conflit, longtemps occulté par la sociologie, prenait forme politiquement et parvenait à structurer le débat public, à en transformer les termes pour le déprendre des discussions techniciennes dans lesquelles il s'était trop souvent empêtré. S'il nous est permis de traduire l'élection présidentielle de 2007 dans le langage de la sociologie politique, et plus particulièrement de la sociologie des idéologies, nous dirons qu'elle correspondait à ce que plusieurs ont présenté comme une «montée» de la droite, à une «*révolution conservatrice*»⁴⁷ que les plus

⁴⁷ Ivan Rioufol, *De l'urgence d'être réactionnaire*, Paris, PUF, 2012

sévères ont assimilé à un «*procès des lumières*»⁴⁸. Mais à l'origine de ce conservatisme virulent, il y a un diagnostic sévère sur la santé des sociétés occidentales: les institutions sociales les plus fondamentales auraient été compromises par les radical sixties et le mouvement historique qui y est associé⁴⁹. D'ailleurs, si l'élection présidentielle française fut suivie avec autant d'attention, c'est évidemment parce que s'y jouaient des thèmes qui trouvent un écho dans le malaise semblable des autres sociétés occidentales. Le malaise français trouve en écho le malaise québécois, le malaise néerlandais, le malaise danois ou le malaise américain⁵⁰. On peut parler plus généralement du *malaise politique conservateur* des sociétés occidentales, qui correspond surtout au sentiment d'un déclin généralisé de certaines institutions vitales à la perpétuation de tout ordre social – au sentiment d'une fragmentation trop profonde de la communauté historico-politique, qui va jusqu'à compromettre son existence. Cette catégorie politique n'est pas abusive non plus que trop générale, dans la mesure où elle permet de conceptualiser la critique générée par le déploiement et l'institutionnalisation des radical sixties. Partout en Occident, on semble avoir mal aux *sixties*⁵¹. Les sociétés occidentales sont traversées par le sentiment d'une crise idéologique et politique touchant aux fondations mêmes de l'existence commune, une crise souvent vécue comme celle du délitement du lien social. Partout, on cherche à décrire la mécanique complexe de transformation sociale qui aurait déstabilisé nos sociétés au point de leur faire perdre tout équilibre et d'effacer leurs repères identitaires, culturels et

⁴⁸ Raffaele Simone, *Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?*, Paris, Gallimard, 2010; Daniel Lindenberg, *Le procès des Lumières*, Paris, Seuil, 2009.

⁴⁹ Mary Eberstadt, *Home-Along America. The Hidden Toll of Day Car, Behavioral Drugs, and Other Parent Substitutes*, New York, Sentinel, 200; Peter L. Berger, «Democracy and the Religious Right», *Commentary*, janvier 1997, vol. 103, no.1, p. 55. Robert Comeau et Josianne Lavallée (dir.), *Contre la réforme pédagogique*, Montréal, VLB éditeur, 2008, Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie douce*, Paris, La découverte, 2003.

⁵⁰ Pour une étude québécoise d'un malaise semblable à celui qui touche la France, on pourra consulter Jean-François Cloutier, *Jeff Fillion et le malaise québécois*, Montréal, Liber, 2008, Ian Buruma, *On a tué Théo Van Gogh*, Paris, Flammarion, 2006 ; Henrik Bering, «Denmark, the Euro and the Fear of the Foreign», *Policy Review*, décembre 2000/janvier 2001 ; Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures*, New York, Alfred A. Knopf, 1999.

⁵¹ George Weigel, «The Sixties, again and again», *First Things*, n.182, April 2008, p.32-39, Uwe Siemon-Netto, «The '68er Regime in Germany», *Orbis*, Fall 2004, 641-656.

politiques. Personne n'en doute: les années 1960 marquent une rupture indéniable dans l'histoire des sociétés occidentales et ont généré de nouvelles lignes de fractures qui transformeront radicalement leur mise en scène politique et symbolique. Cette révolution a fait des vainqueurs et des vaincus.

Il ne manque pas de chroniqueurs de ce déclin des sociétés occidentales qui décrivent dans un vocabulaire féroce l'avènement d'une société «dénationalisée», «vidée» de traditions et «confuse» dans son rapport à l'autorité⁵², où l'école ne transmettrait ni la culture, ni la connaissance pour diffuser plutôt le «relativisme» et la «haine de soi»⁵³, où la famille se «fragmente» même si une certaine sociologie se contente d'enregistrer la multiplication des modèles familiaux⁵⁴, où les sexes perdent leurs repères et courent vers «l'indifférenciation»⁵⁵, où le mouvement démographique accélère une immigration «difficilement assimilables» sur le plan culturel et économique⁵⁶, où l'esthétique de la transgression «dénature» l'expérience artistique⁵⁷, où la souveraineté est «confisquée» par un dispositif techno-juridique qui désinvestit la démocratie de toute signification véritable⁵⁸. Une société, finalement, qui livrerait l'homme à lui-même, qui en ferait une espèce anthropologiquement «appauvrie», à «l'âme désarmée»⁵⁹. On pourrait poursuivre

⁵² Parmi les meilleurs de ces essais, évoquons dans l'univers français Ivan Rioufol, *La République des faux gentils*, Monaco, Éditions du Rocher, 2004 ; Ivan Rioufol, *Chroniques d'une résistance. Bloc-notes des années 2003-2004*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005. Robert Bork, *Slouching toward Gomorah*, New York, Regan Books, 1997. Nicolas Baverez, *La France qui tombe*, Paris, Perrin, 2003.

⁵³ Elizabeth Altschull, *L'école des ego*, Albin Michel, 2002 ; Patrick Moreau, *Pourquoi nos enfants sortent-ils de l'école ignorants?*, Montréal, Boréal, 2008.

⁵⁴ Aldo Naouri, *Éduquer ses enfants*, Paris, Odile Jacob, 2008.

⁵⁵ Tony Anatrella, *La différence interdite*, Paris, Flammarion, 1998, Michel Schneider, *La confusion des sexes*, Paris, Flammarion, 2007.

⁵⁶ Mark Krikorian, *The New Case against Immigration, both legal and Illegal*, New York, Sentinel, 2008 ; Jacques Dupaquier et Yves-Marie Laulan, *Ces migrants qui changent la face de l'Europe*, Paris, L'Harmattan, 2004.

⁵⁷ Roger Kimball, *The Rape of the Masters: How Political Correctness Sabotages Art*, San Francisco, Encounter Books, 2004

⁵⁸ Robert Bork, *Coercing Virtue*, Washington, AEI Press, 2003, Michael Mandel, *La Charte des droits et libertés et la judiciarisation du politique au Canada*, Montréal, Boréal, 1996.

⁵⁹ Allan Bloom, *L'âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987.

longtemps une telle énumération des thèmes privilégiés par la sociologie conservatrice qui a exprimé avec le plus de virulence le malaise politique occidental. Et il y aurait probablement une thèse à faire pour cartographier ce malaise conservateur, pour l'explorer dans ses nombreuses dimensions. Il ne s'agit évidemment pas d'endosser ou de condamner ce procès conservateur de ce que certains nomment la modernité radicale, de ce que d'autres nomment l'hypermodernité ou la postmodernité, mais de le prendre au sérieux pour comprendre la nature, la portée et la signification du dernier demi-siècle. C'est dans l'exploration de ces problèmes que l'on peut pénétrer au cœur du malaise politique occidental. Chose certaine, nos sociétés sont de plus en plus hantées par le mythe de leur «déclin», un déclin qui selon Robert Bork, devrait être un fait admis comme point de départ de tout travail sérieux en sciences sociales⁶⁰. Un déclin, une «décadence morale», selon les mots de Gertrude Himmelfarb, serait particulièrement ressentie par les classes populaires et qui les amènerait à accueillir favorablement ceux qui en appellent à un redressement collectif, principalement défini par la remise en question des évolutions sociales et politiques du dernier demi-siècle⁶¹. Un déclin si manifeste qu'il aura amené Walter Laqueur, dans un ouvrage testamentaire, à se désoler des «derniers jours» de la civilisation européenne, qui serait sur le point d'être balayée de l'histoire⁶². Un déclin indéniable qui viendrait réhabiliter la légitimité de la nostalgie comme posture politique dans les sociétés occidentales⁶³. On ne compte plus les ouvrages critiquant l'avènement d'une nouvelle époque qui n'est pas nécessairement assimilée à une évolution, à un progrès.

⁶⁰ Robert Bork, *A Time to Speak*, Washington, ISI Books, 2008, p.574. Sur le mythe de la décadence, on consultera le maître ouvrage de Julien Freund, *La décadence*, Paris, Sirey, 1984. Sur le sentiment de déclin moral des sociétés occidentales, on lira Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Culture*, New York, Albert A. Knopf, 1999.

⁶¹ Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Culture*, New York, Albert A. Knopf, 2001, p.20.

⁶² Walter Laqueur, *The Last Days of Europe. Epitaph for an Old Continent*, New York, Thomas Dunne Books/St.Martin, 2007.

⁶³ Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Paris, Climats, 2002, p.78-111.

3. Le Mai 68 des conservateurs (1968-1980)

Pourtant, le malaise par rapport aux sixties ne leur est pas postérieur mais contemporain. Autrement dit, si Nicolas Sarkozy a certainement réactualisé les thèmes de l'anti-Mai 68 – il ne les a pas inventés. Il suffit d'ailleurs de revenir sur la scène des événements pour s'en convaincre. Malgré la légende de la commune étudiante qui présente la société française au seuil du renversement, c'est la manifestation populaire contre la «chienlit», selon l'expression du général de Gaulle, qui fut la plus massive lors des événements de Mai – il y eut 1 000 000 de «gaullistes» qui remontèrent les Champs Élysées pour soutenir le retour à l'ordre, cette poussée populaire annonçant la vague électorale qui reportera une majorité gaulliste à l'Assemblée nationale au terme des événements. Aux États-Unis, la chose est aussi vraie. On sait que Richard Nixon est parvenu à constituer une majorité électorale en 1968 – une majorité jusque-là silencieuse, selon un célèbre discours – en politisant la dissidence culturelle contre le climat contestataire des années 1960. La droite américaine, rassemblée autour du Parti républicain, développera à partir de ce moment une rhétorique centrée sur le thème de la «majorité silencieuse», en misant explicitement sur la politisation du ressentiment contre la vague contestataire des sixties⁶⁴. Raymond Aron remarquera une décennie après les événements, que « *parmi les intellectuels et dans les classes supérieures, c'est la survivance des tabous que l'on dénonce le plus volontiers ; dans les classes moyennes et même dans la classe ouvrière, c'est plutôt la libéralisation ouverte et agressive qui susciterait la réprobation* »⁶⁵. Christopher Lasch faisait le même constat: ce sont les classes populaires qui réagirent le plus vivement aux sixties en se mobilisant dans un «populisme droitier» contre le

⁶⁴ Kevin Philipps, *The Emerging Republican Majority*, New Rochelle, Arlington House, 1969.

⁶⁵ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p.432.

progressisme affiché de la jeunesse militante⁶⁶. D'ailleurs, dans la plupart des sociétés occidentales, c'est la classe ouvrière qui fournira plus tard ses contingents électoraux à la droite populiste et plus généralement à la droite conservatrice.

Dans la classe politique conservatrice, le sentiment devant Mai 68 relèvera d'une conjugaison du mépris et de l'effroi. Jacques Foccard, longtemps un des plus proches conseillers du Général, rapporte que De Gaulle, devant les événements, avait le sentiment d'une jeunesse idéologiquement intoxiquée passée par une université où l'on cultivait désormais des idées et des sentiments que l'on associera très rapidement au gauchisme⁶⁷. Et Alain Peyrefitte rapporte notamment que le Général fut très sévère envers ses ministres qui prirent immédiatement le parti du compromis et du dialogue avec les étudiants, alors qu'il était plutôt incliné envers une solution musclée pour en finir avec les événements. Pour de Gaulle, il s'agissait clairement d'une «émeute insurrectionnelle»⁶⁸ même s'il confessait ne pas comprendre ce que représentaient ceux qu'il appelait lui aussi les «hippies». De Gaulle envisageait une solution militaire, si nécessaire, en précisant à Peyrefitte que «*si ça ne suffit pas, vous tirez dans les jambes*»⁶⁹. Mai 68 représentait pour Maurice Druon, une figure majeure de la France conservatrice, le surgissement dans la cité d'une pulsion nihiliste, anarchique, entretenue par l'intelligence universitaire et dénonçait «*les philosophies les plus subtiles, les plus avancées, les plus compliquées, [qui] finissent par se réduire, sur le terrain social, à un mot d'ordre aussi simple que «démolir pour reconstruire»*»⁷⁰. Il y aurait là un nihilisme antérieur à toutes ses rationalisations théoriques. Druon opposait à la révolte une fin de non-recevoir :

⁶⁶ Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Climats, 2002, p.431-483.

⁶⁷ Jacques Foccard, *Journal de l'Élysée. Le Général en Mai*, Paris, Fayard-Jeune Afrique, 1998. Sur la question, on lira aussi avec grand profit J.-R. Tournoux, *Le mois de mai du Général*, Paris, Plon, 1969, ainsi que les propos rapportés par Alain Peyrefitte dans *C'était de Gaulle*, Paris, Gallimard, 2002, p.1593-1766.

⁶⁸ Alain Peyrefitte dans *C'était de Gaulle*, Paris, Gallimard, 2002, p.1679.

⁶⁹ Alain Peyrefitte dans *C'était de Gaulle*, Paris, Gallimard, 2002, p.1693.

⁷⁰ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.70.

Le progrès ne se recherche pas dans la mort. Le progrès s'accomplit à partir de ce que l'on a, par défense et meilleure organisation de la vie. Détruire le créé, ce qui paraît le dessin de cette agitation anarchisante, suppose la folle vanité de croire que l'homme, d'un jour à l'autre, peut se faire son propre démiurge. L'homme n'est pas le créateur de la vie; il en est l'administrateur. L'homme est améliorable, mais certainement pas par le suicide⁷¹.

Georges Pompidou, dans *Le nœud gordien*, ira aussi en ce sens avec encore plus de sévérité⁷². Chez les insurgés, Pompidou ne reconnaîtra rien d'autre qu'une fureur destructrice que la «sociologie» permettait de théoriser en y donnant une apparence de raison.

Ne croyant à rien, dégagés de tous les liens traditionnels, ayant renié Dieu, la famille, la patrie, la morale, feignant d'avoir une conscience de classe tout en sachant parfaitement qu'ils n'étaient pas des travailleurs, encore moins des prolétaires, mais des désoccupés sans vocation et par suite sans espoir, ils ne pouvaient que se tourner vers la négation, le refus, la destruction⁷³.

Druon reprendra une même idée : «*ce ne sont pas des malheureux qui ont élevé des barricades ; ce sont des insatisfaits*»⁷⁴. Il précisait aussi : «*jamais jeunesse ne fut plus libre et jamais ne se plaignit si fort d'être opprimée*»⁷⁵. Pompidou ne masquait aucunement son mépris des contestataires lorsqu'il parlait des «*meneurs gras et bien nourris*» et d'un «*certain nombre de jeunes filles du monde qui dénouaient précipitamment les chignons d'Alexandre et revêtaient des blue-jeans crasseux pour aller jouer aux barricades*»⁷⁶. Il ne fallait pourtant pas tourner cette révolte au ridicule, dans la mesure où, selon Pompidou, elle était symptomatique d'une «*sorte d'ébranlement intérieur*», qui correspondrait à la

⁷¹ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.71.

⁷² Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.21-39.

⁷³ Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.27-28.

⁷⁴ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.78.

⁷⁵ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.81.

⁷⁶ Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.28.

«mise en cause [de la civilisation]»⁷⁷. Maurice Druon saisira cet état d'esprit «destructeur» très finement. «Jamais on ne vit héritiers si avides, si pressés de saisir l'héritage. Et pour en quoi faire? Pour le piétiner, pour l'incendier». Druon, encore une fois, résumera le tout dans un propos surplombant les mouvements contestataires à la grandeur de l'Occident: «les motifs proclamés de ces soulèvements variaient à l'extrême selon les lieux, mais partout, la révolte éclatait dans les capitales pour y attaquer un même ennemi: le pouvoir établi. Nous le savions»⁷⁸. Mai 68 n'appartenait pas à la France mais à toute la civilisation occidentale: «le seul privilège de la France, dans ce vaste malaise juvénile, aura été d'en révéler, exemplairement, la gravité»⁷⁹.

À l'époque, on se demandait aussi si le «communisme international», ses organisateurs et ses militants, n'avait pas son rôle à jouer dans les événements qui se déroulaient partout en Occident. Dans ses *Mémoires*, Michel Debré, une des figures les plus éminentes du régime gaulliste, revient sur son état d'esprit au moment des événements: «malgré ce qu'on me dit, je ne peux croire qu'il n'y a pas derrière ces agitations une manipulation politique, c'est-à-dire une volonté de certains groupes ou groupuscules d'affaiblir le gouvernement et l'État»⁸⁰. Richard Nixon aussi croyait voir la trace des communistes derrière les manifestations de la jeunesse contre la guerre du Vietnam. On sait aujourd'hui qu'une telle explication des événements ne tenait pas véritablement la route et qu'elle situait abusivement la contestation dans le schème classique de l'anticommunisme avec son attention portée à ce qu'il croyait être des techniques de subversion⁸¹. Mais les hommes d'État amenés à faire face aux événements, à travers leur référence au communisme, avaient bien deviné un certain climat de subversion qui s'était installé dans

⁷⁷ Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p. 36.

⁷⁸ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.80, 74.

⁷⁹ Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p. 77.

⁸⁰ Michel Debré, *Mémoires : gouverner autrement*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 204.

⁸¹ Dans *La France aux ordres d'un cadavre*, paru en 2000, aux Éditions du Rocher, Maurice Druon demeurait néanmoins accroché à cette hypothèse, à tout le moins, il se refusait à la révoquer clairement.

les milieux intellectuels depuis les lendemains de la deuxième guerre et qui faisait de la Révolution l'alpha et l'oméga de la réflexion intellectuelle. Si le Parti communiste n'était pas coupable – il sera lui-même débordé par le gauchisme qui réanimera sur sa gauche l'utopie révolutionnaire - c'est néanmoins à partir de la matrice philosophique de la gauche radicale que le progressisme entreprendra sa réinvention stratégique à travers la mise en place d'une hypercritique de la civilisation occidentale, où les sciences sociales et leur idéologisation jouèrent un rôle très important, dans la mesure où elles institutionnalisèrent un procès perpétuel de l'ordre établi dont il fallait désormais observer les défauts au miroir grossissant, comme le soulignera Georges Pompidou en parlant de la sociologie et des sciences connexes comme porteuses «*d'enseignements particulièrement destructeurs*»⁸². Druon reprenait le même constat :

Qu'enseignent les maîtres [de la sociologie] du haut des chaires qu'ils n'occupent que quelques heures par semaine et où ils sont installés comme des seigneurs dans un fief ? Les faiblesses, les imperfections, les vices de la société qui les a nantis de ce fief. L'étude de la sociologie passe forcément par l'étude des révolutions modernes et de leurs doctrinaires. C'est la partie la plus séduisante pour la jeunesse que son intransigeance porte vers les théories et les solutions extrêmes. La graine qu'on sème là, sur un terrain mal préparé, est propre à faire lever toutes les utopies, et les propagandistes de la subversion ont beau jeu d'y faire moisson d'adeptes. Sont-ce des docteurs en sociologie, qu'on fabrique à Nanterre, ou des brevetés en anarchie?⁸³.

La sociologie et plus généralement, l'université massifiée, offraient donc un milieu où un certain malaise de civilisation pouvait déboucher sur le plan stratégique, dans un mouvement paradoxal qui permettait de l'institutionnaliser tout en le radicalisant⁸⁴. Pour la droite, les grands coupables étaient trouvés: les professeurs qui disposaient, avec la massification de l'éducation, d'un laboratoire vivant pour tester leurs théories contestataires

⁸² Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.22

⁸³ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.97-98

⁸⁴ Pierre Grémion, *Modernisation et progressisme*, Paris, Éditions Esprit, 2005 ; Pierre Grémion, «Les sociologues et Mai 68. Notes de recherche», *Le Débat*, no 149, mars-avril 2008, p.20-36.

et convaincre une classe d'âge au grand complet de se révolter contre la société. Maurice Druon, accueillait les événements de 68 sans aucune sympathie et incriminait lui aussi le climat subversif, contestataire, des universités. Druon y allait d'une dénonciation sans concession de la contestation étudiante entretenue et radicalisée par le détournement de la fonction cléricale.

C'est toujours dans les universités, depuis deux siècles, que s'allument en Europe les incendies révolutionnaires. Parce que c'est là que se trouvent, rassemblées, le plus de cervelles perméables aux idées prétendues neuves et aux utopies généreuses, le plus de bras adolescents impatients de s'affirmer adultes⁸⁵.

La France serait victime d'une intoxication idéologique: «*la maladie est mentale*»⁸⁶. Druon n'hésitera pas à se transformer en procureur d'un corps professoral supposément militant :

[L]'action menée par une fraction du corps enseignant constitue un véritable abus du pouvoir moral sur les élèves, en même temps qu'une véritable rupture du contrat qui lie ces universitaires à un État dont la doctrine veut que l'enseignement soit apolitique. Des enseignants usent impunément de leurs fonctions pour attirer l'enfance dans un combat dont elle est incapable d'apprécier les motifs et la portée. [...] On s'indignait, au XIXe siècle, de ce que le patronat attelât des enfants de douze ans aux métiers Jacquard. Il n'est pas moins scandaleux d'atteler aujourd'hui des enfants aux métiers à tisser la révolution permanente, et de leur faire effectuer les tâches subalternes de l'anarchie⁸⁷.

Pour Druon, les nouvelles générations semblaient porteuses de revendications et de critiques radicalement contradictoires avec une certaine continuité institutionnelle et culturelle des sociétés occidentales. Le même constat était fait aux États-Unis. Pour Richard Nixon et ses conseillers, les révoltes auraient été générées par un climat idéologique qui

⁸⁵ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.63.

⁸⁶ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.73.

⁸⁷ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.101, 102.

incitait à la transgression de l'autorité, à la disqualification des institutions traditionnelles. Dans une société où les élites et l'intelligentsia n'affichaient plus aucun respect pour les valeurs traditionnellement encastrées dans les institutions, il ne faudrait pas se surprendre que les revendications insatisfaites de certaines couches de la population se métamorphosent en révoltes⁸⁸. Chose certaine, partisans comme détracteurs de Mai 68 reconnaissaient à ce moment l'importance de sa dimension idéologique. On le sait, d'ailleurs, la fin des années 1960 et le début des années 1970 a confirmé le rôle indéniable de la théorie radicale dans le renouvellement de la gauche contestataire, la réputation d'un philosophe comme Herbert Marcuse, présenté comme l'inspirateur ou sinon le théoricien de la nouvelle révolution en étant un bon exemple.

Ce dont plusieurs avaient le pressentiment, c'était bien du rejaillissement dans le domaine public du vieux fond utopiste du marxisme, qu'ils assimilaient sans bienveillance à une forme de nihilisme actif. Mais l'effroi devant le climat révolutionnaire des années soixante ne fut pas seulement le fait d'une élite politique qui se voyait contestée dans son rôle de gardienne d'un monde et des classes populaires qui seraient trop imprégnées d'un conservatisme culturel et social imperméable à la contre-culture⁸⁹. La droite conservatrice n'avait certainement pas le monopole de la malveillance. Chez plusieurs intellectuels libéraux qui affichaient alors une bienveillance critique envers un certain réformisme social, les événements de Mai suscitèrent une réaction d'effroi. Ils devinèrent qu'au-delà de l'agitation étudiante, au-delà des barricades et des manifestations, une dynamique idéologique se déclenchait qui ne serait pas sans conséquences profondes pour la civilisation occidentale, les valeurs qui l'animent et les institutions qui l'incarnent. Ce sera notamment le cas de Raymond Aron. Pourtant, on le sait, de mai 68, Raymond Aron dira

⁸⁸ Richard Nixon, «What Has Happened to America», dans Richard Nixon, *Speeches, Writings, Documents*, New Haven, Princeton University Press, 2008, p.121-127 ; Rick Perlstein, *Nixonland*, New York, Scribner, 2008.

⁸⁹ Sur la critique populaire des sixties, on consultera notamment Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Climats, 2002, p.431-483.

d'abord qu'il s'agit d'un «psychodrame», d'une «révolution introuvable» qui relèverait davantage du carnaval étudiant que de l'entreprise de subversion véritable. La France s'ennuie, écrivait Beuve-Méry dans *Le Monde* le 15 mars 1968. Elle s'amuse, tendait maintenant à répondre Aron. Sans les communistes en lutte pour la prise du pouvoir, comment pouvait-on sérieusement parler de Révolution? Jusqu'où pouvait aller «*la récupération libérale des revendications libertaires*», se questionnait Aron, sans nécessairement révoquer à ce moment tout l'apport critique de la «*nouvelle gauche*», qu'il souhaitait capable de revitaliser de l'intérieur les sociétés libérales⁹⁰. Mais Aron, au fil d'une décennie qui le conduira à la rédaction de son *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, transformera progressivement son jugement sur les événements de Mai 68 pour y reconnaître le signe d'une transformation en profondeur des sociétés occidentales et – surtout – une nouvelle image de la révolution, de moins en moins introuvable. Dès 1969, Aron reprenait son analyse des événements pour exprimer son malaise devant la mise en scène d'une nouvelle gauche appelée à ouvrir un nouveau chapitre dans l'histoire du progressisme. Aron reconnaissait d'ailleurs la dimension culturelle de la dynamique idéologique des années soixante-dix en disant des convulsions des sociétés occidentales qu'elles étaient le fait de «*troubles moraux plus encore que sociaux*»⁹¹. Non seulement disait-il avoir ressenti une «*indignation*» «*dépass[ant] toutes les indignations éprouvées dans [son] existence*»⁹² mais il avouait être blessé devant «*la négation radicale de la patrie, le nom de Che Guevara substitué à celui d'un héros de la Résistance*»⁹³. «*Négation radicale de la patrie*»: la formule qui n'est pas sans trancher avec la prose traditionnellement sobre d'Aron entre au cœur de la sensibilité conservatrice qui se diffusera à partir de ces années. Dès ce moment, Aron faisait un rappel qu'il placera au centre de ses derniers travaux, ceux de la fin des années 1970 et du début des années 1980.

⁹⁰ Raymond Aron, «Liberté, libérale ou libertaire», dans Keba M'Baye, *La liberté et l'ordre social*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969, p.109.

⁹¹ Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p.147.

⁹² Raymond Aron, *La Révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1968, p.26.

⁹³ Raymond Aron, *La Révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1968, p.152.

«L'ordre libéral, on l'oublie trop souvent, repose sur le respect de la loi et des autorités respectables». Aron avouait alors sa crainte non pas d'un bouleversement révolutionnaire que d'une «décomposition diffuse de l'ordre libéral» ainsi que la compromission «de certaines valeurs précaires et précieuses, plus faciles à détruire qu'à reconstituer»⁹⁴. Quelques années plus tard, dans son *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Raymond Aron radicalisera son jugement sur l'événement en reconnaissant que les institutions mises en procès par la génération 68 entraient effectivement en déliquescence. Il empruntait même à Malraux sa formule, quitte à en atténuer la portée: Mai 68 aurait représenté une crise de civilisation. «L'effondrement de l'autorité n'est-elle pas la vraie et seule «crise de civilisation»»⁹⁵. D'ailleurs, le titre de l'ouvrage ne manquait pas de dévoiler le sentiment d'Aron: l'Europe serait entraînée sur la pente de la décadence.

Cette analyse, Aron n'était certainement pas le seul à la faire. Sa figure, aussi imposante soit elle, ne doit pas occulter le fait qu'on aura assisté, à partir des années soixante-dix, à un foisonnement intellectuel qui mènera à une rénovation généralisée du conservatisme occidental. À l'école du libéralisme aronien se développera un néoconservatisme à la française. On l'oublie souvent mais à sa droite, notamment dans les pages de la revue *Contrepoint*, se développait une sociologie très critique de la contre-culture. Plus tard, cette sensibilité migrera vers la revue *Commentaires*, qui était toutefois moins conservatrice et plus libérale. Selon la sociologie conservatrice, les sociétés occidentales allaient progressivement intérioriser la critique du radicalisme et se reconnaître dans le portrait déformant qu'en faisaient ses adversaires les plus résolus. Elle critiquera «l'inversion du consensus» dans les sociétés occidentales, symptôme selon elle d'une «intoxication» de la culture par la philosophie progressiste que les institutions avaient traditionnellement pour fonction de refouler loin de l'espace du pensable, dans les

⁹⁴ Raymond Aron, «Liberté, libérale ou libertaire», dans Keba M'Baye, *La liberté et l'ordre social*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969, p.110.

⁹⁵ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p.420.

domaines de l'existence où la psychanalyse aura l'idée de s'aventurer sans nécessairement savoir qu'elle y trouverait des pulsions qui, mises en philosophie, transformeraient la société en dissociété. Dans un essai critique sur l'héritage de Mai 68, le philosophe Raymond Ruyer croyait noter avec une certaine violence de langage qu'une inversion généralisée de la culture mettait en danger les institutions nécessaires au maintien de l'ordre social.

Aussi, ils prennent les devants. Ils dénoncent les Pouvoirs et les Polices, leurs «entreprises fascistes», leurs Tribunaux, en essayant d'intimider le Pouvoir, la Police, la Justice, et en s'essayant majestueusement sur les bancs d'un Contre-Pouvoir, celui de l'idéologie dominante, c'est-à-dire de l'idéologie de la subversion⁹⁶.

Ruyer associait la «subversion» aux «sectateurs des nouvelles églises, marxiste, ou écologiste, ou antipsychiatrique», manière comme une autre de viser la gauche idéologique qui avait fait le pari d'une critique radicale de la culture⁹⁷. Et comme Georges Pompidou accusait la sociologie d'encourager à la subversion, Ruyer accusait les «sciences humaines, presque toujours contaminées d'idéologie»⁹⁸. Les intellectuels étaient ciblés et accusés d'entretenir un climat de terreur idéologique:

L'intimidation est aujourd'hui presque entièrement le fait du Contre-Pouvoir, du Nouveau Pouvoir culturaliste. Des clercs de tous ordres ont pris la place des Prêtres professionnels, déficients. Ils dogmatisent, ils jugent, ils monopolisent la propagande politico-culturelle [...]⁹⁹.

Jacques Ellul, quant à lui, dans un ouvrage choc, *Trahison de l'Occident*, s'en prenait aux intellectuels qui depuis leurs premières armes dans l'anticolonialisme, avaient

⁹⁶ Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979, p.9.

⁹⁷ Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979, p.31.

⁹⁸ Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979, p.30.

⁹⁹ Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979, p.10.

cultivé une hypercritique de l'Occident au point d'affaiblir ses défenses et de l'amener à aimer tout ce qui entrerait en contradiction avec lui en inversant les codes de la légitimité politique pour chercher à la recomposer à partir des marges identitaires. Ellul, lui aussi, en faisait porter la responsabilité au progressisme. « *De [sa culpabilité historique] l'homme occidental commence à être bien convaincu. Et du moins dans la Gauche, du moins parmi les intellectuels, parmi les spirituels, naît de cette «prise de conscience» un puissant sentiment de culpabilité, un remords affreux* ». Ellul devinait la conséquence d'un tel sentiment, d'une telle posture: « *nous devenons les iconoclastes de tout ce qui fut l'Occident. Tout fut mauvais, et il faut tout détruire* »¹⁰⁰. Pour Ellul, la jeunesse contestataire pouvait être présentée comme une génération de «nouveaux possédés» envoutée par une nouvelle religion politique¹⁰¹. Ellul ouvrait une piste qui sera souvent suivie par les enquêteurs intéressés au déclin de l'Occident: la responsabilité dans cette entreprise des «intellectuels de gauche» et des idées qu'ils mettent en circulation. Les sociétés occidentales, à tout le moins, leurs institutions culturelles et politiques, allaient s'ouvrir à ceux qui voudraient les transformer radicalement. Dans *Comment les démocraties finissent?*, Jean-François Revel faisait ainsi le procès de la dynamique idéologique dans laquelle s'était installée la démocratie occidentale en cultivant exagérément son sens du remords, ce qui l'entraînait à plaider coupable devant les procureurs lui reprochant son imperfection¹⁰². Certains déploieront cette critique sur le registre d'un procès de la décadence, comme le suggérera clairement Julien Freund, dans ses écrits tardifs, en en recensant les signes les plus visibles.

Il y a, malgré une énergie apparente, comme un affadissement de la volonté des populations de l'Europe. Cet amollissement se manifeste dans les domaines les plus divers, par exemple la facilité avec laquelle les Européens acceptent de se culpabiliser, ou bien l'abandon à une jouissance immédiate et capricieuse, ou bien le

¹⁰⁰ Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*, Paris, Calmann-Levy, 1975, p.15.

¹⁰¹ Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

¹⁰² Jean-François Revel, *Comment les démocraties finissent*, Paris, Grasset, 1983, p.16.

renoncement à certains emplois qu'on abandonne aux travailleurs immigrés, ou encore les justifications d'une violence terroriste, quand certains intellectuels ne l'approuvent pas directement. Les Européens seraient-ils même encore capables de mener une guerre¹⁰³?

Il ne sert à rien, pour l'instant, d'allonger cette liste de penseurs qui ont, on le constate, cru faire le même constat: l'Occident, en portant crédit à ses détracteurs les plus résolus, les plus féroces, serait entré dans une spirale régressive. C'est son principe de légitimité qui se serait intimement fracturé.

Le néoconservatisme tardif d'Aron, et plus généralement la sociologie conservatrice qui l'accompagnera sur sa droite, n'est pas sans rappeler, d'un certain point de vue, le néoconservatisme américain de première génération, celui de Irving Kristol, qui le définissait comme une réappropriation militante du libéralisme occidental et de son arrière-fond culturel devant une révolution idéologique qui se définissait contre la civilisation occidentale¹⁰⁴.

We are dealing here with something that is not just another dissenting movement, not another stylistic revolution accomplished by a new and younger avant-garde, but with a movement that sees itself against culture. It emerged out of an avowed hostility to "culture" itself – and this on the part of intellectuals, professors, and artists¹⁰⁵.

Daniel Bell formulera cette thèse sur un autre registre lorsqu'il se questionnera sur les contradictions culturelles du capitalisme, en se demandant si le capitalisme pouvait survivre à l'épuisement de son arrière-fond culturel et moral¹⁰⁶. Ce thème, celui de «l'inversion» ou du renversement des valeurs sera désormais au centre de la sociologie

¹⁰³ Julien Freund, *La fin de la renaissance*, Paris, PUF, 1980, p.5, 7.

¹⁰⁴ Gwendal Chaton, «Désaccord parfait. Le contrepoint libéral dans la configuration intellectuelle des années 1970», à paraître.

¹⁰⁵ Irving Kristol, *Neoconservatism, The Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, p.137.

¹⁰⁶ Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.

conservatrice qui se questionnera de plus en plus sur les conditions culturelles nécessaires à la préservation d'une société libérale ordonnée. Cette inversion du principe de légitimité investi dans les institutions entraînerait les sociétés occidentales à se mirer dans l'idéal d'une société transparente, enfin autonome, qui agirait à titre de miroir grossissant des défauts de l'Occident réel, au point où celui-ci ne trouverait plus de bonnes raisons de répondre aux nombreux procureurs qui instruiraient son procès.

4. La démocratie contre elle-même ou l'histoire naturelle de l'égalité : le retour à Tocqueville

Si, comme nous le verrons plus loin, ce diagnostic plus que sévère sur les années 1968 s'approfondira dans la pensée américaine, en France, cette sociologie critique envers les transformations associées à Mai 68 ne traversera pas le mur des années 1980. La critique de la dynamique soixante-huitarde se transformera. Là où on avait bien mal reçu les sixties, on passera de la «contre-révolution», si l'on peut dire, à la résignation, devant une dynamique idéologique que l'on assimilera à un mouvement historique incontrôlable¹⁰⁷. Mais les constats enregistrés dès cette époque n'en demeuraient pas moins pour la plupart contenus dans la culture, visibles dans l'espace public. Ils demeuraient disponibles pour ceux qui voudraient les reprendre dans une posture moins condamnatrice. C'est une autre école qui prendra le relais de la critique de Mai 68 et de ses effets. En fait, la plupart des constats critiques envers les radical sixties migrèrent de la droite conservatrice vers une forme de sociologie néoconservatrice de gauche les situant toutefois dans une perspective moins combattante qu'accommodante envers une dynamique idéologique que l'on situera de plus en plus fréquemment dans le cadre d'une histoire générale de l'évolution démocratique. Le conservatisme de combat cèdera le pas au libéralisme sceptique. En fait, ils furent pour la plupart récupérés à partir des années 1980,

¹⁰⁷ Aron parlait d'ailleurs à cet effet de «*l'illusion de la nécessité historique*». Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1948.

mais pour s'investir dans une sociologie historique et politique, qui proposait un nouveau cadre général d'explication de la métamorphose des sociétés occidentales, en centrant l'analyse sur les transformations de la dynamique démocratique, telle que l'aurait d'abord analysée Alexis de Tocqueville. Car c'est bien par ce que Pierre Manent a nommé un «*mouvement de redécouverte de la pensée de Tocqueville*» que la sociologie et la philosophie politique françaises ont entrepris un retour critique sur le vingtième siècle et ses nombreux visages¹⁰⁸. C'est en réintégrant les constats critiques envers Mai 68 dans une histoire naturelle de la démocratie que la sociologie française, notamment, s'est questionnée sur les radical sixties en les assimilant, somme toute, à une radicalisation du processus démocratique qui serait au cœur de la modernité.

On le sait, pour Tocqueville, la démocratie était moins un régime politique qu'une dynamique sociale. Certes, disait Tocqueville, la dynamique de l'égalitarisme permettrait de flexibiliser les rapports sociaux, de déconstruire certaines hiérarchies illégitimes, mais elle risquait aussi d'acclimater les sociétés qu'elle convertissait à un malheureux climat de servitude. À la figure du tyran se substituerait celle du tuteur: l'asservissement serait plus doux, mais la conséquence serait la même. La démocratie risquerait d'apprendre aux hommes à ne plus aimer la liberté¹⁰⁹. On connaît sa prophétie sur les temps démocratiques, contenue dans les dernières pages de son ouvrage *De la démocratie en Amérique*.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la

¹⁰⁸ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie moderne*, Paris, Gallimard, 1993, p.III; Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p.305-284.

¹⁰⁹ Sur Tocqueville, on consultera Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1993, Daniel Jacques, *Tocqueville et la modernité - La question de l'individualité dans la démocratie en Amérique*, Montréal, Boréal, 1995, Raymond Boudon, *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2005. André Jardin, *Tocqueville, 1805-1859*, Paris, Hachette, 2004. On lira aussi Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau toquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, 2004.

destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-la s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre¹¹⁰?

Tocqueville permettrait de penser les deux visages de la démocratie, sa face éclairée, sa face sombre. Tocqueville avait les vertus d'une potion désaoûlante. Ceux qui traversaient son œuvre apprenaient les vertus d'un libéralisme sceptique envers les promesses du politique et plus encore, envers celles de l'égalité, qu'il fallait désormais apprendre à contenir, sans la nier, sans basculer dans la réaction. Tocqueville était un observateur contemporain des premiers moments de la dynamique égalitaire moderne (ou si on préfère, de sa première accélération), ceux qui le relisaient entendaient refaire le parcours d'un siècle ou deux pour comprendre comment le long dix-neuvième siècle puis le cours vingtième siècle n'en faisaient qu'un, accroché à la transformation du politique en laboratoire où tester les utopies nouvelles, censées accoucher de l'homme nouveau et de la société garante de son perpétuel épanouissement. Il fallait désormais prendre les mauvais présages de Tocqueville au sérieux et croire que la démocratie sans limites pouvait sécréter une passion mortifère, le démocratism, forme extrême d'une passion égalitaire dégénérée. Pour cela, le libéralisme français sera un libéralisme déprimé, plus défensif qu'offensif,

¹¹⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981, p.385.

ironisant sur l'époque sans pour autant chercher à la renverser¹¹¹, qui reformulera ainsi la mise en garde toquevillienne: se pourrait-il que la démocratie se retourne contre elle-même? Se pourrait-il que le démocratisme ait enclenché une nouvelle dynamique historique qui diffuserait le virus d'un égalitarisme morbide dévorant les fondements de l'ordre social? Revenant sur Mai 68, l'historien et sociologue Alain Besançon fournira une interprétation tout à fait toquevillienne:

[L]e fait déterminant est la chute de l'autorité. Principalement de l'autorité qui s'exerce de personne à personne. Celle du professeur sur l'élève, du patron sur l'employé, du médecin sur le malade, de l'évêque sur le prêtre, du mari sur la femme, du père sur l'enfant. [...] La démocratie cantonnée jusque-là dans l'ordre politique déborde et s'étend à toutes les relations qui structuraient la société par le principe d'autorité.

Mai 68 aurait hérité de la dynamique égalitaire de la Révolution française et l'aurait actualisé en démocratisant l'ensemble des relations sociales. Besançon dira de mai 68 qu'il s'agit certainement de «*l'événement le plus important depuis la Révolution américaine et française*»¹¹². La démocratie providentielle, comme l'écrira Dominique Schnapper en reprenant ce constat, étendrait son empire sans qu'il ne soit sérieusement envisagé de le contenir, encore moins de reprendre contre elle le terrain perdu.

La démocratie providentielle tend à refuser toutes les limites. L'inclusion politique devrait s'étendre toujours plus largement; l'aspiration à une vie plus longue et à des conditions de vie meilleures ne devrait pas connaître de bornes ni la reconnaissance publique de la dignité des individus et des groupes. [...]. Qu'il s'agisse des droits

¹¹¹ Nous le distinguerons d'un libéralisme exalté, moderniste, utopiste même, reconnaissable dans une tradition qui mène de Frédéric Bastiat jusqu'à Pascal Salin. Robert Leroux, *Lire Bastiat*, Paris, Hermann, 2008; Pascal Salin, *Libéralisme*, Paris, Odile Jacob, 2000. Sur la question, je me permets de référer à Mathieu Bock-Côté, «Le malaise libéral de la droite française», *Revue canadienne de science politique*, vol.42, no4, 2009, 1046-1051.

¹¹² Alain Besançon, «Souvenirs et réflexions sur mai 68», *Commentaires*, no122, été 2008, p.516, 519.

politiques ou des droits au bien-être matériel et moral, l'utopie démocratique entretient des aspirations qui ne peuvent être pleinement satisfaites¹¹³.

C'est aussi dans cette perspective que François Furet écrira, au moment de conclure *Le passé d'une illusion* en disant que «*la démocratie fabrique par sa seule existence le besoin d'un monde postérieur à la bourgeoisie et au Capital, où pourrait s'épanouir une véritable communauté humaine. [...] La fin du monde soviétique ne change rien à la demande démocratique d'une autre société*»¹¹⁴. L'utopisme serait consubstantiel à l'existence moderne et toujours le besoin d'un autre monde possible surgirait des profondeurs de la société. Le principe démocratique déborderait toujours les institutions démocratiques, et les prendrait en défaut. Si on suit le raisonnement de Furet, la démocratie libérale, parce qu'elle ne se situerait pas sur le registre de l'utopie d'une «*véritable communauté humaine*», trahirait secrètement l'idéal démocratique, elle serait constituée sur une faille idéologique et existentielle par laquelle surgirait régulièrement et nécessairement le désir d'une «*autre société*», tenant la promesse de l'égalité réelle. On ne sait trop si cette description convient pour la démocratie libérale, elle est certainement adéquate pour définir le socialisme, qui avant d'être une théorie scientifique, correspond d'abord à une aspiration existentielle à une société pleinement réconciliée avec l'idéal de la transparence égalitaire, qui promettait de s'incarner au siècle dernier dans la figure de la société sans classes à laquelle a succédé la figure de la pleine reconnaissance de tous par tous.

Ce «retour à Tocqueville» consacrait donc une migration théorique. De l'ardeur au dépit, de la contre-révolution à la résignation, c'est une nouvelle posture qui se déploie par rapport à la grande transformation enclenchée dans les années 1960-1970. C'est Marcel Gauchet qui développera de la manière la plus systématique possible l'hypothèse d'un retournement de la démocratie contre elle-même, à travers une réflexion souvent reprise sur

¹¹³ Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002, p.263-264.

¹¹⁴ François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Fayard, 1995, p.809.

les droits de l'homme et leur prétention à reconstruire l'ensemble des interactions sociales. La sociologie de Gauchet est exemplaire d'un certain libéralisme sceptique à la française. En fait, c'est dans l'œuvre de Gauchet qu'on peut le plus aisément apercevoir le déploiement de ce néo-tocquevillisme à la française, qui représente certainement l'approche dominante aujourd'hui pour comprendre de manière critique la nature de la contestation soixante-huitarde. Comme il le rappelle,

[I]e génie de Tocqueville avait été de comprendre, dans les années 1830, que la démocratie, loin de se réduire à un régime selon les typologies anciennes, correspondait à un état social. [...] Il avait su identifier, grâce au laboratoire de la jeune République américaine, la force irrésistible de ce fait séminal capable d'engendrer un monde, «l'égalité de conditions»¹¹⁵.

C'est à cette lumière théorique qu'il analysera la crise des années 1960-1970. Marcel Gauchet reconnaît l'ampleur de la révolution idéologique des dernières décennies, lorsqu'il parle de la «réorientation [...] mystérieuse de la marche de nos sociétés à partir des années 1970»¹¹⁶. Il parle aussi de «la survenue d'une phase de la modernité manifestement différente des précédentes depuis les années 1970»¹¹⁷. Le point de départ est donc la crise des années 1960-1970. Et la référence à «nos sociétés» montre bien que Gauchet ne réserve pas son analyse à l'exemple français mais la fait porter sur l'ensemble des sociétés occidentales. Pour Gauchet, la dynamique idéologique des *radical sixties* compromettrait les conditions même de l'expérience démocratique.

Détraditionnalisation, desubordination, désincorporation, désinstitutionnalisation, désymbolisation: l'évident, sur deux ou trois décennies, a été massif et spectaculaire. À peu près plus rien ne subsiste de ce qui soutenait un lien de filiation explicite et vivant avec le passé, de ce qui portait les expressions d'une autorité à

¹¹⁵ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.36.

¹¹⁶ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.9.

¹¹⁷ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.13.

laquelle ses subordonnés pouvaient s'identifier, ou de ce qui prêtait sens à des appartenances pour les individus en leur permettant de s'y reconnaître¹¹⁸.

La question posée par Gauchet peut se formuler assez aisément: est-ce que la démocratie, en étendant son empire à l'ensemble des relations sociales, ne travaillerait pas à la liquéfaction de la matière historique qui a d'abord permis son déploiement? La démocratie radicalisée, pour ne pas dire tout simplement la démocratie radicale, entendue comme déploiement d'un égalitarisme social, culturel, identitaire, à l'ensemble des relations sociales ne rendrait-elle pas la collectivité méconnaissable, incapable de se reconnaître un certain destin, d'agir dans l'histoire, d'assurer la préservation de la société en tant que collectif historique, en tant que communauté politique? Pour les néo-tocquevilliens, la démocratie se contredirait en s'accomplissant, elle s'annihilerait en se radicalisant. Une égalité sans limites déstructurerait les sociétés occidentales en les évitant de leur substance historique pour les soumettre à l'idéalisme d'une transparence égalitaire contradictoire avec les exigences de la condition historique. Autrement dit, la démocratie se serait vidée de l'expérience historique occidentale pour s'emplier de la contre-culture qui en aura fait le procès systématique. Les droits de l'homme, revisités par la deuxième gauche et la sensibilité contestataire, seraient ceux d'un individu «*anti-autoritaire*», «*anti-institutionnel*», «*égotiste*» et «*hédoniste*»¹¹⁹. La figure de l'individu se substituerait à celle du citoyen. Alors que Tocqueville s'inquiétait d'une démocratie qui acclimaterait les sociétés humaines à une nouvelle tyrannie, Gauchet se demande quant à lui si les progrès de l'égalité, qu'on assimile aujourd'hui à la reconnaissance de la différence, n'entraînera pas fatalement l'épuisement de la société comme être-ensemble, comme totalité, et cela, en aggravant le sentiment d'une fragmentation de la collectivité s'accompagnant nécessairement d'une pesante impuissance politique. Gauchet constate qu'«*on en arrive ainsi à cette contradiction originale d'une société qui se sait incomparablement dans son*

¹¹⁸ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.3.

¹¹⁹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.V-VI.

détail sans se comprendre dans son ensemble. Au nom de la démocratie, elle tourne le dos à l'exigence démocratique suprême, celle de se gouverner soi-même»¹²⁰. La démocratie se retournerait contre elle-même en se figeant dans une définition expansionniste. «Pis, elle érode ses bases de fait au nom de ses fondements de droit»¹²¹. Gauchet ajoutera: «la démocratie des fondements est une démocratie sans consistance politique»¹²². Comme il l'écrit «le sol se dérobe en même temps que le mécanisme interne se dérègle»¹²³. Et encore, «la consécration des droits de chacun débouche sur la dépossession de tous. Un pas plus loin, [la démocratie] en arrive, sur sa lancée, à se retourner contre les communautés historiques où il lui revient de s'incarner»¹²⁴.

Mais si ce mouvement d'égalisation radicale des conditions sociales était contenu dans l'idée démocratique, on pouvait difficilement l'anticiper, apparemment, le mouvement de l'égalité agissant dans des profondeurs passant sous le sonar sociologique, à la manière d'une loi historique déployant ses effets avec ou sans la volonté des acteurs sociaux. Pourtant, l'idée démocratique se serait emballée, elle ne se serait pas reniée. Car «ce qu'il n'était pas possible d'apercevoir ou d'anticiper, c'est que, non contente d'oublier l'une de ses parties constitutives au profit d'une autre, la démocratie s'en prend dans l'opération au cadre qui lui prête effectivité. En plus de s'ignorer, elle se retourne contre elle-même». Après son triomphe, elle se déréaliserait.

¹²⁰ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p.174.

¹²¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.XII.

¹²² Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.XIII. Dominique Schnapper fait aussi ce constat d'une dépolitisation tendancielle de l'hyperdémocratie. C'est ce qu'écrit aussi Dominique Schnapper: «on peut se demander si la démocratie providentielle est susceptible de donner les moyens de régler les conflits entre les hommes au nom de la justice sociale d'une manière qui ne trahisse pas trop les valeurs dont se réclament les sociétés modernes et si elle est capable d'entretenir une véritable volonté politique». Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002, p.279.

¹²³ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.10.

¹²⁴ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.17. Pierre Manent reprendra cette problématique en parlant d'une horizontalisation du politique et de l'abolition du rapport nécessaire entre les gouvernants et les gouvernés. Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001. Pour cela, Manent écrira: «pour aimer bien la démocratie, il faut l'aimer modérément». Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, Paris, 1993, p.181.

D'un bout à l'autre, il s'agit d'une seule et même chose: de déchiffrer et de comprendre les déconcertants visages de la démocratie nouvelle qui s'installe, triomphante, exclusiviste, doctrinaire, autodestructrice. [...] Nous avons vu la démocratie l'emporter sans coup férir et sans même combattre sur un ennemi formidable contre lequel on la croyait mal armée. Nous l'avons vue rallier, au dedans, les contradicteurs qu'on pensait les plus réfractaires. Et nous l'avons vue, au milieu de cette victoire intellectuelle et morale totale, perdre ses couleurs, se vider de sa substance, s'oublier dans un activisme où elle se nie en voulant se parachever¹²⁵.

Pourtant, nous demeurerions dans une histoire interne de l'idée démocratique.

«Ce à quoi nous avons affaire, avec cette transformation globale, c'est à une étape nouvelle de la démocratie, dans l'acceptation la plus large dont la notion est susceptible. Tocqueville nous a appris à regarder l'état social, sous ce nom, au-delà du régime politique. On peut aller plus loin encore. Il n'est pas injustifié, on le verra, de lui faire désigner une forme d'ensemble de l'établissement humain-social. C'est cette forme qui change avec l'imprévisible changement de direction de l'histoire qui nous a emportés depuis un quart de siècle. Un changement qui correspond à un approfondissement de sa logique intime»¹²⁶.

Ainsi, le retournement de «la démocratie contre elle-même» correspondrait pourtant à sa logique intime. Vision fataliste, à tout le moins, vision tragique, Gauchet allant même jusqu'à parler d'une «*radicalisation fondamentaliste et universaliste de l'idée démocratique*»¹²⁷. Mais la démocratie se retournant contre elle-même ne serait pas pour autant une démocratie dévoyée. Il n'y a pas de postmodernité, soutiendra Gauchet, affirmant ainsi qu'il n'y aurait d'aucune manière une rupture dans le déploiement de l'égalité des conditions mais simplement l'extension d'un processus historique immaîtrisable que les hommes devraient accepter avec une certaine mélancolie, sans pour

¹²⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.I-II.

¹²⁶ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, X-XI.

¹²⁷ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, XVII.

autant entretenir l'illusion d'un détournement de l'histoire dans une direction neuve. Tout serait déjà écrit, et nul ne devrait entretenir d'illusions à propos d'un éventuel retour du mouvement de l'histoire. Le mouvement de l'égalité serait inéluctable. Cette loi de Tocqueville, on pourrait aussi l'appeler la loi de Gauchet. Et Gauchet nous prévient,

[c]ette adversité intime qui tenaille la démocratie et qui l'écarte d'elle-même est à comprendre comme une crise de croissance. Elle n'est provoquée par rien d'autre que par l'approfondissement de son essence et le développement de ses différentes dimensions¹²⁸.

5. Fin de l'histoire, fin des idéologies, fin du politique ?

Cette histoire néo-tocquevillienne de la démocratie relève d'une forme de sociologie historique surplombante et doit beaucoup à la philosophie de l'histoire comme méthode d'enquête sur le devenir des sociétés, une méthode qui a été critiquée dans la mesure où elle serait moins explicative qu'elle n'aurait tendance à rationaliser à outrance le mouvement historique¹²⁹. L'assimilation de la modernité à la démocratie et de cette dernière à un

¹²⁸ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie : la révolution moderne*, Paris, Paris, Gallimard, 2007, p.21.

¹²⁹ Il faut noter que cette assimilation de la modernité à la démocratie et de la démocratie à un mouvement d'expansion de l'égalitarisme n'est pas exclusive à la philosophie de Gauchet et rejoint la droite conservatrice américaine, même la droite réactionnaire, qui situe aussi l'histoire de la modernité dans cette perspective. On peut en trouver un bon exemple dans un récent ouvrage, par ailleurs de grande valeur, de James Kalb, *The Tyranny of Liberalism*, Wilmington, ISI Books, 2008. D'une certaine manière, la droite comme la gauche semblent évoluer dans un schème historique hégélien, dont ils ne savent se déprendre, comme l'a noté dès le milieu des années 1980 le politologue conservateur Paul Gottfried. Paul Gottfried, *The Search for Historical Meaning*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986. Cette vision de l'histoire serait tournée de telle manière qu'elle amènerait toujours la droite à consentir aux victoires de la gauche, dans la mesure où elle se laisserait intimider par le mythe d'un progrès qu'elle pourrait au mieux ralentir pour en atténuer éventuellement les effets. Steven F. Hayward en a récemment fait aussi la remarque dans un retour sur la droite américaine des années 1950, dont l'anticommunisme ne serait pas parvenu à se soustraire véritablement du schème historique hégélo-marxisant. En s'intéressant au personnage de Whittaker Chambers, Hayward note bien qu'une certaine droite a cru s'accommoder avec le mouvement historique alors qu'elle s'accommodait surtout avec la gauche. « *Chambers was of course a pessimist, noted for thinking he was joining the losing side of history. (One wonders what Chambers would have made of Ronald Reagan, let alone the fall of the Berlin Wall and the collapse of the Soviet Union.) His pessimism was rooted partly in*

mouvement de transformation intégrale des relations sociales sous le signe de l'égalitarisme n'était pas sans rappeler toutefois la structure plus générale des philosophies de l'histoire héritées du 19^{ème} siècle et plus particulièrement, du marxisme, qui en aura représenté le plein accomplissement comme science du devenir des sociétés. La théorie toquevillienne de la démocratie répond au moins partiellement à la sociologie de l'émancipation dans la mesure où les deux font du déploiement de l'égalitarisme la trame fondamentale de la modernité. On le devine, le rapprochement de Tocqueville et de Marx peut surprendre mais il mérite exploration d'autant plus que ces deux grandes figures de la pensée occidentale sont relativement contemporaines. Avec Marx, on apprenait à lire l'histoire humaine comme une dialectique aspirée par l'idéal d'une société abolissant l'hétéronomie des rapports sociaux pour qu'advienne l'utopie de la pure transparence égalitaire. Le grand mythe était celui de l'intersubjectivité des consciences, d'un monde délivré de l'hétéronomie, des institutions, de la distance entre le désir et le réel. Toutefois, on le sait, le marxisme a accouché de bien des désastres au vingtième siècle et par vagues, les intellectuels ont cherché à s'en éloigner¹³⁰. Ainsi, au moment de sortir du temple prolétarien, plusieurs hérétiques du marxisme ne renoncèrent pas nécessairement à l'interprétation de l'histoire sous le signe de l'égalitarisme démocratique: ils se contentèrent souvent de connoter négativement ce qu'ils connotaient auparavant positivement. Passés par l'école du marxisme réel, on aurait tendance à croire que plusieurs cherchèrent, désespérément ou non, une autre philosophie – ils conservèrent néanmoins la même théologie historique, et leur sociologie avait tous les traits d'une philosophie de l'histoire,

what he saw as the asymmetry of each side's moral strength: the Communists and the radical Left were determined and ruthless; the West was decadent and weak. But his pessimism was really informed by the fact that although he traded his Communism for Christianity, he never really shed his Marxist historicism. Ditto for James Burnham, also cited in Tanenhaus's narrative. This lingering fatalism represents a self-inflicted debilitation for conservatism. Neither Chambers nor the conservative movement as shaped by Buckley ever explicitly challenged the Left's idea of progress, or the terms in which the Left understood human advancement». Steven F. Hayward, «Reading Up on the Right», Claremont Review of Books, Volume X, Number 1, Winter 2009/10, p.16.

¹³⁰ Par exemple, Edgar Morin, *Autocritique*, Paris, Seuil, 1975.

celle de Tocqueville, qui relevait elle-aussi des philosophies de l'histoire héritée du dix-neuvième siècle, permettait encore une fois d'écrire l'histoire humaine à partir de la matrice égalitaire, mais cette fois, à la lumière du scepticisme libéral. Autrement dit, de Marx à Tocqueville, c'est toujours la même histoire de la modernité qui s'écrit, le paradis en moins. Une modernité traversée par une dynamique historique inéluctable, par le «fait démocratique», fait de l'histoire à partir duquel se recomposeraient nécessairement les sociétés occidentales. On l'a dit, en cela, l'histoire de la modernité, qu'elle soit positivement connotée, chez ceux qui demeurent accrochés à la mystique progressiste, ou négativement connotée, chez les pratiquants d'une sociologie néo-tocquevillienne, demeure une histoire naturelle à laquelle on accède par l'interprétation philosophique du devenir historique. Il s'agit d'une histoire où la démocratie se meut par elle-même sans que les acteurs ne soient autre chose que des instruments du destin. On pourrait parler d'une sortie en douceur du marxisme, qui formera sans qu'on ne l'avoue une synthèse avec le libéralisme de Tocqueville – qu'on pense à la doctrine bancale, mais pendant un temps populaire, des nouveaux philosophes qui crurent sauver la révolution d'un marxisme devenu «conservateur»¹³¹, celle d'un BHL en particulier. D'une certaine manière, ceux qui passèrent du maoïsme au droit-de-l'homme n'ont cessé de définir la politique comme une activité rédemptrice, faite pour régénérer l'humanité et la délivrer du mal social¹³². Certains y verront le signe d'un surinvestissement moral du politique en parlant du «moralisme des droits de l'homme».

¹³¹ Symptomatique de ce marxisme «conservateur» serait l'attachement à l'État et le traditionalisme culturel de l'électorat des grands partis communistes. Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, 1977. Paul Gottfried a aussi fait une remarque semblable en notant que les partis communistes européens ont perpétué jusqu'aux années 1980 une forme de conservatisme moral réfractaire envers l'individualisme libertaire qui allait finir par définir la postmodernité culturelle. Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, University of Missouri Press, 2005. Sur l'individualisme libertaire, nous ne pouvons que référer aux travaux désormais classiques de Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983 et de Ronald Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

¹³² Jean-Pierre Le Goff a lui noté cette hyperidéologisation de la politique chez ceux qui auront suivi le parcours du maoïsme jusqu'au droit-de-l'homme. Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, Éditions La Découverte, p.409-419.

Sans se perdre dans d'inutiles spéculations biographiques, on pourrait peut-être interpréter partiellement ce remplacement de la sociologie de Marx par celle de Tocqueville comme le récit d'une génération qui a cherché à comprendre son propre rapport à l'histoire, à partir de son adhésion précoce au marxisme, qui avait tous les traits d'une religion séculière, jusqu'à sa sortie du marxisme, sans pour autant consentir à déraiper à «droite»¹³³. Il suffit de penser ici à ceux qu'on a appelé les nouveaux philosophes, dont Bernard-Henri Lévy et André Glucksman étaient les figures dominantes. Une génération qui assimile son propre parcours à celui de toute une collectivité et qui lui prête peut-être ensuite ses états d'âme en s'imaginant l'expression de la conscience collective. Une génération peut-être victime de ses propres illusions et qui les considérant avec quelque gêne, décidera de les faire porter à l'ensemble de la société. Il fallait donc un récit pour expliquer ce parcours et celui d'une redécouverte tardive des droits et libertés, présentés depuis les premières heures du marxisme comme autant de garanties juridiques illusoires qui ne devraient pas faire écran sur une liberté pensée à l'aulne de l'émancipation. On racontera alors l'histoire d'une société avec le marxisme dans sa cabine de pilotage mais qui découvrant les charniers dont il se rendrait coupable, se convertit alors à la philosophie des droits de l'homme. Le socialisme réel conduirait au libéralisme des droits de l'homme, une étape après l'autre. C'était le propos de Marcel Gauchet lorsqu'il explique le surgissement du discours des droits de l'homme dans la société occidentale:

C'est dans ce contexte imprégné du problème totalitaire que l'on commence à discuter des droits de l'homme. Ils viennent de l'Est. Ils sortent des leçons de la dissidence. Ils procèdent de la stratégie de résistance dont le ramollissement du socialisme réel avait permis l'élaboration – en appeler des principes théoriques du régime contre sa pratique effective. En même temps, les droits de l'homme

¹³³ Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération : les années de rêve*, Paris, Seuil, 1987 ; Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération : les années de poudre*, Paris, Seuil, 1988 ; Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68 : l'héritage impossible*, Paris, La découverte, 1998 ; Peter Collier et David Horowitz, *Destructive Generation*, Free Press Paperback, 1996.

rencontrent à l'Ouest une sensibilité inédite. Ils parlent à l'esprit de révolte issu de 68, revenu de l'espérance révolutionnaire mais soucieux d'entretenir la flamme contestataire. Ils font espérer une solution à ses dilemmes. Ils promettent de concilier la radicalisation protestataire du mouvement social et le respect scrupuleux des libertés formelles. Le secret de leur fortune est dans leur ambiguïté: ils associent un ferment critique et un principe de protection. Ils conservent l'héritage de la démocratie libérale, ils revivifient même le sens de ses procédures et de ses garanties, tout en ouvrant sur une dynamique transformatrice¹³⁴.

Certes, la description du droit-de-l'hommisme comme une dynamique de transformation radicale de la société est exacte, pour peu qu'on voit comment la gauche postmarxiste l'a instrumentalisé pour mener la critique des pratiques sociales traditionnelles dans les sociétés occidentales. Mais assimiler cette redécouverte des libertés formelles à une révision du radicalisme sous le signe du libéralisme a ses limites. Il s'agit d'une histoire déformée par un certain biais générationnel, celui d'une cohorte qui a cru au socialisme et qui semble triste de ne plus y croire. Jacques Beauchemin a raison de dire que la critique marxiste fut prégnante jusqu'aux années de 1980 à condition de savoir qu'elle fut prégnante dans les milieux intellectuels seulement¹³⁵. Pourtant, les libéraux et les conservateurs n'ont pas attendu de lire Soljenitsyne pour défendre la démocratie libérale, et on pourrait aisément faire l'histoire du vingtième siècle comme celui d'une défense par les politiciens du cadre institutionnel des sociétés libres contre l'intelligentsia qui voulait le révoquer, que cette dernière penche à gauche ou à droite importe peu¹³⁶. Il suffit d'écrire l'histoire de la démocratie libérale non du point de vue des intellectuels mais de celui des hommes politiques qui se mobilisèrent pour la défendre contre le communisme intérieur et extérieur pour générer une toute autre perspective. À titre d'exemples, Margaret Thatcher et

¹³⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.V.

¹³⁵ Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Athéna Éditions, 2004, p.127.

¹³⁶ À titre d'exemple, pensons à la démocratie française d'avant la deuxième guerre mondiale, où la droite parlementaire, pratiquement sans intellectuels ni doctrinaires, devait se défendre contre la droite idéologique de l'Action française. Sur la question, on peut lire les mémoires de Paul Reynaud, *Mémoires 1 : venu de ma montagne*, Paris, Flammarion, 1960, et Paul Reynaud, *Mémoire 2 : Envers et contre tous*, Paris, Flammarion, 1963.

Ronald Reagan, pour nommer deux importantes figures sont ainsi systématiquement disqualifiées dans l'histoire officielle du dernier demi-siècle, à tout le moins lorsqu'elle est racontée dans une perspective progressiste¹³⁷.

Revenons à l'essentiel: dans la sociologie contemporaine, rabats joie et laudateurs de la modernisation sociale et culturelle communient à une même philosophie de l'histoire de l'égalité qui dépolitise l'avènement de la société contemporaine et la neutralise dans une herméneutique de la modernité assimilable à une histoire naturelle de la démocratie. On ne s'en surprendra pas nécessairement. Dans son maître ouvrage sur l'histoire de Mai 68, Jean-Pierre Le Goff l'a bien écrit: «*les années contestataires ont été ramenées à un simple moment charnière d'une modernisation sociale et culturelle suivant inéluctablement son cours et qui semble parvenue à son achèvement dans les années 1980*»¹³⁸. La démocratie serait le fait d'une histoire naturelle à observer avec des lunettes roses ou des lunettes noires. À la fois chez les héritiers de Tocqueville et de Marx, à la fois chez les libéraux et les néo-socialistes, la démocratie est d'abord vécue, puis pensée, comme un état de société, comme une civilisation en déploiement. Dans un cas comme dans l'autre, l'herméneutique de la modernité n'est jamais loin d'une théorisation de la fin des idéologies, qui auraient toutes capitulées devant le mouvement démocratique, soit d'une théorisation de la fin de l'histoire, annonçant la fin des contradictions politiques dans l'histoire humaine et leur prochaine conversion à une humanité administrée, pacifiée, appelée à une existence festive dans les jardins sociaux du mondialisme humanitaire. La fin des idéologies annonce une dépolitisation de l'existence sociale, et surtout, une neutralisation des polarisations idéologiques.

¹³⁷ John O'Sullivan, *The President, the Pope and the Prime Minister*, Washington, Regnery Publishing, 2006.

¹³⁸ Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68. L'héritage impossible*, Paris, La découverte, 1998, p.16.

C'était d'abord le constat de Daniel Bell qui dès les années 1950, pronostiquait la fin des idéologies et la technicisation inéluctable du débat politique, désormais ramené à une simple mécanique d'ajustement pour des sociétés entraînées dans un mouvement de complexification sans précédent¹³⁹. Évidemment, Bell n'annonçait pas la neutralisation intégrale du politique : il n'y voyait plus toutefois le principal domaine d'investissement existentiel dans des sociétés sécularisées qui seraient trop complexes pour se laisser aller au dévoiement idéologique. Cette thèse, sous une forme ou sous une autre, en viendra à dominer la sociologie libérale, qui participe elle-aussi au cadre plus vaste de la sociologie de la modernisation, et on a pu la reconnaître à la fois dans les travaux d'auteurs comme Michel Crozier, qui ont longtemps exercé une certaine hégémonie dans leur camp. Ce constat a été refait plus récemment par Francis Fukuyama, théoricien de la fin de l'histoire se réclamant explicitement de Hegel pour annoncer l'accouchement de la civilisation démocratique mondiale, dont parlait aussi Tocqueville. Pour Fukuyama, il n'y aurait plus de controverses idéologiques significatives dans nos sociétés, l'histoire arriverait à son terme, non parce qu'aucun événement ne pourrait plus survenir, mais bien parce que ceux-ci ne parviendraient plus à déprendre les sociétés humaines du paradigme d'un plein accomplissement de l'idéal démocratique. Pour Fukuyama, les grandes controverses idéologiques n'appartiendraient plus à l'avenir de la démocratie. En fait, le débat politique passerait désormais du registre du projet à celui de l'adaptation perpétuelle aux exigences de la civilisation libérale¹⁴⁰. Même Samuel Huntington, qu'on a souvent présenté, par une lecture trop rapide de ses thèses, comme l'antithèse de Fukuyama, sera à sa manière porteur de ce modèle, dans la mesure où le conflit qu'il pensait dévoiler à travers la mise en scène du choc des civilisations ne remettait aucunement en question la pacification idéologique relative des démocraties occidentales, ce qu'a très justement noté James Kurth,

¹³⁹ Daniel Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

¹⁴⁰ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.

d'ailleurs¹⁴¹. Un tel constat sera souvent repris même par ceux qui affirmaient s'en désoler et qui se mirent à croire à la légende d'un monde enfin achevé, où ce qui devait être su sur l'homme était su, où la négativité, pour emprunter le vocabulaire de Hegel, ne pourrait plus surgir demain. Pascal Bruckner parlait quant à lui d'une «mélancolie démocratique»¹⁴² pour parler d'une société dépolitisée, vidée de toute controverse existentielle, un tant soi peu significative pour ceux qui ne consentent pas à la dissolution technicienne. D'autres parlaient, comme Alain Minc, d'une «mondialisation heureuse», tout simplement, qui s'allierait avec toutes les ruses de l'histoire disponibles pour accoucher de la promesse libérale d'un univers prospère, aux libertés préservées, où le progrès social reposerait doublement sur le rôle de l'État et l'efficacité des marchés¹⁴³. Philippe Muray aura transposé cette philosophie dans la grande littérature française en décrivant l'avènement d'un monde «après l'histoire»¹⁴⁴ qu'il assimilait à une grande «festivocratie» planétaire. Sans faire l'inventaire de telles formules qui expriment toutes une même conviction, on fera néanmoins l'hypothèse que le règne du social-libéralisme pluraliste comme stade final de l'histoire humaine n'allait pas de soi.

Que le déploiement de l'égalitarisme soit assimilé à une histoire naturelle de la démocratie a été confirmé mot pour mot par Marcel Gauchet dans un surprenant propos. Avant toute rétrospection sur le court vingtième siècle et sa pénétration multiforme dans le vingt-et-unième, Gauchet a même enjoint la recherche d'éviter la traque des coupables, d'ouvrir une enquête pour désigner ceux qui seraient plus que d'autres responsables de la dernière grande révolution en date. La bonne sociologie ferait des acteurs non pas des causes mais des symptômes.

¹⁴¹ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997; James Kurth, «The Real Clash», *The National Interest*, Fall 1994, disponible à l'adresse http://findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_n37/ai_16315038/

¹⁴² Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique*, Paris, Seuil, 1992.

¹⁴³ Alain Minc, *La mondialisation heureuse*, Paris, Omnibus, 1998.

¹⁴⁴ Philippe Muray, *Après l'histoire*, Paris, Gallimard, 2007.

Ce n'est la faute de personne. Aucun procès n'est à tenter à qui que ce soit. Nous avons affaire à un phénomène social de grande ampleur qui dépasse infiniment les intentions des uns et des autres. Ce qui s'est joué sur ce terrain relève d'une immense mutation anthropologique dont nous commençons à peine à discerner les proportions. [...] En vérité, c'est un déterminisme autrement profond qui est à l'œuvre [...]: il tient à la dissolution très rapide d'une structure collective qui touchait au déploiement de la vie des sociétés dans le temps¹⁴⁵.

Derrière l'appel à ne pas chercher de coupable, on devine une sentence: surtout ne pas ouvrir une enquête qui situerait le travail sociologique sur ce registre et qui laisserait croire que l'histoire n'aurait pu s'écrire autrement. Marcel Gauchet nous en avait d'ailleurs déjà informé en nous avertissant qu'«*on n'échappe pas à la philosophie de l'histoire*»¹⁴⁶. Et à ceux qui lui reprocheraient de neutraliser la part des acteurs dans le devenir historique, Gauchet répond à l'avance que «*loin de minorer ou d'évacuer le discours et la pensée des acteurs, une analyse en profondeur, privilégiant les structures de l'établissement humain-social, est la voie royale pour leur faire droit*»¹⁴⁷. On pourrait répondre que du point de vue de Gauchet, l'action humaine n'est lisible et compréhensible qu'à partir d'un canevas rédigé à l'avance sur lequel elle n'a pas vraiment d'emprise, dont ils ne peuvent réécrire la trame ni le scénario. L'enjeu interprétatif et politique fondamental ne consiste-t-il pas pourtant dans la définition même de ce canevas, de ce que sont ces «*structures de l'établissement humain-social*»?

C'est ici qu'apparaît clairement le projet de cette thèse qui consiste à proposer une autre interprétation sociologique et historique du malaise démocratique contemporain et de la dynamique idéologico-politique qui l'a en bonne partie généré. Car il faut pourtant ouvrir une telle enquête, sans parler de coupables, certes, sans non plus croire que les hommes

¹⁴⁵ Marcel Gauchet, «Bilan d'une génération», dans *Le Débat*, numéro 149, mars-avril 2008, p.110.

¹⁴⁶ Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p.181-205.

¹⁴⁷ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie : la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p.12.

savent l'histoire qu'ils font, mais en reconnaissant que l'action humaine porte à conséquence et qu'un mouvement décidé à transformer la culture d'une société peut y parvenir, sous certaines conditions, et s'il est aidé par les circonstances. Dans cette thèse, nous remettrons en question la thèse souvent reprise de la fin des idéologies et nous relativiserons considérablement celle d'une crise de croissance interne au déploiement de la démocratie. Nous la relativiserons non pas pour invalider ses nombreux constats sur la déliquescence de la démocratie contemporaine mais bien plutôt mais bien pour montrer comment elle tend à malheureusement dépolitiser leur explication. Plutôt, nous reprendrons à notre manière une amusante formulation de l'économiste et philosophe libertarien Murray Rothbard:

The Marxists, who have spent a great deal of time thinking about strategy for their movement, always post the question: who is the agency of social change? Which group may be expected to bring about the desired change in society? Classical Marxism found the answer easy: the proletariat. Then things got a lot more complicated: the peasantry, oppressed womanhood, minorities, etc. The relevant question for the right wing is the other side of the coin: who can we expect to be the bad guys? Who are agents of negative social change¹⁴⁸?

Cette amusante formulation conteste l'illusion de la nécessité historique et réhabilite le rôle des acteurs sociaux dans la dynamique de transformation sociale. Il ne faut y voir aucunement une sociologie aspirée par la théorie du complot mais plutôt une nécessaire déprise de cette fiction théorique qui transforme les controverses politiques en symptômes d'une dynamique historique sur laquelle les hommes n'auraient aucune emprise sérieuse¹⁴⁹. Nous suivrons ici les traces du politiste américain John Fonte qui invitait très justement à redécouvrir la question des acteurs sociaux dans les processus de transformation accélérée des sociétés.

¹⁴⁸ Murray Rothbard, *The Irrepressible Rothbard*, Burlingame, The Center for Libertarian Studies, 2000, p.5.

¹⁴⁹ Il faudrait noter d'ailleurs qu'on a souvent tendance à assimiler à la théorie du complot les entreprises sociologiques ou politologiques qui reconnaissent un rôle déterminant aux acteurs sociaux et qui cherchent à se déprendre de ce que Raymond Aron appelait «l'illusion de la nécessité historique».

When social movements such as the ideologies of “transnationalism” and “global governance” are depicted as the result of “social forces” or the “movement of history,” a certain impersonal inevitability is implied. However, in the twentieth century the Bolshevik Revolution, the National Socialist Revolution, the New Deal, the Reagan Revolution, the Gaullist national reconstruction in France, and the creation of the EU and its predecessor organizations were not inevitable, but were the result of the exercise of political will by elites who mobilized their strength and defeated opponents. Similarly, “transnationalism,” “multiculturalism,” and “global governance,” like “diversity,” are ideological tools championed by activist elites, not “forces of history.” The success or failure of these values-loaded concepts will ultimately depend upon the political will and effectiveness of these elites¹⁵⁰.

Fonte remet en question ici une sociologie qui naturalise le processus historique et qui neutralise de ce coup la question fondamentale des acteurs sociaux, des projets qu'ils formulent, des stratégies qu'ils suivent, des objectifs qu'ils poursuivent. Fonte critique donc la tendance à la naturalisation du mouvement historique. Là où la sociologie de l'émancipation et la sociologie néo-tocquevillienne lisent le changement social en termes de processus historiques, la politologie conservatrice nous invite plutôt à réhabiliter le rôle de l'acteur. Il s'agit de reconnaître que ce que plusieurs assimilent à une «nécessité historique» ou au simple déploiement de la «démocratie» ou de la modernité» sont moins des concepts sociologiques que des figures idéologiques qui ont pour vocation de rendre irréversibles certains changements sociaux en les présentant comme des nécessités du devenir historique¹⁵¹. Raymond Aron disait que les hommes font l'histoire mais ne savent pas l'histoire qu'ils font. Il y avait là une formule pleine de sagesse qui peut servir de guide méthodologique et qui réhabilite la part de l'acteur dans le changement historique sans pour

¹⁵⁰ John Fonte, «Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Future of the Ideological Civil War Within the West», *Orbis*, Summer 2002, p.458-459.

¹⁵¹ Parmi d'autres, dans la politologie conservatrice américaine, Paul Gottfried a ainsi contesté la sociologie de la modernisation en rappelant qu'elle neutralisait les polarisations politiques tout en décourageant ceux qui chercheraient à contenir l'expression contemporaine de l'idée du progrès. Paul Gottfried, «Modernization : a Tendacious Term», *Modern Age*, volume 32, no4, automne 1989, p.318-323.

autant aboutir à une sociologie cédant au fantasme démiurgique de l'acteur social tout puissant, comme si l'interaction des groupes sociaux et des projets ne donnait pas un résultat autrement plus complexe que la somme accumulée des intentions des différents acteurs. Une telle consigne néanmoins nous invite à rabattre l'enquête sociologique vers l'étude des projets propres aux acteurs sociaux, elle nous invite à voir l'histoire que les hommes ont d'abord cherché à faire, à mener, ce qui n'empêche pas, en dernier lieu, de reprendre un questionnement porté par le désir de retrouver derrière le jeu des acteurs une forme de grande pièce historique dont le déroulement échapperait à la volonté des uns et des autres. Elle déplace toutefois la philosophie de l'histoire du début vers la fin de l'enquête sociologique. Cette démarche n'est pas très éloignée, nous en conviendrons, de l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon, pour peu que nous ne nous en tenions pas à une définition stricte et étroite de celui-ci¹⁵². Car Raymond Boudon, en recentrant la sociologie sur les acteurs sociaux, nous invite encore une fois à réhabiliter le rôle de l'acteur dans sa capacité à formuler stratégiquement des projets conformes aux paramètres fondamentaux de sa vision du monde. On pourrait aussi se retourner vers la sociologie des élites, développée par la sociologie italienne des années 1930, et revisitée par James Burnham dans son étude sur les machiavéliens, qui nous invitait à étudier les discours descriptifs tenus sur l'évolution de la société comme un discours de légitimation, la définition du réel étant certainement l'acte de pouvoir le plus fondamental dans une société¹⁵³, ce qu'avait aussi dit dans une perspective le sociologue québécois Fernand Dumont à travers sa sociologie des idéologies lorsqu'il affirmait que le premier pouvoir social était d'abord un pouvoir de définition du social¹⁵⁴. Chose certaine, on trouve dans

¹⁵² Raymond Boudon, *Y a-t-il encore une sociologie?*, Paris, Odile Jacob, 2002

¹⁵³ De ce point de vue, l'analyse des machiavéliens qui plaçaient au centre de leurs analyses des transformations sociales le rôle des élites en concurrences pour la définition de la société à travers les instruments modernes du politique est cruciale pour comprendre la dynamique de transformation sociale des démocraties contemporaines. Sur les machiavéliens, on lira le classique de James Burnham, *The Machiavellians*, New York, The John Day Company, 1943.

¹⁵⁴ Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993 ; Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974

plusieurs traditions sociologiques les ressources conceptuelles nécessaires pour réhabiliter la place de l'acteur sans verser dans la caricature de la théorie du complot. Et redisons le, du point de vue d'une sociologie qui porte une attention particulière, et même fondamentale, aux acteurs sociaux et aux discours qu'ils tiennent, il nous faut dénaturaliser l'histoire des années 1960, plus généralement, du dernier demi-siècle, sortir du paradigme de l'évolutionnisme démocratique, du schéma de l'évolution des mentalités, de l'hypothèse d'une réactivation de la dynamique émancipatrice à partir des années 1960, pour reprendre la question de l'accélération de l'histoire en se demandant si les idéologies ont joué le rôle d'accélérateur historique et surtout, si les pouvoirs publics ont pesé délibérément, à partir d'un certain moment, sur l'accélérateur en s'appropriant ces idéologies et en entreprenant de transformer la société à partir d'elles.

Cela nous amène à la question centrale du rôle des intellectuels, qui détiennent dans l'ordre social une fonction privilégiée dans la mesure où ils combinent en grande partie le pouvoir de décrire le réel et de proposer à partir de là sa transformation. Ce n'est pas sans raison que la politologie conservatrice américaine aura centré son attention sur les intellectuels comme groupes porteurs de changement social et sur l'université et la bureaucratie comme institutions contribuant à l'amplification massive de leur pouvoir, et cela d'autant plus, nous l'avons dit, que la gauche a normalement réservé un rôle fondamental à l'intelligentsia dans la dynamique du changement social¹⁵⁵. Le néoconservatisme d'ailleurs a pris naissance dans une fraction dissidente de l'intelligentsia qui se questionnait sur le retournement des intellectuels contre les matériaux élémentaires

¹⁵⁵ Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics has Corrupted our Higher Education*, Chicago, Ivan R. Dee, 1998; David Horowitz, *One-Party Classroom*, New York, Crown Forum, 2009. D'autant plus que le développement de l'administration publique et d'une bureaucratie mandatée d'un travail de reconstruction idéologique de la société au nom de l'application de la justice sociale aura permis la transformation de la société en laboratoire où tester les idéologies autrefois contenues dans les limites de la raison spéculative. La question de la bureaucratie est ici fondamentale, dans la mesure où elle institutionnalise certains appareils conceptuels mobilisés dans le travail de l'ingénierie sociale et identitaire.

de la fabrique sociale¹⁵⁶. La sociologie néoconservatrice américaine, d'ailleurs, l'a souligné avec une certaine insistance, Irving Kristol notant que la «nouvelle classe», qu'il associait aux professions culturelles et intellectuelles, était composée de manière disproportionnée d'individus favorables aux idées politiques et sociales «avancées», normalement associées à la gauche culturelle, sinon même à la gauche culturelle radicale. Irving Kristol précisera que « *the more «cultivated» a person is in our society, the more disaffected and malcontent he is likely to be – a disaffection, moreover, directed not only at the actuality of our society but at the ideality as well* »¹⁵⁷. Selon la formule de Marc Crapez, l'«*extrême-gauche culturelle donne le ton dans les milieux diplômés*»¹⁵⁸. Ce constat a été fait à plusieurs reprises, et cela, dans plusieurs sociétés, notamment par une sociologie qui s'est intéressée aux préférences idéologiques de l'intelligentsia, principalement des professeurs¹⁵⁹, des journalistes¹⁶⁰ et des bureaucrates¹⁶¹ et des juristes¹⁶². Cela nous ramène directement à notre

¹⁵⁶ Irving Kristol, *Neoconservatism, The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, Chicago, 1999. Sur l'histoire du néoconservatisme, on consultera Gary Dorien, *The Neoconservative Mind*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, p.68-132. Mike Gerson, *The Neoconservative Vision*, Lanham, Madison Books, 1996, Murray Friedman, *The Neoconservative Revolution*, Cambridge University Press, New York, 2005. Stephan Halper et Jonathan Clarke, *America Alone*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, Jacob Heilbrunn, *They Knew they were Right*, New York, Doubleday, 2008. On ne fera pas l'erreur de se fier exclusivement à la bibliographie francophone consacrée au néoconservatisme. Dans la plupart des cas, le terme a d'abord une fonction polémique. Quant aux rares études sérieuses qui y sont consacrées, elles sont pour la plupart incomplètes, partiales, ou mal informées. À titre d'exemple, Justin Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis*, Paris, Odile Jacob, 2008 et Alain Frachon et Daniel Vernet, *L'Amérique messianique*, Paris, Seuil, 2004.

¹⁵⁷ Irving Kristol, *Neoconservatism : the Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995, p.107.

¹⁵⁸ Irving Kristol, *Neoconservatism : the Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995 ; Marc Crapez, *Un besoin de certitudes. Anatomie des crises actuelles*, Paris, Michalon, 2010, p.150-151.

¹⁵⁹ Sur le biais progressiste des milieux académiques, on consultera l'ouvrage désormais classique de Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Chicago, Ivan R. Dee, 1998. Sur l'influence de la gauche héritière des sixties sur le Parti démocrate américain, on consultera David Horowitz et Richard Poe, *The Shadow Party*, Nashville, Thomas Nelson, 2006.

¹⁶⁰ Sur la question du biais progressiste de la classe médiatique, on consultera par exemple Élisabeth Lévy et Philippe Cohen, *Notre métier a mal tourné*, Paris, Mille et une nuit, 2008. On consultera aussi de Élisabeth Lévy, *Les maîtres censeurs*, Le Livre de poche, 2002. Aussi, sur la question, Pierre Péan et Philippe Cohen, *La face cachée du monde. Du contre-pouvoir aux abus de pouvoir*, Paris, Mille et une nuits, 2003, p.439-463. Dans une perspective américaine, on consultera plutôt de Brian C. Anderson, *Southpark Conservatives, The Revolt Against Liberal Media Bias*, Washington, Regnery Publishing, 2005.

recherche doctorale. Hayek suggérait déjà d'écrire l'histoire du socialisme en suivant la trace des intellectuels qui l'ont voulu et en reconnaissant leur statut de base sociale dans le déploiement de cette idéologie.

Le socialisme n'a jamais, et nulle part, été un mouvement issu de la classe ouvrière. Ce n'est en aucune manière une réponse évidente à un mal évident requise par les intérêts de cette classe. C'est une construction de théoriciens, issue de la pensée abstraite, avec laquelle seuls les intellectuels furent pendant longtemps familiers ; et il fallut longtemps – et bien des efforts de la part des intellectuels – avant que la classe ouvrière ne l'adoptât comme programme¹⁶³.

De la même manière, Raymond Aron écrivait: «*les révolutions du vingtième siècle ne sont pas prolétariennes, elles sont pensées et conduites par des intellectuels*»¹⁶⁴. Et dans un ouvrage récent, *Intellectuals and Society*, Thomas Sowell, une des figures les plus renommées de la politologie conservatrice américaine, affirmait que l'étude des intellectuels, de leurs passions et de leurs projets politiques, était aujourd'hui l'exigence la plus centrale de la sociologie politique attachée à la compréhension de la mutation de la légitimité démocratique¹⁶⁵. Il s'agissait pourtant d'une constatation banale, faite depuis longtemps. Les principaux théoriciens de l'action révolutionnaire l'avaient eux-mêmes reconnu: c'était le cas de Lénine, qui avait amendé la théorie marxiste pour reconnaître le rôle central du parti et de son avant-garde éclairée, c'était aussi celui de Gramsci qui aura

¹⁶¹ Sur le biais progressiste de la bureaucratie, principalement de la bureaucratie antidiscriminatoire, on consultera Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, Missouri University Press, 2002.

¹⁶² Sur le biais progressiste des tribunaux et leur instrumentalisation dans une entreprise de détraditionnalisation des pratiques sociales à partir de l'exemple canadien, on consultera F. L. Morton et Rainer Knopff, *The Charter Revolution and the Court Party*, Peterborough, Broadway View, 2000.

¹⁶³ Friedrich von Hayek, «Les intellectuels et le socialisme» dans *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les Belles lettres, 2007, p.272.

¹⁶⁴ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p.322.

¹⁶⁵ Thomas Sowell, *Intellectuals and Society*, New York, Basic Books, 2009.

amendé la stratégie communiste en mettant l'accent sur le rôle des intellectuels dans le travail de subversion des fondements idéologiques du capitalisme occidental¹⁶⁶.

6. La théorie de la guerre culturelle ou la nouvelle question du régime politique

Il faut en revenir à la première impression des témoins conservateurs de Mai 68, qui y reconnaissent la conséquence d'une culture antisystème qui arrivait à maturation. Georges Pompidou avait eu le sentiment, l'intuition, d'une mutation dans la sensibilité révolutionnaire.

Les événements de Mai ont-ils agi comme révélateurs d'un trouble en profondeur ? Est-ce la fin de quelque chose, les dernières fumées d'un volcan qui s'éteint – je veux dire, de l'esprit révolutionnaire de 1848 – mi-Proudhon, mi Marx à la sauce Marcuse ? Est-ce le prodrome d'une série d'éruptions nouvelles ? C'est ce qu'il convient de se demander pour en tirer les conséquences¹⁶⁷.

Maurice Druon en arrivait à la même conclusion : *«qu'on ne s'y trompe pas. Cette crise insurrectionnelle, brève, incohérente parfois jusqu'à la parodie, et par chance fort économique de sang, est l'accident le plus modifiant arrivé à la société française depuis la fin de la guerre»*¹⁶⁸. Un accident : le terme n'est pas neutre. Il évoque un événement qui aurait pu être évité, qui a brisé les digues par lesquelles se constitue la civilisation. Autrement dit, un événement moins culturel que politique, à tout le moins, un malaise culturel politiquement ressaisi et sur lequel la gauche idéologique est parvenue à capitaliser. On peut y voir un conseil de méthode : il y a là un moment de l'histoire à ressaisir, un moment à partir duquel une reconfiguration de l'imaginaire politique de la gauche occidentale s'est enclenchée. Il y a là un moment de réaligement idéologique fondamental

¹⁶⁶ John Fonte, «Gramsci's Revenge : Reconstructing American Democracy», *Academic Question*, Spring 2000, p.49-62 ; John Fonte, «Antonio Gramsci and the Transformation of Institutions», dans Don Eberly (dir.), *Building a Healthy Culture*, Grand Rapid, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p.200-218. Sur la pensée politique gramscienne, on consultera l'ouvrage classique de Jean-Marc Piotte, *Gramsci*, Montréal, Lux, 2010.

¹⁶⁷ Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.36

¹⁶⁸ Maurice Druon, *Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, p.76

qui s'accomplira sur plusieurs décennies. Nous devons donc nous déprendre du paradigme dominant où se situent la plupart des débats portant sur les causes de l'accélération de l'histoire dans les des sociétés occidentales contemporaines. Nous devons penser la mutation des années 1960, en suivre la trace, en reconnaissant que le grand travail de rénovation idéologique du progressisme à partir de ces années a eu de profondes conséquences sur le destin des sociétés occidentales. D'une certaine manière, la nouvelle gauche, dans ses travaux sociologiques, a elle-même suggéré de suivre cette piste, comme on peut le voir avec les travaux d'Alain Touraine. Au centre de ses études sur les nouveaux mouvements sociaux, on retrouvait l'investissement de nouveaux besoins, souvent qualifiés de post-matérialistes, dans le domaine public¹⁶⁹. Touraine et ceux qui le suivaient pouvaient certainement dire de ces mouvements sociaux qu'ils étaient «porteurs d'historicité» et qu'ils étaient symptomatiques du travail de la société sur elle-même. Il est possible de désacraliser un tel récit et de se contenter du constat: de nouveaux acteurs s'invitaient sur la scène publique ou dans ses alentours, pour la configurer autrement, pour l'investir de nouvelles finalités, pour agir sur les principes fondateurs de l'ordre social. L'action politique et sociale ne portait plus exclusivement sur les dimensions matérielles de l'existence mais aussi sur les finalités de l'ordre social, sur les grandes orientations culturelles qui fécondent l'ordre social et définissent l'horizon et les frontières du pensable, du dicible¹⁷⁰. De nouvelles idéologies jaillirent de la contre-culture et de l'implosion du marxisme, ce qui entraînera, pour une génération, la dispersion des luttes à travers une myriade de critiques spécialisées, qui parvinrent néanmoins à recomposer un projet politique, qui a pris forme à travers une pratique de l'État. Loin d'installer les sociétés occidentales dans une culture moralement évidée et ouverte aux prescriptions du relativisme, comme le craignait Allan Bloom dans son classique *L'âme désarmée*¹⁷¹, la

¹⁶⁹ Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

¹⁷⁰ Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968

¹⁷¹ Allan Bloom, *L'âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987.

sensibilité contestataire propre à la contre-culture a plutôt créé les conditions nécessaires à la reformation d'un nouveau projet politique¹⁷², qui a pris le relais du marxisme comme grand idéal de métamorphose de la société pour assurer la désaliénation de l'homme, pour emprunter une formule au jeune Marx. S'il faut étudier le rôle des doctrines, des philosophies, dans la transformation de la société, c'est bien parce qu'à partir des années 60, on assiste, comme l'a bien noté Laura Kalman, à une réinvention du radicalisme à partir d'une critique sans précédent des institutions fondatrices de la civilisation occidentale et des communautés politiques qui la composent¹⁷³. Chose certaine, il nous faut offrir une nouvelle perspective pour bien comprendre comment, de toute évidence, ce qui était considéré à la fin des années 1960 comme une expression idéologique de la gauche radicale est parvenu à s'institutionnaliser et à se normaliser dans l'espace public et le champ académique.

Philippe Raynaud, dans une *Note de la Fondation Saint-Simon*, publiée en 1999, reprise et développée en 2006 dans un ouvrage substantiel, *L'extrême-gauche plurielle*, prenait acte de la persistance d'un front idéologique ouvert sur le flanc gauche de la démocratie occidentale. Pourtant, Raynaud remarquait que cette tradition de contestation apparaît peu sur les radars sociologiques destinés à éclairer les différentes facettes du monde contemporain, contrairement à la droite «radicale» ou «populiste», dont les frontières sont bien découpées et perpétuellement repoussées, la réalité documentée, les acteurs suivis, pistés et traqués, les avancés ou reculs politiques commentés et les idées retracées patiemment pour en éviter la contamination explicite ou implicite – et cela, aux États-Unis comme au Canada, en France, en fait, dans la plupart des pays occidentaux.

¹⁷² Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005 ; On consultera aussi le chapitre «The Post-Marxist Left as Political Religion», dans Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, Columbus, Missouri University Press, 2005.

¹⁷³ Laura Kalman, *Right Star Rising*, New York, W.W Norton & Company, 2010.

De manière assez significative, la relative prospérité d'une gauche radicale qui se veut l'héritière de l'ancienne extrême-gauche gauchiste ou communiste a fait l'objet de beaucoup moins de réflexion [dans les sciences sociales françaises], comme si la permanence de l'extrême gauche était un fait naturel ou un simple héritage historique sans signification particulière¹⁷⁴.

Pour Raynaud, si la gauche radicale existe encore, il semble bien qu'on en ait perdu la trace, qu'on ne parvienne plus à identifier clairement son influence et les luttes qu'elle privilégie. Corollaire, on peine bien évidemment à comptabiliser ses gains, à remarquer même jusqu'à ses apparitions dans la mesure où plus personne ne cherche à la reconnaître comme telle, sauf dans ses manifestations les plus caricaturales, qui relèvent de l'anarchisme encagoulé, vulgaire, casseur et grossier¹⁷⁵. Car, comme l'a déjà remarqué Bernard Poulet, depuis une vingtaine d'années, une certaine gauche que l'on pourrait dire radicale parvient généralement à imposer à une bonne partie de la classe politique ses préoccupations, en investissant dans l'espace public une série de questions qui servent de matière au débat démocratique. Donnant l'exemple du gouvernement socialiste de Lionel Jospin (1997-2002) et du jeu d'équilibre auquel il devait se livrer pour ne pas voir se retourner contre lui l'extrême gauche, Poulet détaille l'emprise de cette dernière en faisant l'inventaire de ses différentes victoires autour de questions ciblées.

L'extrême gauche peut se vanter de peser sur la marche, sur le discours et sur nombre de choix de la gauche plurielle. L'affaire des sans-papiers dessine à merveille la tenaille dans laquelle le gouvernement Jospin est coincé. Minoritaire sur le sujet, l'extrême gauche parvient néanmoins, en utilisant toutes les armes des médias-associations (vedettes, médias, grèves de la faim, appels aux bons sentiments, etc), en trouvant des relais dans la gauche plurielle, y compris au sein du P.S., à soumettre l'équipe Jospin à un chantage permanent. Dans cette affaire,

¹⁷⁴ Philippe Raynaud, *Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie*, in *Le Débat*, n.105, mai-août 1999, p.90. La thèse est reprise et développée dans Philippe Raynaud, *L'extrême-gauche plurielle*, Paris, Autrement, 2006. On peut consulter dans le numéro de novembre-décembre 2006 de la revue *Le Débat* un dossier consacré à cet excellent ouvrage de Philippe Raynaud.

¹⁷⁵ Pour une critique bien menée de l'idéologie altermondialiste, on consultera Serge Champeau, « L'idéologie altermondialiste », *Commentaires*, n°107, automne 2004, p. 704.

comme le P.A.C.S., le nucléaire ou l'A.M.I., on voit clairement le rôle culpabilisant joué par l'extrême gauche d'autant plus moralisatrice qu'elle ne parvient pas à être politique. C'est elle qui, plus souvent qu'on ne le croit, fixe l'agenda du gouvernement (quand ce n'est pas celui d'une partie de la droite...)¹⁷⁶.

Poulet associe la gauche radicale principalement aux questions «sociétales», normalement assimilées à l'idéologie soixante-huitarde, comme la lutte à l'exclusion ou l'ouverture au pluralisme identitaire des institutions sociales traditionnelles. Mais contrairement à ce qu'il semble croire et avec lui, un bon contingent de politologues français, probablement bluffé par le poids *électoral* d'une vieille extrême-gauche trotskyste en France, il n'y a aucune «exception française» en la matière. En tenant compte de la diversité des contextes, on peut aisément apercevoir une même dynamique idéologique dans toutes les sociétés occidentales, qui entraîne la dérive à gauche de l'espace public. En fait, l'espace politique des sociétés occidentales s'est généralement reconstitué de manière assez uniforme depuis une quarantaine d'années, avec pour conséquence principale une transformation de l'espace du dicible et un déplacement du centre de gravité idéologique à partir duquel les partis sont appelés à évoluer, à se positionner, à se situer. Toutefois, et on doit le mentionner, la grande réussite de la gauche radicale est d'avoir réussi à se constituer à *l'extérieur* du jeu politique, dans les nouveaux pouvoirs associés à la mutation thérapeutique de l'État social. La gauche de la gauche s'est réfugiée dans ce qu'on appelle de plus en plus souvent «la société civile» en plus d'exercer une hégémonie indéniable dans le système médiatique et le milieu académique, où règnent ceux que Roger Kimball a nommé les «tenured radicals»¹⁷⁷, David Horowitz allant même jusqu'à parler du «*one party classroom*»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Bernard Poulet, «À gauche de la gauche» in *Le Débat*, Janvier-février 1999, n.103, p.58-59.

¹⁷⁷ Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Chicago, Ivan R. Dee, 1998.

¹⁷⁸ David Horowitz, *One Party Classroom*, New York, Crown Forum, 2009.

On pourrait poser ainsi la question : comment la nouvelle gauche issue des années soixante, dissidente par rapport au catéchisme du marxisme-léninisme, en rupture avec le marxisme classique, si on préfère, a-t-elle pu institutionnaliser sa contestation des sociétés occidentales pour en arriver à détenir une position hégémonique dans le débat démocratique contemporain? Comment la nouvelle gauche, loin de s'affadir avec la promotion sociale de ses principaux porteurs, en est venue à transformer de l'intérieur les pratiques culturelles et sociales ainsi que les institutions qui les encadrent ? Cette gauche, David Horowitz n'hésite pas à qualifier de « *néo-communiste* »¹⁷⁹, elle se reconnaît elle-même, quelquefois, en tant que « *radical-démocratique* » ou « *post-marxiste* »¹⁸⁰, John Fonte l'identifie plutôt comme « *progressiste transnationale* »¹⁸¹, Pierre-André Taguieff la qualifie de « *bougiste* »¹⁸² alors que Ernest Sternberg croit lui-aussi nécessaire de forger un néologisme et la qualifie de « *purificationniste* »¹⁸³. Le vocabulaire d'usage la présente simplement comme « *progressiste* »¹⁸⁴. Si l'effort terminologique est sans fin, il ne doit pas nous laisser croire que la gauche contemporaine est si complexe qu'elle se dérobe à toute cohérence. Cette gauche radicale n'identifie pas au sens strict les héritiers directs du communisme historique et encore moins ceux qui s'en réclament encore de près ou de loin à travers la mouvance altermondialiste, mais plutôt une certaine frange du marxisme occidental, qui au cours des trente dernières années, s'est affranchie du communisme historique, sans pour autant renier son radicalisme en reprenant autrement sa critique de la société occidentale¹⁸⁵. Car

¹⁷⁹ David Horowitz, *Left illusions. An intellectual Odyssey*, Dallas, Spence Publishing Company, 2003, p.426

¹⁸⁰ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, New York, Verso, 2001, p.4.

¹⁸¹ John Fonte, « Liberal democracy vs. Transnational Progressivism : The future of the ideological civil war Within the West », in *Orbis*, Summer 2002, p.465

¹⁸² Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme*, Paris, Fayard, 2001.

¹⁸³ Ernest Sternberg, «Purifying the World: What the New Radical Ideology Stands For», *Orbis*, Winter 2010, p.61-86.

¹⁸⁴ Anthony Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998.

¹⁸⁵ Évidemment, on trouve encore des études, peu nombreuses par ailleurs, sur la gauche radicale ou l'extrême-gauche, mais elles en fournissent la plupart du temps une définition si classique qu'elle n'est pas loin d'avoir un parfum archéologique. Ainsi, la politologie française accroche encore la question de la gauche radicale à celle de l'anticapitalisme et à une phraséologie communiste, qui se décline quelquefois dans le

contrairement à ce qu'on laisse souvent croire, l'«adversary culture» des années 1960-1970 n'est pas disparue au moment du passage à la maturité de ceux qui s'étaient lancés dans une des nombreuses luttes ouvertes par le gauchisme : tout au contraire, le radicalisme des années 1960 a profondément transformé la culture politique et la dynamique idéologique des sociétés occidentales. Il en a remodelé la culture, il est même parvenu à exercer sa prétention à l'hégémonie idéologique en devenant le centre de gravité idéologique. On pourrait d'ailleurs reprendre l'hypothèse de Philippe Raynaud : si la gauche radicale n'est pas reconnue comme telle, c'est en bonne partie parce qu'elle est parvenue à imposer ses catégories et à les investir dans le sens commun des couches supérieures des sociétés occidentales. Elle est ainsi parvenue à s'invisibiliser dans les catégories sociologiques de la modernité, ses luttes idéologiques étant pour la plupart naturalisées dans le grand récit de la diversité qui se réclame d'un approfondissement de la démocratie. La gauche des *radical sixties* est parvenue à reconfigurer les paramètres philosophiques et idéologiques à partir desquels s'appréhende normalement l'expérience démocratique. Contrairement à ce que soutient Paul Yonnet, on ne peut dire que «*c'est l'idée d'une alternative révolutionnaire qui a fondu, qui s'est défaite, sans que presque personne n'y prenne garde, c'est l'idée d'un*

dialecte trotskyste. Par exemple, on consultera l'ouvrage collectif sous la direction de Dominique Reynié, *L'extrême gauche, moribonde ou renaissante*, qui associe encore étroitement l'extrême-gauche au communisme ou au néo-communisme, dans ses nombreuses manifestations sectaires, ou encore à la mouvance altermondialiste, qui en serait aujourd'hui l'expression la plus dynamique, en bonne partie par sa dimension transnationale. Dominique Reynié (dir.), *L'extrême-gauche, moribonde ou renaissante?*, Paris, PUF, 2007. La chose peut s'expliquer dans la mesure où la France conserve dans son jeu politique une ultragauche qui se réclame encore explicitement du communisme (!). Toutefois, elle fait écran sur une autre lignée de la gauche radicale, qui s'est émancipée du marxisme classique, qui ne s'est pas nécessairement recyclée dans l'altermondialisme militant, et qui s'est investie dans les questions culturelles, sociales et politiques, celles justement où elle est parvenue à mener avec une certaine réussite un «agenda révolutionnaire» - à tout le moins, qui est parvenue à transformer radicalement la société. En fait, la question de la mutation de la gauche, si elle n'est pas étrangère à la science politique française, comme on peut le voir avec l'œuvre de Pierre-André Taguieff, a surtout été documentée et théorisée dans la politologie conservatrice américaine. Par exemple, John Fonte, *Antonio Gramsci and the Transformation of Institutions*, dans Don Eberly (dir.), *Building a Healthy Culture. Strategies for American Renaissance*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p.200-218. Pour une bonne étude sur les nouvelles pensées critiques, on consultera Razig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Montréal, Lux, 2010.

*autre ordre social, radicalement différent et nouveau, qui s'est enfuie*¹⁸⁶. En fait, l'autre ordre social est advenu. Il s'agit désormais de retracer son avènement. De Marx à Foucault, d'un théoricien de la domination à un autre, la gauche radicale est parvenue à se réinventer en profondeur, et de manière si complète qu'aujourd'hui, on ne reconnaît plus les héritiers des sixties comme des «radicaux» mais comme des forces de modernisation. Pour paraphraser Nixon qui l'avait dit à propos de Keynes, on pourrait dire que nous sommes tous aujourd'hui «foucaaldiens» dans la mesure où le discours social dominant semble avoir intériorisé la critique foucauldienne de la normalisation sociale pour valoriser les contestations sorties des marges, appelées à déconstruire les institutions et valeurs traditionnelles. Ce qui passe pour le consensus moral et idéologique des sociétés occidentales a d'abord pris forme à la manière d'une critique radicale de leurs pratiques culturelles et sociales. Philippe Raynaud l'a montré en rappelant qu'

[o]n ne compte plus les mouvements nés dans l'extrême-gauche, ou du moins soutenus par elle, dont beaucoup des principales revendications ont fini par être acceptées par la quasi-totalité de la classe politique après avoir été portées par la gauche réformiste. Aujourd'hui, la plupart de ces combats sont tellement lointains que l'on oublie la charge «subversive» qui a pu être la leur, alors qu'ils attaquaient de front une morale «traditionnelle» qui, si peu pudibonde qu'ait été la France, restait commune aux catholiques et aux républicains¹⁸⁷.

La Révolution serait derrière nous. Daniel Mahoney a fait un constat similaire : *«the relentless assault on the principle of authority proceeds apace. This process is so regularized that we have ceased to notice or appreciate its truly revolutionary character»*¹⁸⁸. Mais comme l'a noté Roger Kimball, la mutation de l'utopie égalitaire, sa

¹⁸⁶ Paul Yonnet, «La sortie de la Révolution», *Le Débat*, numéro 160, mai-août 2010, p.38.

¹⁸⁷ Philippe Raynaud, *L'extrême-gauche plurielle*, Paris, Autrement, 2006, p.29-30

¹⁸⁸ Daniel Mahoney, «1968 and the meaning of democracy», *The Intercollegiate Review*, vol.43, no2, Fall 2008, p.13.

radicalisation, s'est dissimulée dans son institutionnalisation¹⁸⁹. Selon Kimball, la gauche radicale s'est moins modérée qu'elle n'a radicalisé l'ensemble de la société occidentale, en satellisant son point de gravité idéologique. La gauche de la gauche est parvenue à revêtir les habits du centre-gauche. Le jeu politique s'est transformé. Semblablement, Paul Gottfried a parlé de la «*strange death of marxism*»¹⁹⁰, une manière comme une autre d'affirmer que le marxisme était moins disparu qu'il ne s'était métamorphosé, une thèse qui est aussi celle de Paul Hollander lorsqu'il parle de la «*survival of the adversary culture*»¹⁹¹ et de la recomposition des convictions fondamentales qui étaient au cœur de la gauche la plus radicale – des convictions qui ne s'exposent plus à travers leur théorisation marxiste mais qui demeurent actives et sont parvenues à prendre forme à travers de nouvelles idéologies, de nouveaux discours, qu'il nous reste à découvrir, en en reconstruisant le plus exactement possible la genèse¹⁹². L'analyse de la dynamique politique de la société contemporaine requiert la distinction entre son centre de gravité politique – électoral, si on préfère-, situé dans les environs d'un *social-libéralisme* autour duquel circulent les grands partis politiques occidentaux, qu'ils soient conservateurs ou sociaux-démocrates et son centre de gravité idéologique, qu'on pourrait qualifier de *post-marxiste*, entretenu par une gauche radicale passée maître dans l'art d'imposer une nouvelle «*hégémonie*» idéologique métamorphosant en profondeur la légitimité dont elle se réclame¹⁹³. Il nous faut donc pour retracer la mutation idéologique de la gauche, pour voir comment la gauche radicale d'avant-hier est devenue le centre-gauche d'aujourd'hui. Il nous faut comprendre comment la dynamique idéologique des années 1960 et 1970 a profondément transformé la culture

¹⁸⁹ Roger Kimball, *The Long March. How the Cultural Revolution of the 1960s Changed America*, San Francisco, Encounter Books, 2000. On consultera principalement le chapitre *What is a Cultural Revolution?* (p.3-35) dans lequel Kimball analyse bien le processus de la mutation de la légitimité politique dans une société qui conserve néanmoins son appareil institutionnel.

¹⁹⁰ Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, Columbia, Missouri University Press, 2005.

¹⁹¹ Paul Hollander, *The Survival of the Adversary Culture*, New Brunswick, Transaction Books, 1988.

¹⁹² Paul Hollander, «Which God has Failed», *The New Criterion*, volume 20, February 2002, p.76.

¹⁹³ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, New York, Verso, 2001, p.190.

politique des sociétés occidentales, principalement en transformant le contenu de la légitimité démocratique. Il nous faut donc suivre, selon la formule de Herbert Marcuse, un acteur majeur de cette histoire, l'évolution de la «sensibilité révolutionnaire», de la crise du marxisme classique qui commence dans les années 1950 avec l'implosion de la référence soviétique jusqu'aux formes les plus contemporaines du progressisme officiel, dont on ne reconnaît plus nécessairement la charge révolutionnaire.

La politologie conservatrice a parlé de ce grand mouvement de mise en procès de toutes les institutions sociales en parlant d'une guerre culturelle, d'une *cultural war*. Si les thèses sur la *guerre culturelle* ont émergé au cours des années 1990, c'est bien évidemment parce que c'est à ce moment que les transformations culturelles et sociales associées aux années soixante consacrèrent leur institutionnalisation¹⁹⁴. D'abord c'est à ce moment dira-t-on, que la génération contestataire des années 1960 et 1970 arriva en une cohorte en position d'autorité dans l'ensemble des sociétés occidentales – elle avait déjà atteint cette position dans le milieu académique et médiatique dès les années 1980, toutefois. C'est aussi

¹⁹⁴ Les définitions de la guerre culturelle sont nombreuses, évidemment, dans une politologie conservatrice qui s'est questionnée sur la transformation radicale de la société au cours du dernier demi-siècle. L'une de ces définitions se contente de constater que la culture est devenue un champ de bataille, entre d'un côté, les mouvements de sensibilité libertaire et d'autres, porteurs d'une contre-culture conservatrice, attachée à la défense des formes sociales traditionnelles. On retrouve cette vision de la guerre culturelle notamment dans James Davidson Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Basic Books, 1991. James Davison Hunter, *Culture Wars. The War to Define America*, Basic Books, 1991. Hunter reviendra sur la question de la guerre culturelle dans un ouvrage ultérieur où il rassemblera les contributions de certains de ses théoriciens qui en profiteront pour en amender la définition. James Davison Hunter et Alan Wolfe, *Is There a Culture War?*, Washington, Brookings Institution Press, 2006. Roger Kimball reprendra partiellement cette analyse en montrant comment le thème de la subversion des normes sociales et esthétiques occidentales est au cœur de la «haute culture», telle qu'elle renouvellera sa matière et ses méthodes à partir d'une sensibilité «nihiliste». Roger Kimball, *The Long March*, San Francisco, Encounter Books, 2000. Il faut néanmoins éviter de définir trop platelement la guerre culturelle, en la limitant à un investissement de questions culturelles et morales dans le débat public. Il faut plutôt y reconnaître une entreprise de transformation radicale de la société, un projet politique au sens propre, qui se sera pleinement dévoilé à partir des années 1990. John Fonte, «Antonio Gramsci and the transformation of Institutions», in Don Eberly, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, 200-218 ; Fonte, John, «Why there is a culture war», Policy Review, décembre 2000/janvier 2001, <http://www.policyreview.org/dec00/Fonte.html> John Fonte, «Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Ideological War Within the West», Orbis, Summer 2002, p.449-467.

avec les années 1990 que l'héritage idéologico-politique des radical sixties est arrivé à maturité, avec l'émergence de la question de la diversité, qui est née, comme l'a remarqué parmi les premiers dans la sociologie française Paul Yonnet, d'«une transformation substantielle de la revendication sociale, qui impose une vision raciale, sexuelle, religieuse et par âge des rapports sociaux»¹⁹⁵. Aussi, la chute du communisme favorisait le réaligement idéologique des sociétés occidentales autour de nouveaux enjeux, parce que la gauche perdait une fois pour toutes l'espoir d'un autre monde possible réalisé dans l'univers du communisme réel, qui s'était investi dans l'histoire grâce à la brèche de 1917, mais aussi, parce que la droite perdait d'un coup son ennemi traditionnel, contre lequel elle s'était mobilisée et avait fédéré ses courants et sensibilités depuis le lendemain de la deuxième guerre. Mais surtout, la fin du communisme dévoilait des controverses idéologiques et des convulsions sociales qui traversaient les sociétés occidentales mais qui n'étaient pas encore mis en forme politiquement. C'est à une reconfiguration de l'espace public qu'on a assisté, avec une hégémonie de plus en plus consacrée du centre et un refoulement de la polarisation politique dans ses marges. Certes, il y a avait depuis longtemps, dans un camp comme dans l'autre, une conscience claire de la naissance d'un nouveau débat idéologique, de l'idéologisation de nouvelles préoccupations dans le débat public. Irving Kristol le rappelait, d'ailleurs, dans ses souvenirs de la guerre froide, en rappelant que le néoconservatisme dont il était un peu l'icône s'était tourné depuis longtemps vers les questions liées à la politisation de la culture et à la transformation du débat politique autour des enjeux liés à l'institutionnalisation du radicalisme du dernier demi-siècle¹⁹⁶.

Dans un texte programmatique, *Why There Is a Cultural War*, le politologue américain John Fonte affirmait que la guerre culturelle portait d'abord sur l'interprétation à

¹⁹⁵ Paul Yonnet, «La sortie de la Révolution», *Le Débat*, numéro 160, mai-août 2019, p.41.

¹⁹⁶ Irving Kristol, *Neoconservatism, the Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995, p.486.

donner aux concepts fondamentaux de la modernité politique, une thèse qu'il a développée ensuite dans de nombreux articles en montrant comment c'est la question même du régime politique qui est finalement posée par la guerre culturelle¹⁹⁷. Nous assistons aujourd'hui non pas seulement à une «guerre culturelle»¹⁹⁸, pour reprendre le vocabulaire de la politologie conservatrice américaine, mais à la réouverture de la question du régime politique, la bonne définition de la démocratie qui doit s'accomplir institutionnellement. John Fonte l'a très justement souligné:

Talk of a "culture war," however, is somewhat misleading, because the arguments over transnational vs. national citizenship, multiculturalism vs. assimilation, and global governance vs. national sovereignty are not simply cultural, but ideological and philosophical, in that they pose such Aristotelian questions as "What kind of government is best?" and "What is citizenship?". From transnational progressivism to traditional American concepts of citizenship, patriotism, assimilation, and at the most basic level, to the meaning of democracy itself, is fundamental. It is a challenge to American liberal democracy. If our system is based not on individual rights, but on group consciousness; not on equality of citizenship, but on group preferences for non-citizens (including illegal immigrants) and for certain categories of citizens; not on majority rule within constitutional limits, but on powersharing by different ethnic, racial, gender, and linguistic groups; not on constitutional law, but on transnational law; not on immigrants becoming Americans, but on migrants linked between transnational communities; then the regime will cease to be "constitutional," "liberal," "democratic," and "American," in the understood sense of those terms, but will become in reality a new hybrid system that is "post-constitutional," "post-liberal," "post-democratic," and "post-American."¹⁹⁹

Fonte formule clairement un problème que nous faisons nôtre, celui du régime politique, dans la mesure où la transformation de la démocratie correspond pratiquement à

¹⁹⁷ Fonte, John, «Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Ideological War Within the West», *Orbis*, Summer 2002, p.449-467, John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, Center for Policy Studies, 1999.

¹⁹⁸ John Fonte, «Why there is a culture war», *Policy Review*, no.104, décembre 2000.

¹⁹⁹ John Fonte, «Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Future of the Ideological Civil War Within the West», *Orbis*, Summer 2002

une mutation fondamentale de sa définition et à un réaménagement fondamental des rapports de pouvoir institués qu'elle recouvre. Cette conclusion croise celle de Philippe Bénéton dans son *Introduction à la politique*: la question politique fondamentale est celle du régime, de la mise en forme du pouvoir²⁰⁰. De la même manière, lorsque Pierre Manent affirme dans son enquête sur la démocratie qu'avec elle, se transforme notre rapport au pouvoir, il reconnaît que nos sociétés ont rouvert la vieille question du régime politique²⁰¹. On ajouterait, en se tournant vers l'œuvre de Ferrero: du principe de légitimité qui assure le fondement du pouvoir et qui se déploie à travers les institutions. C'est dans une semblable perspective que Sean Gabb affirmait récemment que la démocratie libérale et constitutionnelle occidentale n'était plus qu'une forme vide, qui masquait, à la manière d'une vieille tapisserie fanée, une transformation radicale de l'État qui se pose désormais dans un rapport de contrôle social systématique dans les domaines de l'existence qui relevaient autrefois de la sphère privée²⁰².

²⁰⁰ Philippe Bénéton, *Introduction à la politique*, Paris, PUF/Quadrige, 2010.

²⁰¹ Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007, p.166-187.

²⁰² Sean Gabb, *Cultural War, Cultural Revolution*, London, The Hampden Press, 2007. La question de la démocratie passe désormais par la redistribution de la souveraineté rendue possible par l'extension de l'administration publique, ce qu'avait clairement noté James Burnham en annonçant l'avènement d'une démocratie managériale transférant massivement la souveraineté vers de nouvelles agences qui entendent justement fonder leur légitimité dans leur prétention à accoupler une utopie sociale transformatrice avec la raison technocratique – ce n'est pas sans raison d'ailleurs que la politologie conservatrice contemporaine redécouvre ainsi la question du régime par un retour sur l'œuvre de Burnham, dans la mesure où il aura bien compris que la souveraineté se pose moins à notre époque comme un problème de droit constitutionnel qu'à la manière d'un problème de sociologie politique, une intuition qui était aussi celle de Raymond Aron dans ses réflexions sur la fonction de la sociologie politique. Cette question se décline sur deux axes: celui de la souveraineté, populaire ou juridico-administrative, nationale ou transnationale. Paul Gottfried a ainsi rappelé comment la démocratie libérale et représentative qui s'incarnait dans la figure de l'État-nation s'était vu refouler au profit d'une «démocratie» managériale consacrant l'hégémonie de la bureaucratie idéologique et de l'ingénierie sociale pour avancer le projet d'une reconstruction intégrale des rapports sociaux sous le signe de l'égalitarisme identitaire. Paul Gottfried a aussi bien démontré que la métamorphose du régime politique occidental par le déplacement de la souveraineté populaire n'exigeait pas une transformation officielle des institutions comptables de la souveraineté. Plutôt, celle-ci est délocalisée vers les agences administratives qui sont le fruit de l'extension de l'État et de sa transformation de facto en «démocratie managériale». Hayek avait déjà développé une telle perspective dans ses ouvrages tardifs qui questionnaient les limites du constitutionnalisme libéral traditionnel pour contenir l'expansion bureaucratique de l'État moderne. Robert Bork rappellera quant à lui d'ailleurs l'importance de la question du droit international dans les sociétés contemporaines, qui entraîne un transfert de la souveraineté vers des organisations transnationales servant de

7. Programme de recherche : précisions sur le corpus et plan de la thèse

Nous croyons l'avoir démontré, la théorie de la guerre culturelle permet de dénaturiser explicitement l'histoire idéologique du dernier demi-siècle en substituant au récit d'une crise interne au déploiement de la démocratie celui d'un conflit politique ouvert portant non seulement sur les valeurs et les pratiques culturelles qui irriguent les institutions mais aussi sur la configuration politique de ces dernières. Elle permet de ce point de vue de déchirer le voile de la pacification idéologique des sociétés occidentales et de rendre compte de certaines polarisations qui avaient été neutralisées théoriquement par la sociologie néo-tocquevilienne, et plus encore, cela va de soi, par la sociologie post-marxiste qui se contente d'enregistrer ce qu'elle croit être une progression naturelle et attendue d'un égalitarisme émancipateur s'appliquant à un nombre croissant de relations sociales. Disons les choses brutalement : non seulement les soixante-huitards ont-ils gagné culturellement et socialement, aussi ont-ils gagné politiquement, bien qu'il s'agisse probablement d'une victoire à la fois plus profonde et plus subtile qu'on ne pouvait l'imaginer, quoi qu'en pense Daniel Cohn-Bendit, probablement la figure iconique du mouvement de mai 68²⁰³. Chose certaine, loin d'être aspirées par un mouvement de désidéologisation et de dépolitisation de

relais à un progressisme souvent disqualifié sur le plan électoral. À travers la judiciarisation du politique, c'est la neutralisation de la démocratie comme régime de mise en forme de la souveraineté populaire qui se dévoilerait. Sans le savoir, la sociologie française a aussi reconnu l'enjeu de la guerre idéologique. Robert Bork, *Coercing Virtue. The worldwide rule of judges*, Washington, AEI Press, 2003. Robert H. Bork, *A Time to Speak*, Washington, ISI Books, 2008, p.285-304, p.574-584. Robert H. Bork, *Slouching Toward Gomorrah*, New York, Regan Books, 1997. Robert Bork insistera pour rappeler que le déplacement de la souveraineté d'une institution à l'autre favorisait pratiquement le transfert du pouvoir d'un groupe social à un autre, dans ce cas, aux bureaucrates, juristes et activistes qui s'investiraient dans les institutions de la technocratie post-nationale et post-démocratique. Il s'inscrivait à la suite de la sociologie de Irving Kristol qui voyait lui aussi dans l'extension de la fonction publique et de la bureaucratie idéologique le signe de l'ascension, le signe d'un déplacement des ressources collectives au profit d'une catégorie de «travailleurs» dont les ressources professionnelles risquaient d'être d'un usage limité dans les seuls paramètres de l'économie de marché. Autrement dit, l'avancement du programme politique de ces fonctionnaires du savoir idéologique correspondait pratiquement à leur avancement professionnel.

²⁰³ Daniel Cohn-Bendit, *Forget 68*, Paris, L'aube, 2008.

l'existence commune, les sociétés occidentales sont aujourd'hui entraînées dans la poursuite d'un projet de transformation en profondeur de tous les paramètres à l'intérieur desquels elles s'instituent. Jacques Beauchemin se demande si «*la reconnaissance de tous par tous est un projet politique significatif*» pour une société²⁰⁴. Tout est une question de définition, mais lorsqu'on constate les transformations institutionnelles, sociales et politiques impliquées par ce projet, on aurait tendance à lui répondre positivement. Qu'il s'agisse d'un projet politique appréciable est évidemment une autre question. Et si les controverses idéologiques qui entourent la *cultural war* sont plus ou moins visibles selon les sociétés, les convulsions sociales qui l'accompagnent, elles, sont partout repérables, et comme on l'a dit plus haut, toujours autour des mêmes questions qui symbolisent bien le problème de la désoccidentalisation des sociétés d'héritage européen.

On l'aura compris, nous proposons d'aborder le paysage mental de nos sociétés sous un autre angle, à partir d'un nouveau point d'observation. Pour peu qu'on reconnaisse, comme nous le faisons à la suite de Julien Freund et de Pierre Manent, le primat du politique non seulement sur le plan existentiel mais sur le plan de l'analyse sociologique²⁰⁵, il nous faut reconnaître l'importance des projets politiques et des idéologies qui les alimentent dans la dynamique globale d'une société, et cela encore plus dans une société qui a considérablement politisé ses rapports sociaux, à travers le déploiement de l'État social dont la capacité de contrôle et de reconfiguration des relations sociales s'est étendue au fil des dernières décennies. De ce point de vue, cette thèse se situe dans le cadre théorique ouvert par la politologie conservatrice américaine qui a conceptualisé la question de la guerre culturelle en tant que mise en scène des nouvelles polarités idéologiques sorties des radical sixties. Notre objectif est de ressaisir, d'explicitier, d'expliquer et de comprendre le projet politique de la gauche post-marxiste. Pour cela, nous entendons ici délimiter les

²⁰⁴ Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna Éditions, 2004

²⁰⁵ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965; Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010.

raisons qui nous ont amené à privilégier un certain corpus pour mener à terme notre recherche doctorale. Et nous préciserons dès maintenant que c'est une grille de lecture articulée autour de trois variables principales dont nous ferons usages : dans notre recherche, nous entendons nous pencher plus précisément sur 1) l'évolution des représentations de l'émancipation que l'on trouve dans les grandes contributions intellectuelles au renouvellement de la gauche, ce qui nous permettra de retracer le passage de la sociologie ouvriériste à la sociologie des identités et d'en retenir les conséquences intellectuelles et politiques 2) la persistance des schèmes de pensées de la gauche traditionnelle à la nouvelle gauche, pour voir de quelle manière une certaine philosophie de l'émancipation, malgré la mutation des propositions politiques qui s'en réclame, témoigne d'une vision du monde qui est celle du progressisme 3) la dimension stratégique de cette réflexion, ou si on préfère, le projet consciemment articulé d'un renouvellement de la gauche dans un environnement idéologique et politique en pleine transformation, ce qui permettra de mieux comprendre la représentation de l'adversaire et du conflit politique qui a accompagné la mutation et l'ascension du progressisme.

Notre thèse s'organisera autour de quatre chapitres qui s'ajouteront à cette introduction. Dans le premier chapitre, nous verrons comment le progressisme a évolué dans ses grandes références idéologiques depuis le tournant culturel du marxisme à la fin des années 1960, avec le passage de la lutte des classes à la politique des identités qui domine la démocratie contemporaine et qui se réclame communément du discours sur la «démocratie radicale» et de celui sur la «troisième voie», ces deux perspectives idéologiques, exagérément opposées par le travail actuel de la science politique, partageant pourtant un héritage idéologique commun. Ce sera l'occasion de voir comment le point de gravité idéologique de nos sociétés s'est déplacé à gauche, le centre gauche d'aujourd'hui correspondant à la gauche d'hier et à la gauche radicale d'avant-hier. Nous verrons ainsi comment la gauche a su sortir du marxisme tout en en conservant la charge idéologique

radicale, ce qui nous permettra de voir comment la contre-culture est paradoxalement parvenue à s'institutionnaliser en tant que nouvelle norme culturelle et idéologique des sociétés occidentales. En fait, nous suivrons, selon la formule d'Herbert Marcuse, la transformation de la «sensibilité révolutionnaire» qui s'est opérée du milieu des années 1960 à aujourd'hui. Il s'agira de voir, en étudiant certaines grandes thématiques, comment le projet politique de la gauche est parvenu à s'émanciper des schèmes classiques du marxisme sans pour autant renier un certain imaginaire radical, qui continue d'irriguer la pratique politique du progressisme. Dans cette section, nous privilégierons comme corpus bibliographiques les œuvres classiques de la gauche intellectuelle à partir de 1965 jusqu'au milieu des années 1990. Nous nous intéresserons d'abord à l'œuvre d'Herbert Marcuse à partir du moment où ce dernier s'est engagé consciemment dans un travail de rénovation en profondeur de la critique radicale. Si la pensée de Marcuse est un peu passée de mode aujourd'hui et si on en trouve très peu pour s'en réclamer explicitement, c'est néanmoins à travers elle que s'est exprimée une première fois la synthèse d'une gauche post-marxiste posant clairement la nécessité d'une redéfinition du sujet révolutionnaire à travers des revendications ne relevant plus exclusivement de la critique du capitalisme mais de la critique de la culture. Nous nous intéresserons aussi à l'œuvre de Michel Foucault, principalement à ses travaux sur le pouvoir, dans la mesure où ils ont révolutionné la philosophie du pouvoir à gauche, à travers une forme de révolution paradigmatique. Nous intégrerons à notre corpus les travaux d'Alain Touraine, qui va bien représenter l'investissement de la nouvelle gauche dans la sociologie française, en fournissant une théorie du changement social qui venait se substituer à la vieille sociologie ouvriériste exclusivement centrée sur le prolétariat. Nous nous pencherons aussi sur l'œuvre conjointe de Chantal Mouffe et de Ernesto Laclau, lesquels au seuil des années 1980, représenteront l'avènement à la maturité théorique et stratégique de la nouvelle gauche, dans une réflexion qui allait culminer plus tard autour du thème de la diversité. Nous nous intéresserons aussi à l'œuvre de Nancy Fraser, qui a conceptualisé de la manière la plus achevée le passage de la

lutte des classes à la politique des identités dans la théorie politique progressiste. Nous nous pencherons enfin vers l'œuvre d'Anthony Giddens, dans la mesure où son travail a représenté une forme de normalisation gestionnaire du radicalisme hérité des sixties et qu'il a été considéré comme le doctrinaire officiel de la troisième voie, de la Third way européenne, qui a non seulement recentré la social-démocratie européenne dans son rapport au capitalisme mais qui lui a surtout permis de se renouveler en récupérant justement une bonne part du radicalisme initialement porté par la nouvelle gauche. Il va de soi que nous convoquerons aussi dans un rôle plus mineur d'autres auteurs associés à cette entreprise de refondation de la gauche. À travers tout cela, nous verrons fondamentalement de quelle manière les grands auteurs associés à l'histoire de la pensée de gauche depuis une quarantaine d'années ont finalement tous posé, d'une manière ou de l'autre, la question d'une redéfinition de la problématique de l'émancipation radicale.

Dans les deuxième, troisième et quatrième chapitres, nous verrons comment cette mutation de la gauche s'est opérée en bonne partie à travers le développement des «théories du multiculturalisme», selon la formule de Francesco Fistetti, qui a bien noté que le *«multiculturalisme n'est donc pas seulement l'actualisation de la vieille question de la tolérance mais plutôt le symptôme d'une crise et d'une transformation en acte de toutes les catégories philosophiques et politiques de l'époque moderne liées au concept d'État-nation»*²⁰⁶. Les théories du multiculturalisme convergent pour la plupart, malgré leurs différentes formulations, à travers une même problématique qui est celle d'une refondation de la démocratie à partir de la figure de la diversité – on pourrait aussi parler d'une adaptation plus ou moins radicale aux exigences d'une recomposition de la citoyenneté à partir des revendications identitaires. Autrement dit, les théories du multiculturalisme posent la question du régime politique. Nous analyserons la problématique générale des

²⁰⁶ Francesco Fistetti, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2010, p.16.

théories du multiculturalisme en voyant comment elles se répartissent principalement sous trois discours scientifiques particuliers, qui définissent en profondeur le progressisme contemporain: l'historiographie victimaire, la sociologie antidiscriminatoire et la philosophie de la reconnaissance. Ces trois discours scientifiques participent tous au paradigme propre à l'idéologie antidiscriminatoire qui est le point d'aboutissement de la dynamique idéologique post-marxiste. Dans ce chapitre, il nous sera donc possible de voir comment la gauche post-marxiste s'est principalement définie à travers la référence à la diversité, la reconnaissance de tous par tous se substituant à la société sans classe comme figuration théorique de la société égalitaire véritablement achevée. Nous verrons ensuite comment cette idéologie en est venue à transformer la pratique politique et administrative des sociétés occidentales à travers l'exigence d'une «gestion de la diversité» fondée sur l'exigence de l'égalitarisme identitaire et social. Pour compléter notre enquête, nous ajouterons à notre étude des grands théoriciens et de leurs commentateurs une étude complémentaire de la question de la «gestion de la diversité» en voyant comment cette question a été reprise par une certaine «bureaucratie de la diversité», bien étudiée par Ray Honeyford, Rainer Knopff, Tom Flanagan et plusieurs autres auteurs associés à la politologie conservatrice²⁰⁷.

Dans le cinquième chapitre, nous verrons comment la reconstruction multiculturelle de la communauté politique, qui pose, comme on l'a vu, la question du régime, s'est aisément transposée dans l'idéologie de la gouvernance globale, fondée sur la critique radicale de l'État-nation en tant qu'expression politique de la nation occidentale. Nous verrons comment le multiculturalisme comme idéologie se parachève dans l'appel à la refondation postnationale de la communauté politique dans un système de gouvernance globale. Chez les théoriciens de la gouvernance globale, l'idéal d'une mondialisation du

²⁰⁷ Ray Honeyford, *The Commission for Racial Equality*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998 ; Rainer Knopff, *Human Rights & Social Technology*, Ottawa, Carleton University Press, 1989 ; F. L. Morton et Rainer Knopff, *The Charter Revolution and the Court Party*, Peterborough, Broadview Press, 2000.

politique correspond à une reprise dans un nouveau contexte de l'internationalisme propre au marxisme», bien qu'il se décline désormais dans le langage de ce que John Fonte nomme le «transnationalisme progressiste». Dans ce chapitre, nous nous pencherons principalement sur la contribution de certains des théoriciens majeurs de la gouvernance mondiale contemporaine, surtout ceux qui se situent dans la mouvance de Jurgen Habermas qui ont travaillé à théoriser à partir de la «question de l'État européen», selon la formule de Jean-Marc Ferry, pour faire advenir une «politique intérieure à l'échelle mondiale» dans laquelle ils reconnaissaient la nouvelle figure du progressisme mondialisé²⁰⁸. D'ailleurs, le «rêve européen»²⁰⁹ auquel s'est référé Jeremy Rifkin, qui n'est évidemment pas réductible à la construction européenne telle qu'elle prend forme aujourd'hui, se présente lui-même comme l'expression achevée d'un nouveau projet de civilisation qui aurait pris forme à partir de la révolution des années 1960 et qui en est venu à redessiner le rapport entre politique intérieure et politique extérieure. À travers ce chapitre, il nous sera donc possible de voir comment au-delà de la question de l'identité, la gauche postmarxiste questionne même le principe de souveraineté, ce qui l'amène à plaider pour l'invention d'une nouvelle communauté politique, étrangère, à bien des égards, à celle qui avait prédominé jusqu'à présent dans l'histoire de la modernité démocratique.

Dans le sixième et dernier chapitre, celui qui précédera la conclusion, nous verrons comment la nouvelle gauche a conceptualisé de manière critique les mouvements politiques qui ont protesté contre la Révolution culturelle, en pathologisant le conservatisme dans la mesure où ce dernier s'est en partie redéfini comme une entreprise de récupération et de réhabilitation des contenus culturels et institutionnels contestés ou remis en question par la gauche, ce qu'a justement noté John O'Sullivan dans son étude du conservatisme

²⁰⁸ Jurgen Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000 ; Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000.

²⁰⁹ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2004.

contemporain²¹⁰. Nous poserons la question de la «droite populiste» dans la mesure où c'est ainsi que la gauche s'est représentée les protestations d'un certain conservatisme populaire contre son hégémonie. Nous ferons usage principalement des travaux de la politologie française et américaine qui ont porté à partir du début des années 1990 sur la genèse, le développement et la critique de la droite populiste – et parmi ceux-là, nous ferons principalement usage de ceux qui se sont situés de près ou de loin dans la perspective de l'école de Francfort, qui avait déjà balisé ce champ de recherches à travers ses études sur la «personnalité autoritaire» à la fin des années 1950. Car s'il y a une diversité d'approche de la droite populiste entre la politologie américaine et la politologie européenne, pour des raisons qui sont évidentes vu l'histoire spécifique de l'Europe au vingtième siècle, il y a néanmoins un paradigme théorique partagé, qui a tendance à dépolitiser l'explication de sa croissance et de son inscription durable dans le champ politique pour plutôt la pathologiser – pour la présenter comme une pathologie de la modernité. De ce point de vue, ce chapitre aura surtout pour vocation de montrer comment le paradigme sociologique dominant qui a été porté par la gauche post-marxiste a conceptualisé, analysé et décrit la résistance culturelle ou politique à la grande transformation sociale et politique du dernier demi-siècle. Il nous permettra finalement de voir comment se pose la question de la nature du conflit politique «vu de gauche».

Notre conclusion nous permettra de revenir avec une vision d'ensemble sur l'évolution du projet politique de la gauche postmarxiste en voyant de quelle manière cette dernière est parvenue à redéfinir son rapport à la démocratie et à l'espace public dans les sociétés contemporaines. Notre ambition est donc de reconstruire et d'explicitier la dynamique idéologique générée par la mutation de la gauche et d'analyser la recomposition de l'espace politique qui s'est déployée à partir d'elle. Reconnaissons-le aisément, alors que

²¹⁰ John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, London, Center for Policy Studies, 1999.

le travail académique verse de plus en plus dans la surspécialisation et se refuse plus souvent qu'autrement aux exigences de synthèse intellectuelle, notre ambition consiste plutôt à profiter de notre participation à la production de connaissances dans le domaine de la sociologie des idéologies pour renouveler au moins partiellement le paradigme théorique à partir duquel nous appréhendons normalement les transformations sociales du dernier demi-siècle. Elle vise ainsi à éclairer sous un autre jour la genèse de la société occidentale contemporaine et des polarisations politiques et idéologiques qui la traverse. Pour autant, cette thèse n'est pas un essai d'histoire totale mais plutôt la tentative de ressaisie d'une dynamique idéologique parvenue à s'institutionnaliser en l'espace d'un demi-siècle en transformant en profondeur la définition de la légitimité démocratique dans l'ensemble des sociétés occidentales. Elle postule évidemment, cela va de soi, une condition politique commune aux sociétés occidentales. Nous ne prétendons pas expliquer ces mutations de l'intérieur mais bien expliciter le projet de transformation sociale propre à la gauche telle qu'elle s'est transformée depuis le moment mythique de Mai 68.

Il nous faut ressaisir le moment où la légitimité des institutions politiques et culturelles associées traditionnellement à la démocratie libérale occidentale est entrée en crise. Il nous faut donc penser un réalignement idéologique majeur qui s'est déployé sur plusieurs décennies et revoir de quelle manière ce réalignement, au moins en partie, s'est opéré. Vaste programme, dira-t-on. Mais ce n'est qu'ainsi qu'il sera possible de penser la correspondance des crises qui s'accumulent dans les sociétés occidentales et qui participent toutes finalement à la transformation en profondeur des repères de la légitimité politique. C'est ainsi qu'on comprendra que ces crises révèlent de nouvelles polarisations sociales, de nouvelles luttes politiques, dont on doit mieux comprendre les termes et les enjeux, et qui mettent en scène des acteurs aux visions du monde contradictoires. Il nous sera ainsi possible de nous déprendre de l'illusion de la nécessité historique et de faire un retour sur les conditions politiques de l'avènement du monde contemporain. C'est en pensant cette

recomposition politique et idéologique qu'il sera possible de reprendre à neuf la question du malaise politique occidental. Dans cette thèse, nous entendons faire l'histoire et la sociologie de cette recomposition.

CHAPITRE I

LA MUTATION DE LA GAUCHE ET LA TRANSFORMATION DE L'ETHOS PROGRESSISTE (1965-2010)

Cherchant à expliquer l'attitude des intellectuels, impitoyables aux défaillances des démocraties, indulgents aux plus grands crimes, pourvu qu'ils soient commis au nom des bonnes doctrines, je rencontrai d'abord les mots sacrés : gauche, révolution, prolétariat.

Raymond Aron

Les intellectuels vont de système en système, comme un mauvais nageur d'une bouée à une autre. Le nageur est essoufflé. Trop heureux de se cramponner un moment, peu lui chaut de savoir comment la bouée est attachée au fond. Plus exactement, il va d'un vocabulaire à un autre. Les philosophes sont en général les fournisseurs du vocabulaire bouée.

Raymond Ruyer

*Il y a des époques majoritaires, où tout semble dépendre de la volonté du plus grand nombre, et des époques minoritaires, où l'obstination de quelques individus, de quelques groupes restreints, paraît suffire à créer l'événement et à décider du cours des choses. [...]
Si l'on me demandait de définir le temps présent, je répondrais qu'un de ses caractères particuliers est le passage d'une époque majoritaire à une époque minoritaire.*

Serge Moscovici

[La] menace exercée par le communisme a été si directe et si évidente, et la doctrine si discréditée, qu'il est bien difficile de percevoir aujourd'hui le système autrement que vidé de substance dans le monde développé. Une future menace de gauche contre la démocratie libérale empruntera beaucoup plus vraisemblablement les dehors du libéralisme en changeant sa signification de l'intérieur, au lieu de mener une attaque frontale contre les institutions et les principes démocratiques de base.

Francis Fukuyama

Commençons par le commencement : il faut d'abord suivre l'évolution idéologique de la gauche radicale pour comprendre la spécificité de son projet politique en montrant dans quel contexte et par quels moyens elle s'est transformée, au point de ne plus paraître radicale et de se normaliser. Il faut faire l'histoire de ses mutations idéologiques et intellectuelles pour comprendre ses transformations politiques. Selon la formule très polémique du politologue conservateur David Horowitz, «*our first task is to understand the nature of the radical projet, and why it cannot succeed, and thus the reasons that its challenge to democratic order is so dangerous and destructive*»²¹¹. La formule de Horowitz saisie bien ce qui semble être pour plusieurs le double visage du radicalisme, incapable d'accoucher la société idéale qu'il contemple mais capable d'entraîner le déclin des sociétés occidentales en cherchant à les reconstruire dans une matrice contradictoire avec le maintien d'une société libérale ordonnée. De la même manière, Irving Kristol disait du radicalisme qu'il s'agissait d'un «*ethos that aims simultaneously at political and social collectivism on the one hand, and moral anarchy on the other. It cannot win, but it can make us all losers*»²¹². Nous reviendrons souvent sur cette ambiguïté consubstantielle du progressisme pour mieux en comprendre les subtilités. Car selon les conservateurs (et on pourrait ajouter, pour une bonne frange du libéralisme) le radicalisme ne peut gagner selon ses propres objectifs, dans la mesure où la cité idéale est inaccessible pour une humanité imparfaite, mais il peut néanmoins frapper au cœur les sociétés occidentales en dénaturant la signification de la démocratie à travers le fantasme d'une transparence égalitaire corrosive pour les institutions. Il s'agit évidemment d'une thèse contestable, mais qui nous en dit beaucoup sur la vision qu'à la droite de la faille congénitale de la gauche idéologique : son utopisme. Rappelons le thème de cette thèse : de quelle manière la frange dissidente de la gauche radicale des années 1960 et 1970 est parvenue à transformer en profondeur la culture politique des sociétés occidentales? Cela implique, toutefois, de

²¹¹ David Horowitz, *The politics of bad faith*, New York, Simon & Schuster, 1998, p.14.

²¹² Irving Kristol, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R Dee, 1999, p.486.

chercher à reconnaître cette gauche en évitant de la réduire à une définition figée dans le temps. Autrement dit, la gauche radicale n'est pas nécessairement là où on la croit, elle ne porte peut-être plus les habits qu'elle revêtait historiquement.

Contrairement à ce qu'on laisse souvent croire, ce que le sociologue Paul Hollander a nommé l'«adversary culture»²¹³ des années 1960-1970, n'est pas disparue au moment du passage à la maturité de ceux qui s'étaient lancés dans une des nombreuses luttes ouvertes par le gauchisme : tout au contraire, le radicalisme des années 1960, qui laissait planer sur les sociétés occidentales un parfum révolutionnaire, a profondément transformé la culture politique et la dynamique idéologique des sociétés occidentales. La gauche radicale des années soixante et soixante-dix est ainsi parvenue à reconfigurer en bonne partie les paramètres philosophiques et idéologiques à partir desquels s'appréhende normalement l'expérience démocratique. Le politologue conservateur Daniel Mahoney a fait le même constat : «*the relentless assault on the principle of authority proceeds apace. This process is so regularized that we have ceased to notice or appreciate its truly revolutionary character*»²¹⁴. Nous ne parvenons plus à apercevoir le caractère radical de la mutation idéologique enclenchée par les *radical sixties* et nous continuons de scruter l'avenir en espérant y discerner la prochaine grande révolution, sans comprendre que la révolution est peut-être derrière nous. Penser la Révolution ne consiste pas, ne consiste plus, à scruter l'avenir comme un prophète mais à examiner le passé comme un historien. La gauche radicale est parvenue à se réinventer en profondeur, et de manière si complète qu'aujourd'hui, on ne reconnaît plus les héritiers des sixties comme des «radicaux» mais comme des forces de modernisation. Inversement, les normes culturelles traditionnelles sont désormais déclassées à la manière d'une pathologie. D'une certaine manière, nous sommes passés de Marx à Foucault, d'un théoricien de la domination/émancipation à un

²¹³ Paul Hollander, *The Survival of the Adversary Culture*, New Brunswick, Transaction Books, 1988.

²¹⁴ Daniel Mahoney, «1968 and the meaning of democracy», *The Intercollegiate Review*, fall 2008, p.13.

autre. Mais dans ce passage, la gauche radicale est parvenue à se normaliser. Pour paraphraser Nixon qui avait soutenu que nous sommes tous aujourd'hui keynésiens, on pourrait dire que nous sommes tous aujourd'hui «foucaldiens» dans la mesure où l'appareil médiatique et administratif de nos sociétés a intériorisé la critique foucaldienne de la normalisation sociale pour valoriser les contestations sorties des marges, appelées à déconstruire les institutions et valeurs traditionnelles au nom de la diversité. Ce qui passe pour le consensus moral et idéologique des sociétés occidentales a d'abord pris forme à la manière d'une critique radicale de leurs pratiques culturelles et sociales. C'est pour cela que nous parlons d'une inversion de la légitimité.

Aux États-Unis, depuis les années 1990, la politologie conservatrice, à travers ses recherches sur la *cultural war*, a fait de la métamorphose du radicalisme à partir des sixties son principal chantier de recherche. La politologie conservatrice a de plus en plus abordé la question du changement social dans sa dimension polémique, pour bien voir comment derrière les théories de la modernisation qui naturalisent le changement historique, on retrouvait des forces sociales et des courants politiques qui ont fait de la déconstruction des valeurs et pratiques sociales traditionnelles leur programme politique. Autrement dit, la politologie conservatrice a étudié le discours sur la modernisation non pas seulement comme un discours sociologique mais comme un discours idéologique²¹⁵. Autrement dit, la gauche radicale s'est moins modérée qu'elle n'a contribué à la radicalisation l'ensemble de la société occidentale, en satellisant son point de gravité idéologique. La gauche de la gauche est parvenue à revêtir les habits du centre-gauche. Et le centre-droit d'hier porte aujourd'hui, souvent malgré lui, la défroque de la droite radicale. Semblablement, Paul Gottfried a parlé de la «*strange death of marxism*»²¹⁶, une manière comme une autre

²¹⁵ On trouvera aussi une semblable perspective dans les travaux remarquables de Jean-Pierre Le Goff. Voir notamment les dernières études rassemblées dans Jean-Pierre Le Goff, *La gauche à l'épreuve*, Paris, Tempus/Perrin, 2011.

²¹⁶ Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, Columbia, Missouri University Press, 2005.

d'affirmer que le marxisme était moins disparu qu'il ne s'était métamorphosé, une thèse qui est aussi celle de Paul Hollander lorsqu'il parle de la «*survival of the adversary culture*»²¹⁷ et de la recomposition des convictions fondamentales qui étaient au cœur de la gauche la plus radicale – des convictions qui ne s'exposent plus à travers leur théorisation marxiste mais qui demeurent actives et sont parvenues à prendre forme à travers de nouvelles idéologies, de nouveaux discours, qu'il nous reste à découvrir, en en reconstruisant le plus exactement possible la genèse²¹⁸. Les fondements philosophiques d'une idéologie peuvent demeurer les mêmes même si leur mise en discours varie avec la conjoncture historique. Il nous faut donc retracer la mutation idéologique du progressisme, pour voir comment la gauche radicale d'avant-hier est devenue le centre-gauche d'aujourd'hui. Nous devons comprendre comment la dynamique idéologique des années 1960 et 1970 a profondément transformé la culture politique des sociétés occidentales, principalement en transformant le contenu de la légitimité démocratique.

Il nous faut donc suivre l'évolution de la «sensibilité révolutionnaire» depuis cinquante ans pour voir comment sa mutation a correspondu en bonne partie à sa recomposition victorieuse. Nous commencerons donc en revenant sur la crise du marxisme classique qui commence dans les années 1950 avec l'implosion de la référence soviétique et la problématisation qui suivra de la sociologie ouvriériste. Nous verrons ensuite comment cette crise du marxisme a réactivé le fond utopiste qu'il avait intellectuellement recouvert à travers sa prétention à un rationalisme scientifique radical, ce qui nous conduira à voir comment ce fond utopiste a été récupéré par la nouvelle gauche, qui a trouvé dans la dynamique de la contre-culture la matière d'un nouveau radicalisme ayant trouvé sa forme théorique achevée avec la démocratie radicale des années 1980 et sa forme politique achevée avec la *Third way* britannique et le social-modernisme continental. Nous ne

²¹⁷ Paul Hollander, *The Survival of the Adversary Culture*, New Brunswick, Transaction Books, 1988,

²¹⁸ Paul Hollander, «Which God has Failed», *The New Criterion*, volume 20, February 2002, p.76.

prétendons pas évidemment que chacune de ces doctrines se réclame de celle qui l'a précédé mais qu'elles se succèdent dans l'histoire du progressisme en représentant à chaque moment sa forme la plus achevée, la plus susceptible de s'imposer dans l'espace politique.

1.1. Le marxisme en crise ou le paradis perdu

L'historien François Furet, dans *Le passé d'une illusion*, son maître ouvrage sur l'idée communiste, a soutenu avec raison que le point de départ d'une exploration de l'imaginaire progressiste au vingtième siècle se trouvait en octobre 1917 avec la révolution russe²¹⁹. La raison est simple : la gauche occidentale, et plus particulièrement, l'intelligentsia occidentale, s'est laissé envouter par ce que Furet a nommé «*le charme universel d'Octobre*»²²⁰ qui laissait croire à un recommencement à zéro de l'histoire humaine, désormais à écrire à l'encre du socialisme. Du passé, on pouvait enfin faire table rase – le philosophe Jean Roy a parlé sévèrement du «*rêve obsédant de la table rase*» au cœur de l'imaginaire révolutionnaire moderne²²¹. Il faut bien voir la situation du socialisme au moment d'être porté au pouvoir : le socialisme, qui était alors une idéologie tiraillée entre plusieurs mouvements concurrents plus ou moins accordés sur la stratégie à suivre pour accoucher du monde nouveau, s'est transformé en bonne partie à partir de 1917 en une exégèse de l'expérience soviétique, qui par l'abolition de la propriété privée des moyens de production, aurait démonté le mécanisme fondamental de l'aliénation générée par le capitalisme. L'URSS a délivré le socialisme du registre exclusif de la spéculation utopique pour devenir une expérience à interpréter et à approfondir, pour tester la valeur et

²¹⁹ Sur l'histoire de l'Union soviétique et les relations complexes entre la Russie et le socialisme, on consultera l'excellent livre de Martin Malia, *La tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie*, Paris, Seuil, 1995. On consultera aussi le classique de Michel Heller *L'utopie au pouvoir. Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours*, Paris, Calmann-Lévy, 1985. On pourra aussi consulter, sur la prétention soviétique à constituer une société radicalement nouvelle, remaniant intégralement la pâte humaine, encore une fois de Michel Heller, *La machine et les rouages. La formation de l'homme soviétique*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.

²²⁰ François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, collection Bouquin, Robert Laffont, p.577-620

²²¹ Jean Roy, *Le souffle de l'espérance*, Montréal, Bellarmin, 2000, p.155.

l'applicabilité des idéaux progressistes. La Révolution russe amorce le partage de l'Occident entre deux destins contradictoires qui se réclament également de la modernité démocratique mais qui prétendent l'accomplir différemment²²². Si le mythe soviétique est en pleine ascension à gauche dans les années 1930²²³, alors que le socialisme en inspire plusieurs pour répondre à la crise de 1929, au point même où Richard Gid Powers parle de la «*red decade*», il culminera au début des années 1950, comme l'a noté fort justement Kolakowski²²⁴, l'URSS, auréolée par sa victoire à Stalingrad et son rôle dans la victoire contre le nazisme, disposant de tous les titres de gloire nécessaire pour soutenir sa vocation de patrie révolutionnaire par excellence²²⁵. Le «tourisme idéologique» se développera et d'un retour d'URSS à l'autre, les témoignages émerveillés devant l'expérience communiste se multiplieront, les intellectuels de gauche se laissant aisément bluffer par la mise en scène que leur offraient les régimes communistes, occupés à fabriquer un décor de carton-pâte où circulaient des travailleurs joyeusement émancipés et contraints par la police politique de

²²² On trouvera notamment dans la pensée de la droite la plus conservatrice une assimilation de la démocratie libérale et du socialisme dans la mesure où les deux auraient pris forme dans la matrice de l'égalitarisme démocratique. La droite conservatrice donne ainsi paradoxalement raison à la gauche communiste : la démocratie trouverait sa vérité profonde dans l'égalitarisme radical, dans le socialisme. De ce point de vue, encore une fois, 1917 ne serait que la promesse tenue de 1917. Par exemple, James Kalb, *The Tyranny of Liberalism*, IHS Press, 2009. Dans une perspective plus libérale: Kenneth Minogue, *The Servile Mind : How Democracy Erodes Moral Life*, San Francisco, Encounters Books, 2010.

²²³ Sur la question, on consultera l'ouvrage remarquable de Richard Gid Powers, consacré à l'histoire de l'anticommunisme américain, Richard Gid Powers, *Not Without Honor. The History of American Anticommunism*, New Haven, Yale University Press, 1998, p.117-154. D'ailleurs, la première génération d'intellectuels passée du communisme à l'anticommunisme a fait ses armes dans le communisme justement au cours des années 1930. On s'intéressera principalement au parcours de Frank Meyer, remarquablement retracé dans la biographie qui lui a été consacrée par Kevin J. Smant, *Principles and Heresies*, Wilmington, ISI Books, 2002, p.1-18. On peut aussi consulter la biographie de James Burnham qui retrace aussi son parcours dans la mouvance trotskyste. Daniel Kelly, *James Burnham and the Struggle for the World*, Wilmington, ISI Books, 2002, p.41-62. On consultera enfin de John P. Diggins, *Up From Communism. Conservative Odysseys un American Intellectual Development*, New York, Columbia University Press, 1994. Aussi, on pourra consulter Pierre Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris, 1950-1975*, Paris, Fayard, 1995.

²²⁴ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, W.W. Norton & Company, 2005, p.881-933.

²²⁵ On consultera sur la question «The Durable Misconceptions of the Soviet Union» dans Paul Hollander, *The Survival of the Adversary Culture*, Transaction Books, 1988, p.54-79.

bien jouer leur rôle²²⁶. On allait visiter un paradis prolétarien pour se convaincre qu'un autre monde n'était pas seulement possible, mais déjà en voie de construction. On acceptait de bonne foi de s'y faire escorter par des officiels en uniforme même si on dénonçait chez soi l'impérialisme et la militarisation de l'existence occidentale. Évidemment, il fallait soutenir le parti communiste local, formellement associé au Comintern et représentant mandaté de la révolution mondiale dans son pays. La faune intellectuelle française des années 1950 en a donné un exemple particulièrement frappant : être ou ne pas être membre du PCF, telle était la question. Plusieurs crurent trancher la poire en deux en devenant «compagnons de route», Raymond Aron les appelait les «communisants»²²⁷, qui avaient une fonction fondamentale dans la stratégie politique du communisme : sans répéter avec le dogmatisme des encartés les dernières encycliques moscovites, ils venaient valider l'orientation du parti et plus encore, la valeur théorique du marxisme, par rapport auquel ils se contentaient de réserves mineures, surtout lorsqu'ils venaient du sérail des chrétiens de gauche, qui fournirent un bon contingent de croyants contrariés dans la vocation messiaïque du prolétariat. Le parcours de Sartre, premier parmi les compagnons de route, chef de file des communisants, est ici exemplaire²²⁸. En fait, c'est dans l'intelligentsia que le communisme trouvera ses militants les plus convaincus. Raymond Aron n'hésitera pas, d'ailleurs, à parler de «l'opium des intellectuels» en indiquant à la suite de Friedrich von

²²⁶ Sur le tourisme idéologique, on consultera l'ouvrage remarquable de François Hourmant, *Au pays de l'avenir radieux. Voyage des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire*, Paris, Aubier, 2000. Paul Hollander a aussi considérablement écrit sur les nombreuses migrations de l'idée révolutionnaire au vingtième siècle. On consultera notamment «The Durable Signification of Political Pilgrimage», un texte repris dans Paul Hollander, *Discontents. Postmodern & Postcommunist*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, p. 91-103. On consultera évidemment son classique *Political Pilgrims. Western intellectuals in Search of the Good Society*, New Brunswick, Transaction publishers, 1998.

²²⁷ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p.9.

²²⁸ Sur le parcours intellectuel de Sartre, on consultera Jean Roy, «Sartre, un philosophe contre la démocratie», dans Lukas Sosoe (dir.), *Subjectivité, démocratie et raison pratique*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.269-302 et Thomas Molnar, *Sartre, philosophe de la contestation*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1969.

Hayek que le socialisme était d'abord et avant tout un produit idéologique consommé par l'intelligentsia²²⁹.

Mais au milieu des années 1950, le socialisme tel qu'amendé par Lénine et mis en forme par l'URSS est à la veille d'une crise majeure. La marche vers la société sans classes semble conduire tout droit en Sibérie²³⁰. La «bolchévisation» des consciences entraînerait leur congélation et l'image de Staline, longtemps le petit père des peuples, se confond finalement avec sa caricature, celle d'un tyran, d'un bourreau, conforme à la caricature du despotisme oriental dont Karl Wittfogel fera le portrait²³¹. «*L'utopie au pouvoir*», selon la formule de Heller et Nekrich, vire à l'enfer concentrationnaire²³² et «*la formation de l'homme soviétique*»²³³ correspond pratiquement à une politique déshumanisante, qui lacère l'homme réel et le laisse dans un piteux état. On se le chuchote sans le dire, mais on se l'avoue dans l'intimité : on commence à douter des Russes, peuple élu. Jules Monnerot l'a bien décrit dans sa *Sociologie de la Révolution*, le «*système russo-communiste [...] ne répond plus, tel quel, pendant les années 1950, et moins encore pendant les années 1960, ni objectivement, ni subjectivement, aux exigences de révolutionnaires vivant en dehors de la sphère russe*»²³⁴. Autrement dit, en tant que logiciel révolutionnaire, le marxisme fonctionne de moins en moins bien. Le communisme soviétique est à la veille d'une implosion théorique. Trois secousses successives provoqueront une profonde fissure dans

²²⁹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955 ; Friedrich A. Hayek, «Les intellectuels et le socialisme», dans Friedrich A. Hayek, *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les Belles lettres, 2007, p.221-293.

²³⁰ Sur l'histoire du Goulag, on consultera Anne Applebaum, *Goulag: une histoire*, Paris, Grasset, 2005. Pour une histoire du «goulag» cambodgien, qui a rivalisé en horreur avec le goulag soviétique, on consultera Ben Kiernan, *Le génocide au Cambodge*, Paris, Gallimard, 1998. Evidemment, on consultera aussi d'Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du goulag* (trois tomes), Paris, Seuil, 1974.

²³¹ Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1963, p.98, Karl Wittfogel, *Le despotisme oriental*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

²³² Michel Heller et Aleksandr Nekrich, *L'utopie au pouvoir. Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.

²³³ Michel Heller, *La machine et les rouages. La formation de l'homme soviétique*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.

²³⁴ Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Paris, Gallimard, 1969, p.680.

l'architecture théorique du socialisme : la mort de Staline, le rapport «secret» de Khrouchtchev au 2^{ème} Congrès du PCCUS puis la répression de Budapest, en 1956. Il ne sert à rien de revenir sur chacun, sinon pour voir qu'ils se répondent l'un l'autre dans une remise en question d'un régime qui prétendait achever une forme de perfection historique et politique. L'Union soviétique déchoit et le socialisme avec elle, l'avenir radieux s'embrume, le paradis prend des allures infernales. On voulait la liberté totale, on découvre une émancipation fictive masquant bien mal une bureaucratie policière usant de la terreur de masse²³⁵. L'homme nouveau est surtout un homme défiguré, mutilé, enserré dans les tenailles de la bureaucratie, surveillé par la police politique, enfermé dans un système concentrationnaire. Le socialisme vire à la catastrophe – une découverte que feront en boucle les intellectuels occidentaux qui ne parviendront jamais à se convaincre que l'idéal communiste conduise tout droit au goulag – qui ne parviendront jamais à se déprendre de l'idée que le communisme est une belle théorie mal appliquée. Mais de toutes les explications possibles de cette dégénérescence totalitaire du communisme, c'est évidemment le rôle de Staline qui en viendra à exemplifier l'horreur concentrationnaire en Russie, un rôle principalement reconnu dans le rapport au 20^{ème} Congrès du PCUS qui prendra ainsi la forme d'un aveu, celui de la terreur. On parlera ainsi de plus en plus souvent du «phénomène stalinien», selon la formule un peu plus tardive de Jean Ellenstein²³⁶. Mais comme l'a justement noté Stéphane Courtois, l'invention du stalinisme relevait moins de l'aveu que de la stratégie, la personnalisation des crimes du communisme correspondant à une stratégie de disculpation de l'idéal socialiste qu'il ne fallait pas tenir responsable de ses «dérives». La criminalité du communisme ne lui serait pas intrinsèque. En faisant porter exclusivement à Staline la responsabilité de la criminalité communiste, le 20^{ème} congrès exonérait au même moment l'idéal du socialisme qui n'avait pas à prendre la responsabilité des crimes commis en son nom. Un mécanisme de disculpation fondamental

²³⁵ Stéphane Courtois (dir.), *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1999.

²³⁶ Jean Ellenstein, *Le phénomène stalinien*, Paris, Grasset, 1975.

se mettait en place : la criminalité du communisme ne lui serait jamais intrinsèque et l'aspiration à la révolution ne devrait jamais se laisser décourager par son dévoiement empirique. L'emboîtement entre le socialisme et le soviétisme commençait à se fissurer. Un système de justification se mettait en place : les bons coups du socialisme devaient lui être attribué, mais jamais ses erreurs. Il ne fallait jamais tenir le communisme coupable des crimes commis en son nom. Il ne faudrait jamais trouver la gauche responsable de ses dérapages, seulement de ses succès.

Le dévoilement de la «nature véritable» du communisme soviétique privera un temps les progressistes de contre-modèle à braquer contre l'Occident libéral²³⁷. Le philosophe Maurice Merleau-Ponty, ébranlé un peu avant les autres dans sa foi révolutionnaire, a exprimé à quel point le décrochage par rapport à l'Union soviétique n'allait pas de soi pour ceux qui avaient cru voir l'an 1 s'annoncer à partir de Moscou. Dans *Humanisme et terreur*, paru en 1947, il révélait l'impasse où se trouvaient les intellectuels progressistes ayant accroché leur foi au marxisme :

La critique marxiste du capitalisme reste valable et il est clair que l'antisoviétisme rassemble aujourd'hui la brutalité, l'orgueil, le vertige et l'angoisse qui ont déjà trouvé leur expression dans le fascisme. D'un autre côté, la révolution s'est immobilisée sur une position de repli : elle maintient et aggrave l'appareil dictatorial tout en renonçant à la liberté révolutionnaire du prolétariat dans ses Soviets et dans son Parti et à l'appropriation humaine de l'État. On ne peut pas être anticommuniste, on ne peut pas être communiste²³⁸.

²³⁷ On notera que la gauche bolchevique n'a cessé de chercher une destination nouvelle où faire migrer ses aspirations utopistes, bien après le désenchantement par rapport à l'URSS. La passion cubaine, chinoise, africaine, puis albanaise, d'un certain socialisme occidental, qui n'en finissait plus de chercher la société idéale dans les sociétés récemment décolonisées permet de mieux comprendre le tiers-mondisme qui ne fut jamais rien d'autre qu'un socialisme à rabais dont la forme contemporaine semble renaître à travers la fascination altermondialiste pour Porto Alegre et le socialisme sud-américain. Sur la dimension migratrice de l'utopie communiste, on lira Paul Hollander, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba*, Cambridge, Oxford University Press, 1981.

²³⁸ . Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p.XVII. Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty poussera plus loin la critique du

L'échec du communisme soviétique ne rendrait pas plus appréciable la société libérale contre laquelle il a pris forme²³⁹. Le problème historique posé par le marxisme demeurerait entier, celui de l'émancipation radicale marquant une claire rupture avec l'aliénation de l'homme, malgré «la dégénérescence bureaucratique de l'État ouvrier», selon la formule consacrée des trotskystes – trotskystes appelés à connaître une renaissance dans de telles circonstances, dans la mesure où ils furent les premiers à offrir une alternative au socialisme réel à l'intérieur même de l'extrême-gauche²⁴⁰. Merleau-Ponty réitérera ainsi la valeur du marxisme comme système d'appréhension intellectuelle de la société capitaliste :

Toute discussion sérieuse du communisme doit donc poser le problème comme lui, c'est-à-dire non pas sur le terrain des principes, mais sur celui des relations humaines. Elle ne brandira pas les valeurs libérales pour en accabler le communisme, elle recherchera s'il est en passe de résoudre le problème qu'il a bien posé et d'établir entre les hommes des relations humaines²⁴¹.

marxisme en précisant que la critique et le projet marxistes sont indissolublement liés. Il n'en demeurerait pas moins lié à une théorie politique de l'émancipation. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1954.

²³⁹ David Horowitz a analysé cette «tournure de pensée» dans son texte «The Left After Communism» paru dans David Horowitz, *The Politics of Bad Faith. The Radical Assault on America's Future*, New York, Simon & Schuster, 2000, p.17-44.

²⁴⁰ Pour un exemple de cette sociologie trotskyste, on consultera de Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz, 1971. Cet ouvrage, assez emblématique d'une tradition de pensée qui aura cherché à penser le marxisme comme une démocratisation radicale du politique dans la modernité, n'en demeure pas moins révélateur de l'impasse totale dans laquelle s'est dévoyée la critique marxienne du marxisme officiel – on dira aussi, la critique marxienne du totalitarisme. Pour une brève histoire du trotskysme, on lira Daniel Bensaid, *Les trotskysmes*, Paris, PUF, 2004.

²⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, 1947, p. (XI) Merleau-Ponty disqualifiait ainsi la question du régime en affirmant que «pour connaître et juger une société, il faut arriver à sa substance profonde, au lien humain dont elle est faite et qui dépend des rapports juridiques, sans doute, mais aussi des formes du travail, de la manière d'aimer, de vivre et de mourir. [...] Un régime nominale libéral peut être réellement oppressif. Un régime qui assume sa violence pourrait renfermer plus d'humanité vraie» (x). Derrière le propos de Merleau-Ponty, on trouvait une conviction forte : la culture des sociétés occidentales était à ce point aliénée qu'elle serait fondamentalement plus mauvaise pour l'homme dans la mesure où elle n'aurait pas encore connue la mutation qualitative rendue possible par la révolution.

On ne pouvait remettre en question l'URSS sans consentir au même moment à la validité théorique et philosophique du marxisme. À tout prix, il fallait rester dans la matrice de l'émancipation révolutionnaire. Il n'y aurait de critique légitime de la gauche qu'interne à la gauche. Il faudrait d'abord donner raison au communisme avant de lui donner tort. Pour révoquer le marxisme comme solution, il faudrait d'abord reconnaître qu'il aurait correctement posé le problème de l'émancipation humaine en montrant bien comment elle était contrariée par la société occidentale moderne, avec son libéralisme éculé, qui ne chercherait pas à transformer radicalement la qualité de l'expérience humaine et qui serait prisonnier d'une conceptualisation du problème politique héritée du 19^{ème} siècle. Autrement dit, l'avortement du communisme réel n'invaliderait pas la problématique révolutionnaire non plus que l'exigence de se mouvoir dans le paradigme théorique du radicalisme. La même matrice philosophique, autrement pilotée, pourrait aboutir à de nouveaux résultats, moins meurtriers dans la fabrique de l'homme nouveau²⁴². Mais comment sauver la Révolution de la catastrophe à laquelle elle avait tourné ? Autre manière, pour les communistes, de reprendre la vieille formule sur le bébé et l'eau du bain. Comme l'a écrit Edgar Morin dans son *Autocritique*, assez symptomatique de la vague de défection que connaîtra alors le PCF,

²⁴² Un échange assez connu entre Aron et Marcuse nous donne une bonne idée de la dimension prophétique consubstantielle à la mentalité progressiste. Cet échange qui s'est tenu en 1972 dans les colonnes du *New Statesman* est rapporté dans Jean Roy, *Le souffle de l'espérance*, Montréal, Bellarmin, 2000, p.253-254.

«Aron : Puis-je vous rappeler qu'on trouve déjà cette idée de représentants révocables dans le livre de Lénine sur l'État. Vous savez ce qu'il advint de ces représentants révocables.

Marcuse : Ce dont vous me parlez est quelque chose que, en toute humilité, je savais depuis longtemps...

Aron : Ce qui me frappe dans vos idées est combien elles sont démodées. Vous parlez de ces systèmes qui furent les idées l'avenir il y a 50 ans, les idées de la révolution de Weimar, en 1921. Vous vivez toujours dans la République de Weimar.

Marcuse : Oui, je sais cela, mais vous voyez, le fait que quelque chose échoue une fois ...

Aron : Non, 20 fois, 20 fois, pas une fois.

Marcuse : Non, non, non, mettons-nous d'accord pour 12 fois. Si cette idée a échoué ou fut défaite 12 fois, cela ne signifie pas que la treizième fois elle ne peut pas réussir. De nouveau, c'est ...

Aron : C'est un argument en faveur de l'idéal. Si l'idée a échoué 12 fois, il doit bien y avoir des raisons pour cela».

[...] le stalinisme était horrible ; je le sentis profondément en 1949. Mais cette horreur enveloppait ce que l'homme avait conçu de plus admirable : le communisme. Le mal et le bien étaient indissolublement mêlés. Combattre le mal, n'était-ce pas du même coup frapper le bien ? S'attaquer à la source du cancer, n'était-ce pas en même temps s'attaquer à la source de vie²⁴³.

La croisade ayant avorté, Morin souhaitait néanmoins poser «à nouveau le problème de la pensée et de l'action révolutionnaire»²⁴⁴. Car si « le nucléus même de la vulgate – l'identification du stalinisme et du socialisme – stérilisait toute recherche, toute critique, toute activité responsable»²⁴⁵, il fallait donc poser dans des paramètres nouveaux la question de la Révolution. Comme tant d'autres, Morin, en quittant le Parti communiste, ne croyait pas quitter la Révolution mais bien partir à nouveau à sa recherche. Le sillon d'une nouvelle gauche était tracé en distinguant l'idée socialiste de ses réalisations, les secondes trahissant la première plutôt que de la révéler²⁴⁶.

1.2. La faillite de la sociologie ouvriériste

Mais ce n'est plus seulement la valeur de l'exemple soviétique qui est questionnée, c'est aussi la valeur théorique du marxisme tel qu'il s'était imposé dans l'intelligentsia occidentale. Dès le milieu des années 1950, on ne trouve plus le marxisme très convaincant. La chose n'est pas sans problème dans la mesure où il représentait non pas une variante de la gauche parmi d'autres, mais sa forme achevée – il représentait en fait le point culminant du progressisme moderne, par sa conjugaison d'utopisme et du rationalisme, ce qu'a justement souligné Maurice Laguerre en croyant reconnaître là sa principale force

²⁴³ Edgar Morin, *Autocritique*, Paris, Seuil, 1975, p.147

²⁴⁴ Edgar Morin, *Autocritique*, Paris, Seuil, 1975, p.13

²⁴⁵ Edgar Morin, *Autocritique*, Paris, Seuil, 1975, p.148

²⁴⁶ Ce qu'a remarquablement noté François Furet en écrivant que «l'idée du communisme n'a cessé de protéger à toutes ses époques l'histoire du communisme jusqu'à ce moment ultime où la seconde, par l'arrêt pur et simple de son cours, a entraîné la première dans sa disparition, puisqu'elle l'avait si longtemps incarnée» François Furet, François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, collection Bouquin, Robert Laffont, p.1076.

d'attraction pour les milieux intellectuels²⁴⁷. Le marxisme marquait le point culminant d'une histoire intellectuelle faisant passer le souffle de l'espérance sur les cordes bien tendues de la harpe révolutionnaire – Sartre n'a-t-il pas confessé qu'il s'agissait pour lui de «l'horizon indépassable de notre temps»²⁴⁸? Comme le notait Aron, le marxisme était fait pour plaire aux milieux intellectuels auxquels il assurait par la maîtrise de quelques équations théoriques et syllogismes faussement complexes le contrôle du logiciel nécessaire au décryptage du mouvement historique. Aron disait d'ailleurs de la vulgate marxiste qu'avec elle, les intellectuels «*trouvent enfin ce qu'ils cherchent : une explication globale de toutes les misères et de toutes les injustices*»²⁴⁹. Alain Besançon a pour cela assimilé le marxisme à une gnose²⁵⁰, Pierre Manent notant quant à lui qu'il y avait ainsi une puissance suggestive au marxisme théorique dans sa prétention à fournir à ceux qui entraient dans son Église une compréhension supérieure à toutes les autres du mouvement de l'histoire tout en s'accrochant au fantasme de la transparence égalitaire et révolutionnaire²⁵¹. Le marxisme, parce qu'il conjugait le scientisme et le prophétisme, permettait ainsi à l'intelligentsia de se poser comme classe annonciatrice de l'avenir radieux, comme classe médiatrice de l'histoire-se-faisant. On devine donc à quel point sa crise sera ressentie de manière particulièrement intime par l'intelligentsia.

²⁴⁷ Maurice Laguerre, *Le marxisme des années soixante — Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH 1982

²⁴⁸ Cette vision des choses l'a d'ailleurs amené à terme à accorder sa philosophie de l'existence avec les catégories philosophiques fondamentales du marxisme, dans un exercice périlleux dont tous n'ont pas reconnu nécessairement la réussite. On consultera sur la question Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

²⁴⁹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Robert Laffont, 1977

²⁵⁰ Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

²⁵¹ Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010. De Raymond Aron à David Horowitz en passant par Jacques Ellul, Irving Kristol et Friedrich Hayek, ils sont nombreux, d'ailleurs, à avoir noté que l'intelligentsia représentait la base sociale du socialisme, bien davantage que le mouvement ouvrier. La question avait déjà été abordée dès la fin du XIXe siècle par Jan Wacław Makhański, *Le socialisme des intellectuels*, Paris, Les éditions de Paris, 2001.

La crise du marxisme dans les sociétés occidentales est d'abord celle de sa déréalisation²⁵². Sa valeur scientifique semble de moins en moins évidente. Sa capacité descriptive de la société capitaliste semble compromise. Autrement dit, le marxisme classique, sur le plan théorique, et le marxisme-léninisme, sur le plan politique, représenteraient une pratique révolutionnaire appauvri. La société occidentale sortie de la deuxième guerre ressemble de moins en moins à ce que le marxisme disait traditionnellement du capitalisme, à moins de se lancer dans une exégèse si subtile qu'elle le transforme en savoir ésotérique²⁵³. À tout le moins, à partir des années 1950, on commence à prendre pour acquis que les rapports de pouvoir dans la société occidentale sont infiniment plus complexes que ne l'avaient imaginé les marxistes. L'explication subtile du mouvement historique par la dialectique de la lutte des classes a de plus en plus l'allure d'une combinaison théoricienne – en fait, les rapports de classe ne sont plus aussi aisément discernables qu'ils pouvaient l'être au moment de l'industrialisation accélérée des sociétés occidentales, et la paupérisation apparemment assurée du prolétariat est démentie par l'émergence d'une classe moyenne accédant aux avantages partiels mais réels de la société de consommation. De nouveaux groupes sociaux émergent qui ne semblent pas entrer dans les catégories déjà découpées du marxisme savant – il faut bien dire que la démocratisation manifeste du progrès économique n'est pas de nature à exciter les passions révolutionnaires des masses non plus qu'à créer les jacqueries ou les émeutes dont pourraient s'emparer les mouvements révolutionnaires. C'est ce qu'avait notamment deviné James Burnham en insistant sur le développement d'une classe managériale à travers laquelle se réaménageaient en profondeur les rapports de pouvoir dans les sociétés industrialisées et ce que cherchaient péniblement à expliquer les trotskystes en décrivant et décrivant la bureaucratisation de la société soviétique, ce qui les amenait à présenter

²⁵² Pour une histoire de l'évolution particulière du marxisme français dans l'après-guerre, on consultera le chapitre Le marxisme français (1945-1975) dans Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française (1930-1981)*, Paris, Hachette, 1987, p.181-245.

²⁵³ Tony Judt, *Après Guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2007. On consultera notamment les pages 431 à 537.

l'URSS comme un État ouvrier dégénéré²⁵⁴. C'est aussi un tel constat qui amènera un Claude Lefort, dans ses *Éléments d'une critique de la bureaucratie* à constater l'appauvrissement du marxisme dans ses capacités descriptives:

À présent, la position de l'étranger n'apparaît pas comme celle du producteur ; mais bien plutôt se conquiert-elle dans le refus des modèles et des normes de la société industrielle ; et là où les antagonismes se nouent effectivement, mettent en jeu des stratégies, s'ordonnent se résument dans les conflits des propriétaires des moyens de production et des ouvriers. Ainsi devient-il impossible de tout faire converger vers un foyer révolutionnaire unique ; de conserver l'image d'une société centrée sur la praxis d'une classe ; de soutenir, en paraphrasant Marx, que la bureaucratie chemine vers sa propre mort par la nécessité où elle serait de dresser contre elle comme un seul homme la masse des dépossédés. Les foyers de conflits sont multiples ; la revendication, par excellence révolutionnaire, de l'auto-gestion collective se répand de l'un à l'autre, mais si elle est mieux reconnue, elle est aussi coupée de la racine que lui donnait la théorie du prolétariat – le grand Vivant, selon Marx, dans l'univers de la répétition²⁵⁵.

Si le marxisme classique demeure une référence obligée à gauche, les amendements qu'on lui apporte sont si significatifs qu'on se demande s'il n'existe plus que de manière nominale, à la manière d'un catéchisme dont on récite les prières sans l'accompagner par les œuvres appropriées. Ils seront nombreux, néanmoins, à chercher à reprendre les trous dans la théorie dont ils avaient fait une religion. Jacques Ellul, un des observateurs les plus perspicaces de la culture révolutionnaire émergeant dans les radical sixties, le remarquera ironiquement, «*pleins de bonne volonté, des marxistes essaient sans cesse de refaire la toile déchirée, de recoudre les morceaux, de chercher de nouvelles formes en gardant les anciennes significations*»²⁵⁶. Mais la scolastique marxiste a beau s'épuiser en fines distinctions, elle fige le progressisme dans une orthodoxie, un catéchisme limité à ses fidèles les plus pratiquants, peinant à déchiffrer le social et ses transformations, autant en

²⁵⁴ James Burnham, *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. New York, John Day Co., 1941

²⁵⁵ Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Librairie Droz, 1971, p.359-360

²⁵⁶ Jacques Ellul, *De la révolution aux révoltés*, Calmann-Lévy, 1972, p.22.

surface qu'en profondeur. De Serge Mallet qui cherchera à dessiner les contours d'une « nouvelle classe ouvrière »²⁵⁷ apparue avec les spécificités de la société technicienne à Nicos Poulantzas distinguant quant à lui les structures de classe produites par le capitalisme et le positionnement des classes ne correspondant pas nécessairement à leur situation réelle dans la logique des rapports de production²⁵⁸, en passant par Althusser lisant *Le Capital*²⁵⁹ pour maintenir coûte que coûte le lien ferme entre le sujet révolutionnaire et la classe ouvrière, les tentatives seront nombreuses pour rescaper la théorie d'un réel qui la démentait. Au début des années 1970, en retournant sur les causes à l'origine de la Nouvelle Gauche, Herbert Marcuse parlera de la «pétrification» de la théorie marxiste, «une rhétorique sans plus guère de rapport avec la réalité»²⁶⁰, qui n'est «pas à la hauteur de la pratique du capitalisme, qui est en retard sur elle [...]. La réduction de la théorie marxiste à des «structures» rigides détache la théorie de la réalité et lui confère un caractère abstrait distant, pseudo-scientifique, qui facilite sa ritualisation dogmatique»²⁶¹.

Au cœur de cette transformation du marxisme se trouve la problématisation de plus en plus radicale du prolétariat comme sujet historique porteur de la révolution. La question n'était pas neuve – plusieurs historiens du marxisme l'ont remarqué, le lien privilégié que le marxisme prétendait établir avec la classe ouvrière était hautement spéculatif, hypothétique. Comme l'écrira le sociologue conservateur Jules Monnerot dans sa *Sociologie de la révolution*, la désignation par Marx du prolétariat comme classe porteuse de la contradiction révolutionnaire relevait davantage de la spéculation philosophico-historique que d'une sociologie des rapports sociaux propre à la moitié du 19^{ème} siècle²⁶². Selon Monnerot, «l'immaculée conception du prolétariat» correspondrait à une

²⁵⁷ Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Seuil, 1969.

²⁵⁸ Nicos Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Seuil, 1974.

²⁵⁹ Louis Althusser, Jacques Rancière et Pierre Macherey, *Lire le Capital. T.1*, François Maspero, 1966, 256 p., Louis Althusser, Jacques Rancière et Roger Establet, *Lire le Capital. T.2*, François Maspero, 1966, 401 p.

²⁶⁰ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1972, p.52

²⁶¹ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1972, p.53.

²⁶² Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1963.

simplification abusive de la question ouvrière dans un moment de transformation accélérée du capitalisme²⁶³. Marx aurait attribué des griefs sociaux potentiellement révolutionnaires à la classe ouvrière «*avant d'en rien savoir*»²⁶⁴. De la même manière, Lezcek Kolalowski a écrit que

*It is noteworthy that the idea of the proletariat's special mission as a class which cannot liberate itself without thereby liberating society as a whole makes its first appearance in Marx's thought as a philosophical deduction rather than a product of observation. When Marx wrote his Introduction he had seen very little of the actual workers' movement; yet the principle he formulated at this time remained the foundation of his social philosophy*²⁶⁵.

Ce constat n'a pas été historiquement réservé aux sociologues, philosophes et historiens conservateurs. Les marxistes eux-mêmes l'ont vite compris, et Lénine sera certainement celui qui prendra ce problème le plus au sérieux. Selon Lénine, la classe ouvrière n'était pas naturellement révolutionnaire – à tout le moins, elle n'accéderait pas d'elle-même à sa propre conscience révolutionnaire, et cela en bonne partie à cause des mécanismes idéologiques générés par la société capitaliste. Selon la formule de Lénine, elle était plutôt trade-unioniste, ou si on préfère, réformiste, ce qui l'a amené, d'ailleurs, à chercher à résoudre théoriquement et pratiquement ce problème en formulant la théorie du parti qui serait l'expression consciente de l'aspiration révolutionnaire de la classe ouvrière, ce qui consistait pratiquement à affirmer que la conscience ouvrière était moins portée par la classe ouvrière que par ceux qui s'en réclamaient en l'investissant dans une théorie révolutionnaire en appelant à la rupture radicale de l'ordre social²⁶⁶. Lénine formulait ainsi une théorie de la représentation propre au marxisme : la révolution a besoin d'un groupe porteur qui lui-même n'accède à la conscience révolutionnaire que par la médiation de

²⁶³ Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard, 1969, p.19-85.

²⁶⁴ Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard, 1969, p.680

²⁶⁵ Leszek Kolalowski, *Main Currents of Marxism*, New York, W.W. Norton & Company, 2005, p.107.

²⁶⁶ Sur cette question, on lira les intéressants développements de Philippe Bénéton dans *Introduction à la politique*, Paris, PUF, 1999.

l'intelligentsia, ou à tout le moins, d'un groupe organisé qui prétend en être l'expression la plus radicale. Autrement dit, même au cœur de la philosophie qui a le plus radicalement posé le problème de l'autonomie, la question de la représentation du pouvoir politique a fini par resurgir – une représentation qui nous rappelle qu'aucune société n'est jamais absolument transparente à elle-même. La question de la représentation, d'un pouvoir qui incarne toujours une certaine hétéronomie dans l'ordre social, est consubstantielle au politique. À tout le moins, la classe ouvrière empirique, la chose est acquise dès le début du vingtième siècle, ne veut pas de la Révolution, et encore moins de la Révolution telle que pouvait se l'imaginer le marxisme tendance bolchévique. Kolakowski a commenté la chose ainsi :

Le parti disposant de la conscience prolétarienne correcte, est le détenteur de la conscience prolétarienne, et ce quelle que soit la conscience du prolétariat réel et empirique, et quel que soit le comportement du prolétariat à son égard. Le parti sait quel est l'intérêt historique du prolétariat [...] la conscience empirique réelle de la classe ouvrière n'est en aucune façon une source d'inspiration, mais un obstacle, la résistance encore à vaincre, d'une situation qui n'est parvenue à maturité. Le parti est totalement indépendant de la classe ouvrière²⁶⁷.

On pourrait résumer la chose en disant que la relation privilégiée que le marxisme prétendait établir avec la classe ouvrière était dès l'origine une relation fissurée, moins réelle que fantasmée.

À partir de la fin des années 1950, cette tension à propos de la place du prolétariat dans la théorie marxiste se radicalise. Elle devient de plus en plus insurmontable. C'est le soubassement idéologique du marxisme qui se révèle. Marx avait posé la nécessité d'une «épistémologie de l'exclusion»²⁶⁸ : c'est par le stigmate qui l'affligerait qu'un groupe serait

²⁶⁷ Cité dans Jeannine Verdès-Leroux, *La foi des vaincus*, Paris, Fayard, 2005, p.494.

²⁶⁸ Le terme a été repris avec quelques nuances récemment dans un ouvrage porté par l'école néo-marxiste française. Elsa Dorin (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.

désigné porteur d'une contradiction émancipatrice avec un ordre social fonctionnant à l'aliénation. Le groupe porteur de la révolution le serait parce qu'il serait radicalement extérieur à l'ordre social : il ne se laisserait donc pas bluffer par les idéologies mises en place pour justifier les rapports de domination. Pour reprendre encore une fois les mots de Leszek Kolakowski dans sa magistrale histoire du marxisme, «*the social revolution can only be carried out by a class whose particular interest coincides with that of all society, and whose claims represent universal needs*»²⁶⁹. C'est à cause de sa dépossession intégrale que la classe ouvrière pourrait incarner une reconquête de l'humanité par elle-même à la manière d'une classe universelle. L'internationale ne disait-elle pas «nous n'étions rien/soyons tout»? Mais le peuple des usines n'est plus extérieur à la société et ne piétine plus à ses portes avec des slogans révolutionnaires. Le prolétariat n'est plus rachitique et découvre le plaisir de la prospérité, de l'embourgeoisement, même de l'embonpoint. On commence alors à parler de la classe moyenne, Jacques Ellul allant même jusqu'à affirmer que «*la vraie révolution au sens de mutation fondamentale des structures de la société, au sens de restructuration profonde, d'établissement de nouveaux clivages par effacement des anciens, est cette assimilation progressive de la classe ouvrière*»²⁷⁰. Dans *L'homme unidimensionnel*, un ouvrage particulièrement important dans l'histoire de la transformation

²⁶⁹ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, New York, W.W. Norton & Company, 2005, p.107. La chose n'est pas sans rappeler le vieil adage chrétien selon lequel «*les derniers seront les premiers*», une formule reprise par *L'internationale* qui contenait les paroles «*nous n'étions rien, soyons tout*». Plusieurs auteurs, à travers l'histoire du marxisme, ont souligné qu'il représentait une forme sécularisée du christianisme le plus radical. Cela a d'ailleurs amené une certaine droite à radicaliser le procès de l'égalitarisme à travers celui du christianisme. On peut le voir chez Taine, par exemple, dans la tradition française, ou chez Spengler, dans la tradition allemande. C'est en s'inspirant davantage du second que du premier que la nouvelle droite française, qu'on associe principalement à la figure d'Alain de Benoist, a fait de l'antichristianisme une partie fondamentale de son programme. On peut le constater en consultant Alain de Benoist, *Vue de droite*, Paris, Copernic, 1977.

²⁷⁰ Jacques Ellul, *De la Révolution aux révoltes*, Paris, Calmann Lévy, 1972, p.21. Georges Pompidou en fera lui aussi l'analyse. Comme le dira Pompidou, «*d'ores et déjà, [la classe ouvrière] a atteint un niveau de vie qui a détendu en elle le ressort de la révolte. En somme, la lutte des classes s'atténue, se gomme progressivement. Le problème social n'est pas résolu pour autant, mais il est bon de noter que l'analyse marxiste la plus rigoureuse aboutit à démontrer que le marxisme s'est trompé dans ses prévisions*». Il constatera aussi que «*l'esprit du monde ouvrier n'était-ce pas en Mai 1968 à la grève générale*». Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.37, 39

de la gauche dans les années 1960, Herbert Marcuse allait même jusqu'à reconnaître que «le peuple, auparavant le ferment du changement social, s'est «élevé» il est devenu le ferment de la cohésion sociale»²⁷¹, ce qui l'amenait à parler avec dédain des «classes populaires conservatrices»²⁷². Au début des années 1970, il en venait à dire qu'

[u]ne conscience non révolutionnaire – ou plutôt anti-révolutionnaire – prévaut dans la majorité de la classe ouvrière, cela saute aux yeux. Bien sûr, la conscience révolutionnaire ne s'est jamais exprimée qu'en situation révolutionnaire; mais la différence est maintenant que la condition de la classe ouvrière dans l'ensemble dessert une telle prise de conscience²⁷³.

Comme bien d'autres, il en tirera les conséquences attendues en notant logiquement que

[s]i la classe ouvrière n'est plus la «négation absolue» de la société existante, si elle est devenue une classe de cette société, qui partage ses besoins et ses aspirations, le transfert du pouvoir à la seule classe ouvrière n'assure plus le passage au socialisme en tant que société qualitativement différente²⁷⁴.

En fait, «l'expression immédiate de l'opinion et de la volonté des ouvriers, des agriculteurs, des habitants du coin – en bref, du peuple – n'est pas progressiste en soi, elle n'est pas en soi une force de changement social, elle peut même être le contraire»²⁷⁵. On ne peut plus compter sur le prolétariat des usines pour renverser la société. Marcuse parlera aussi à plusieurs reprises de l'«étiage du potentiel révolutionnaire» de la classe ouvrière²⁷⁶. On peut suivre à gauche les contorsions théoriques de plus en plus sophistiquées du marxisme. Lier la révolution au seul parti, avec son idéalisation sorélienne d'une rupture

²⁷¹ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, p.280.

²⁷² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, p.280.

²⁷³ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Seuil, 1973, p.15

²⁷⁴ Herbert Marcuse, *Contre-Révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973, p.58.

²⁷⁵ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973, p.66.

²⁷⁶ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973, p.47.

spontanée et brutale avec l'ordre institué serait une stratégie contre-productive dans le cadre d'une société dépolitisant en profondeur la question ouvrière. Certains commencent même à faire le procès d'un marxisme conservateur, un reproche qui sera adressé tel quel au Parti communiste français au moment des événements de Mai 68 dans la mesure où ce dernier aura préféré s'entendre avec le pouvoir gaulliste plutôt qu'investir ses forces dans la brèche révolutionnaire ouverte par le mouvement étudiant (le gauchisme réhabilitera même la violence, on le sait, avec son culte de l'action directe, qui n'était pas sans lien avec sa vision spontanéiste de l'insurrection)²⁷⁷. Jacques Ellul en fera définitivement le constat : « *le prolétariat n'est plus le moteur de la révolution. Et l'on cherche vainement la classe révolutionnaire* »²⁷⁸. La classe ouvrière a déserté la Révolution. On en tirera bientôt une conclusion plus radicale : le peuple est l'ennemi de la Révolution. La gauche finira par se retourner contre lui.

1.3. L'utopie redécouverte ou le ferment de la nouvelle gauche

Devant cette situation, quelques uns, comme Jacques Ellul, seront tentés de décréter « *la fin de l'Occident révolutionnaire* »²⁷⁹. Mais il faut tout de suite nuancer cette

²⁷⁷ Gombin soutiendra aussi que la pratique révolutionnaire associée au Parti communiste, avec sa direction centralisée et professionnelle serait pratiquement épuisée. Il faudrait désormais une pratique révolutionnaire autonome, ouverte à la multiplication des subjectivités qui irriguent la société et permettent de l'apercevoir par ses marges et racoins, dans une toute autre perspective que celle officiellement associée à la lutte des classes. « *La lutte pour un monde nouveau ne pourra utiliser les instruments révolutionnaires réifiés du mouvement d'opposition hérité du passé. L'irruption de la subjectivité dans la revendication quotidienne rend impossible la conciliation avec le principe d'une direction révolutionnaire : la conquête de l'autonomie des luttes est la première conquête du révolutionnaire conscient* ». Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971, p.179. Les frères Cohn-Bendit ont aussi accusé le PCF, en revenant sur les événements de Mai 68, d'une pratique politique «contre-révolutionnaire». Daniel et Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968, p.164-217.

²⁷⁸ Jacques Ellul, *De la révolution aux révoltés*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.28. L'essentiel ici n'est pas de revenir sur l'histoire de la théorie du parti dans le marxisme-léninisme mais de voir que le marxisme était historiquement conscient de ses rapports problématiques avec la classe ouvrière.

²⁷⁹ Jacques Ellul, *De la révolution aux révoltés*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.11-63.

affirmation de Ellul par celle de Jules Monnerot qui parle plutôt de «*l'usure du schéma révolutionnaire officiel*»²⁸⁰. Comme l'écrit Monnerot,

[l]a Révolution nous tympanise dans les années 1960 tout autant que dans la décennie précédente. Le corpus doctrinal [du marxisme] est toujours au centre de l'activité révolutionnaire. Il l'est toujours au moins en ce sens qu'il n'y en a pas d'autre. Ce qu'on n'a pas remplacé, on ne l'a pas détruit. Mais le monopole du marxisme n'est plus aujourd'hui que l'absence d'autre chose²⁸¹.

La gauche attend donc cette «autre chose», on la cherche, pour redonner à la gauche radicale la vigueur qu'elle n'a plus. C'est moins la révolution que la révolution officielle qui s'use. Mais le dépérissement officiel du marxisme ne doit pas nous laisser croire à un dépérissement à gauche de l'imaginaire révolutionnaire, de l'imaginaire de l'autonomie radicale²⁸². Ce qui se dessine dans la deuxième moitié des années 1960 et qui occupera la pensée de gauche pendant une vingtaine d'années, c'est le désaccouplement de la sensibilité révolutionnaire d'avec le marxisme classique, qui, on le dit de plus en plus, la déforme et l'appauvrit. La gauche radicale reprend à neuf la question de l'émancipation en en rénovant les termes. S'ouvre le patient travail d'auscultation du social pour reconstruire le sujet révolutionnaire sur des bases inédites, éloignées du marxisme sociologique et du léninisme politique. Il faut à la gauche non pas renier la question de la révolution, mais trouver une nouvelle sociologie susceptible de repérer dans l'histoire les nouveaux acteurs pouvant endosser la critique de la société. La philosophie marxiste, liée à une sociologie de la classe ouvrière ayant formé ses concepts à partir d'une observation effectuée au 19^{ème} siècle, doit s'investir pour cela d'une nouvelle sociologie. Il ne sert à rien de plier les

²⁸⁰ Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard, 1969, p.680.

²⁸¹ Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard, 1969, p.681.

²⁸² Il ne faut évidemment pas confondre l'imaginaire de l'émancipation radicale avec celui de l'émancipation libérale, dans la mesure où le premier invite à questionner la légitimité même de l'hétéronomie dans l'institutionnalisation de l'ordre social alors que le second entend baliser l'autorité publique et maximiser la liberté individuelle sans pour autant abolir le premier et faire passer la seconde du registre des droits-libertés à celui des droits-créances.

concepts canoniques du marxisme à toutes les contorsions intellectuelles possibles pour y configurer ce qu'on cherche à y faire entrer. Chantal Mouffe et Ernesto Laclau l'écriront dans un ouvrage majeur qui représentera un peu le point d'aboutissement de cette mutation au début des années 1980 : « *only if we renounce any epistemological prerogative based upon the ontologically privileged position of a « universal class », will it be possible seriously to discuss the present degree of the Marxist categories* ». La rupture avec le marxisme classique est reconnue, consacrée. On ne cadrera plus malgré elle la classe ouvrière dans les catégories canoniques de la philosophie marxienne. Il faudrait sortir de la sociologie marxiste pour en garder la philosophie vivante. Il faut reconstruire le sujet révolutionnaire sans préjuger de l'identité des candidats à cette vocation. « *Many social antagonisms, many issues which are crucial to the understanding of contemporary societies, belong to fields of discursivity which are external to marxism and cannot be reconceptualized in terms of Marxist categories* »²⁸³. La gauche doit s'émanciper du marxisme sans le renier, une entreprise qui s'échelonnera sur une vingtaine d'années, et qui mobilisera les principaux intellectuels de gauche, dans un grand séminaire à ciel ouvert voué à la rénovation de l'imaginaire progressiste. Revenant sur l'histoire du marxisme théorique, Chantal Mouffe et Ernesto Laclau écriront : « *it has to be clearly stated : the lasting theoretical effect of Leninism has been an impoverishment of the field of Marxian diversity* »²⁸⁴. Au milieu des années 1960, la société occidentale semble trembler – plusieurs intellectuels associés au libéralisme parleront des « *incertitudes américaines* »²⁸⁵, appelées à se diffuser bientôt en Europe dans la mesure où aucune société occidentale ne sera épargnée par ce que George Paloczi-Horvath appellera le « *soulèvement mondial de la jeunesse* »²⁸⁶. À partir de 1965, c'est une forte marée révolutionnaire qui commence à se

²⁸³ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso, 2001, p.ix.

²⁸⁴ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso, 2001, p.VIII.

²⁸⁵ J.-J. Servan-Schreiber et Carl Kaysen (dir.), *Incertaines américaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1970.

²⁸⁶ George Paloczi-Horvath, *Le soulèvement mondial de la jeunesse*, Paris, Robert Laffont, 1972.

déchaîner sur les sociétés occidentales, les premières forces sociales à le noter étant évidemment les élites conservatrices de l'ordre établi qui devinent que ce sont les fondements mêmes de l'ordre social qui sont compromis²⁸⁷.

De toute évidence, l'événement qui permet d'éclairer la signification de cette période est Mai 68, qui incarne la mutation la plus profonde de la pensée révolutionnaire au vingtième siècle et qui a probablement une portée semblable à celle d'Octobre 1917 – l'historien Alain Besançon dira d'ailleurs de mai 68 qu'il s'agit certainement de *«l'événement le plus important depuis la Révolution américaine et française»*²⁸⁸. Le langage révolutionnaire officiellement estampillé ne rejoint plus le sentiment révolutionnaire comme l'a remarqué l'historien conservateur Alain Besançon dans son retour sur les événements de Mai 68 en France en notant que *«le langage dominant fut celui du marxisme-léninisme»* bien qu'il était *«de tous les langages possibles le moins apte à traduire la réalité des choses»* à la différence du langage politique utilisé aux États-Unis qui était d'abord *«celui de la moralité et de la justice»* avant de virer au *«radicalisme gauchiste»*²⁸⁹. Alain Besançon écrit aussi que

[l]e langage des soixante-huitards français a été principalement celui du communisme, de l'hypercommunisme plutôt, sans les déguisements patriotiques, réformistes et autres qu'impose la vie politique réelle d'un grand parti. Un langage donc gauchiste, anarchiste, anarcho-syndicaliste, mêlé d'esthétisme dans le milieu étudiant et intellectuel. Le slogan révolutionnaire cherche à mettre de son côté l'invention verbale, une poésie du jeu de mot entre surréalisme et anarchisme dont le modèle avait été diffusé par le poète national d'alors, le Béranger de cette génération, le champion de toutes les facilités et de toutes les démagogies, Prévert. Un débagouli logorrhéique contre le bourgeois, le flic, le curé, mélangé de marxisme révolutionnaire, de freudisme libertaire, fit donc le fond de la "prise de

²⁸⁷ Sur cette question, voir nos développements dans le chapitre précédent, où nous montrons comment les leaders politiques et intellectuels de la droite conservatrice ont analysé en temps réel la contestation sociale des radical sixties et des seventies.

²⁸⁸ Alain Besançon, «Souvenirs et réflexions sur mai 68», Commentaires, no122, été 2008, p.516, 519.

²⁸⁹ Alain Besançon, « Souvenirs et réflexions sur mai 68 », Commentaires, no122, été 2008, p.515.

parole” soixante-huitarde. Cependant les soixante-huitards voulaient dire autre chose et n’y arrivaient pas. Leur verbomanie compensait cette impuissance²⁹⁰.

Claude Lefort a bien noté comment un des grands soucis de la sociologie radicale était de faire entrer le mouvement de Mai 68 dans les catégories préfabriquées du marxisme – et pourquoi et comment la théorie semblait à ce moment prendre l’eau.

L’événement qui a secoué la société française, chacun s’essaye à le nommer, chacun tente de le rapporter à du connu, chacun cherche à en prévoir les conséquences. On monte à la hâte des interprétations, on voudrait que l’ordre soit rétabli, sinon dans les faits, du moins en pensée²⁹¹.

À quarante ans de distance, Jean-Pierre Le Goff reprend lui aussi cette analyse d’une crise du langage révolutionnaire.

De ce point de vue, le marxisme a joué – contrairement à ce que l’on croit sur le moment et encore aujourd’hui – le rôle de rationalisation d’une situation nouvelle et contradictoire. À sa façon, l’interprétation marxiste rassure en ramenant l’événement à du «déjà pensé» ; elle fait barrage à la compréhension de sa nouveauté. Le fameux slogan situationniste : «vivre sans temps morts et jouir sans entraves» n’a pas grand-chose à voir avec les revendications salariales des ouvriers en grève et les accords de Grenelle, ou encore avec la révolution envisagée sur le mode trotskyste ou maoïste²⁹².

Mai 68 marque la transition d’une époque révolutionnaire à une autre et marque la fin de l’emprise du marxisme classique sur le progressisme et le dévoilement sur la place publique d’une nouvelle sensibilité C’est un nouveau chapitre dans l’histoire de l’émancipation qui s’ouvre. Si comme l’écrit Ellul, *«[l’]absence de volonté révolutionnaire [de la classe ouvrière], de comportement révolutionnaire, et même d’être, est clairement*

²⁹⁰ Alain Besançon, «Aux origines religieuses de Mai 68», texte disponible à l’adresse http://www.asmp.fr/fiches_academiciens/textacad/besancon/mai68_congar.pdf.

²⁹¹ Claude Lefort, dans *La brèche*, Paris, Fayard, 2008, p.45.

²⁹² Jean-Pierre Le Goff, «Mai 68 : la France entre deux mondes», *Le Débat*, no149, mars avril 2008, p.90.

apparue en mai 1968»²⁹³, c'est aussi à ce moment qu'on constate que le foyer révolutionnaire s'est déplacé et qu'on commence à envisager une mutation du conflit social. D'ailleurs, la sociologie progressiste qui se penchera en temps réel sur les événements de Mai 68 y reconnaîtra effectivement une poussée révolutionnaire originale permettant de penser à neuf la question du conflit social, des rapports sociaux. Comme l'écrira Claude Lefort dans *La brèche*, un ouvrage majeur de la sociologie radicale qui fera école,

[e]n un instant se dissipe la croyance quotidienne en l'inéluclabilité des règles qui soutiennent l'organisation de la société et des conditions qui l'aménagent. En un instant, l'on découvre que la prétendue nécessité de la soumission est fondée sur un rapport de force et que ce rapport peut être renversé²⁹⁴.

Autrement dit, la société est disponible pour une transformation radicale. La société est moins solide qu'on ne le croyait, les vieilles conventions peuvent être renversées. C'est une nouvelle «sociologie» des contestations qui se dévoile, et que plusieurs chercheront assez rapidement à théoriser pour mieux récupérer sa charge radicale. Alain Touraine a ainsi soutenu dans son ouvrage *Le mouvement de Mai ou le communisme utopique* que «*le mouvement de mai a détruit l'illusion d'une société réconciliée avec elle-même par la croissance et la prospérité, remplacé le mirage du bien commun et de la rationalité sociale par le rappel aux contradictions et aux luttes de la société*»²⁹⁵. Touraine parlait aussi d'un «*conflit social nouveau, dont la nature et les acteurs ne sont pas les mêmes que dans la société antérieure, dans la société proprement capitaliste*»²⁹⁶. D'ailleurs, comme le dira encore Touraine, du conflit révélé par Mai 68 : «*celui-ci est donc social, culturel et*

²⁹³ Jacques Ellul, *De la révolution aux révoltés*, Calmann-Lévy, 1972, p.19.

²⁹⁴ Edgar Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *La brèche, suivi de Vingt ans après*, Paris, Fayard, 2008, p.50.

²⁹⁵ Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968, p.13.

²⁹⁶ Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968, p.14.

politique plus que spécifiquement économique»²⁹⁷. Ce constat est important. Ce sont de nouvelles polarisations inexplicables par la sociologie ouvriériste qui prennent forme, et que Touraine expliquera plus tard dans sa théorie des mouvements sociaux en formulant ainsi une des théories les plus complètes pour comprendre la mutation de la revendication sociale dans la société post-industrielle. Comme le dira Touraine dans ses *Lettres à une jeune étudiante*, « ce qui commande l'avenir de la gauche occidentale est la capacité d'action du courant non léniniste, à la fois contestataire et démocratique, méfiant de l'État et du pouvoir absolu »²⁹⁸. Alain Touraine écrira ainsi qu'«une pensée sociale critique vigoureuse» est une pensée sociale «qui recherche le lieu et la nature des conflits sociaux centraux». Invitant la gauche à ne pas rester prisonnière des conflits sociaux «d'avant-hier» et «d'hier», il l'invitait surtout à «reconnaître les nouvelles forces sociales, les nouvelles contestations et le nouvel imaginaire qui vont animer notre société». Et c'est ainsi qu'elle pourrait vraiment s'inscrire en continuité avec le marxisme : « au moment où s'écroule l'édifice historique du marxisme, il faut sauver ce qui a fait la grandeur de la pensée de Marx, la recherche des drames et des luttes à travers lesquels les hommes font leur histoire »²⁹⁹. Le marxisme ne serait donc pas d'abord une sociologie ouvriériste ou une critique du capitalisme mais une recherche du conflit social porteur d'une dynamique d'émancipation. Alain Touraine, fera le bilan de ce passage d'une époque à une autre en disant que « nous sortons de la société industrielle et [...] s'achève le moment du socialisme »³⁰⁰ - le socialisme étant ici entendu, bien évidemment, comme une collectivisation des moyens de productions, une transformation qui permettrait enfin la désaliénation de l'homme³⁰¹. Dans ses *Lettres à une jeune étudiante*, Touraine ajoutera que

²⁹⁷ Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968, p.14.

²⁹⁸ Alain Touraine, *Lettres à une jeune étudiante*, Paris, Seuil, 1974, p.48.

²⁹⁹ Alain Touraine, *Mort d'une gauche*, Paris, Galilée, 1979, p.96.

³⁰⁰ Alain Touraine, *L'après-socialisme*, Paris, Grasset, 1980, p.109.

³⁰¹ Même des esprits plus réformistes comme Jean-Jacques Servan-Schreiber reconnaîtront dans Mai 68 l'occasion d'une poussée de la société civile pour déprendre la société de l'emprise de l'État, du politique et de sa pesanteur, qui formaterait abusivement la société et les individus au nom de la mystique de l'intérêt

« ce qui commande l'avenir de la gauche occidentale est la capacité d'action du courant non léniniste, à la fois contestataire et démocratique, méfiant de l'État et du pouvoir absolu »³⁰², ce qu'Aron résumait en parlant d'une « nouvelle gauche, rebelle au marxisme-léninisme mais tout autant au libéralisme »³⁰³.

Le terme qui circule à l'époque cherche bien à marquer cette «rupture» dans la gauche : on parle d'une *nouvelle gauche*. Une gauche adaptée à un nouveau contexte, armée d'une nouvelle sociologie, porteuse d'un nouveau projet. Ce qui se joue ici, c'est une réactualisation de la question de l'utopie à travers un bilan du moment marxiste dans l'histoire de la gauche occidentale. Mai 68 réactive officiellement une tentation utopiste que le marxisme avait cherché explicitement à désactiver en se présentant exclusivement comme un langage scientifique. On commence le bilan du marxisme, même si on ne congédie pas d'un coup – on cherche plutôt quelque chose qui ressemblera plus tard à une «gauche post-marxiste». En fait, Mai 68 marque un jeu de bascule dans la révolution, le communisme scientifique se faisant déclasser par le «communisme utopique», contre lequel s'était justement constitué le marxisme. Car le marxisme s'est en bonne partie constitué sur le mythe du socialisme scientifique, et contre le socialisme utopique. Marx a constitué le socialisme moderne sur une censure de l'utopie – avec Marx, le socialisme prenait la forme d'une philosophie de l'histoire qui reportait son surplus utopiste au terme du mouvement de la dialectique historique, la succession des modes de production devant apparemment culminer dans la société sans classe, délivrée de toute aliénation³⁰⁴. Lénine avait reproduit cette querelle dans sa critique du gauchisme, présenté comme «*la maladie infantile du communisme*», qu'il accusait d'irrationalisme et auquel il reprochait notamment de ne pas

général, de l'intérêt national. Mai 68 serait alors le signe d'une révolution de la dépolitisation. Jean-Jacques Servan-Schreiber, *Le réveil de la France*, Paris, Denoël, 1968.

³⁰² Alain Touraine, *Lettres à une jeune étudiante*, Paris, Seuil, 1974, p.48.

³⁰³ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, p.412.

³⁰⁴ Sur la question, on consultera l'ouvrage remarquable du philosophe Jean Roy, *Le souffle de l'espérance*, Montréal, Bellarmin, 2000.

comprendre le caractère scientifique de l'action révolutionnaire³⁰⁵. Pour Lénine, le spontanéisme du gauchisme virait aisément au sectarisme révolutionnariste, alors que le travail de la Révolution exigeait plutôt un grand professionnalisme dans l'organisation d'une violence armée nécessaire pour en finir avec le capitalisme. Le marxisme classique semblait terriblement asséchant pour une jeune génération s'en prenant au réductionnisme économique de ses théoriciens et ne tolérant pas de réduire la Révolution à une simple entreprise de transformation des rapports de production. Le sentiment d'aliénation qui est à la source de toute forme d'idée révolutionnaire semble s'être transformé en profondeur. On cherchera ainsi à sortir de Marx ou encore, à réinterpréter Marx en accouplant sa pensée avec des préoccupations qui ne sont pas les siennes mais qui sont manifestement celles de l'ultra-gauche qui cherche à s'extraire d'une société qu'elle exècre. On cherchera même, un temps, à relire Marx à la lumière de l'utopie en redécouvrant ses écrits de jeunesse – si on préfère, on assistera ainsi à une tentative de sauvetage plus ou moins désespérée du marxisme à travers un retour sur l'œuvre du jeune Marx, principalement sur les manuscrits de 1844, qui dévoilaient un Marx plus prophétique et moins scientifique, un Marx plus près des sources vivantes de l'utopie égalitaire et n'hésitant pas à l'exprimer dans un certain romantisme révolutionnaire, principalement porteur d'un désir de désaliénation sociale³⁰⁶ - il suffirait d'ailleurs de se tourner vers le jeune Marx pour retrouver la sève idéaliste qui irriguera le marxisme avant sa mise en formule scientifique³⁰⁷. Theodore Roszack l'a bien noté bien, en soulignant la distance entre le jeune Marx et le Marx adulte :

Il est [...] intéressant de considérer la manière dont le jeune Marx a abordé le concept d'aliénation. Un de ses premiers essais rattache l'idée d'aliénation du

³⁰⁵ Lénine, *La maladie infantile du communisme*, Paris, 10/18, 1963.

³⁰⁶ La chose est notamment notée dans Bernard Brillant, «Intellectuels, l'ère de la contestation», *Le débat*, mars-avril 2008, p.39.

³⁰⁷ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture*, Paris, Stock, 1970, p.116. Sur les écrits de jeunesse de Marx, on consultera l'excellent chapitre que leur consacre Leszek Kolakowski, «The Paris Manuscripts. The Theory of Alienated Labour. The Young Engels», dans son ouvrage *Main Currents of Marxism*, New York, W. W. Norton & Company, 2005, p.109-125.

travail à la vie psychique de l'homme et aux relations de l'homme avec la nature. C'est là une conception de l'aliénation beaucoup plus importante (parce que plus généralisée) que celle à laquelle Marx reviendra dans son œuvre ultérieure.

Le marxisme était une science – il faudra en dégager la charge utopique, celle dans laquelle se retrouvera une bonne part de la jeunesse socialisée dans l'agitation étudiante et trouvant dans Mai 68 une occasion révolutionnaire authentique – une révolution qui a consisté, pratiquement, à déborder le marxisme sur sa gauche. Les radical sixties marquent ainsi un retour aux *sentiments fondamentaux* à l'origine du projet politique de la gauche, un retour à la part d'utopisme que le marxisme avait recouvert sans pour autant parvenir à le liquider. Edgar Morin formulera très clairement cette exigence dans son *Journal de Californie* : «est-ce une retombée en deça de Marx ? N'est-ce pas la redécouverte de ce que Marx a occulté»³⁰⁸ Il faudra donc faire rejaillir la source utopique du marxisme, une entreprise qui sera principalement portée par les mouvements gauchistes. Mai 68 marquera le débordement sur sa gauche du communisme organisé par le gauchisme, dont la contribution principale, du point de vue d'une histoire de la gauche, sera de transformer radicalement son rapport au mythe révolutionnaire. La question du gauchisme n'est pas neuve dans l'histoire du communisme et Lénine avait déjà livré une sévère critique du révolutionnarisme qui en serait la cause profonde³⁰⁹. Mais justement, le gauchisme dévoilait la charge utopique du marxisme, il réinvestissait un élément contestataire dans une société trop bien ordonnée où même les forces révolutionnaires avaient été disciplinées par le capital dans la figure conservatrice d'un parti révolutionnaire organisé. Pour les gauchistes, comme Daniel Cohn-Bendit, le communisme professionnel associé à la structure du parti serait le mauvais double de la société bourgeoise, il serait aussi mortifère, aussi aliénant. Selon sa formule, le gauchisme représenterait le «remède à la maladie sénile

³⁰⁸ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.198.

³⁰⁹ Lénine, *La maladie infantile du communisme*, Paris, 10/17, 1968.

du communisme»³¹⁰, ce qui pose clairement les choses : le gauchisme n'est pas sans lien avec le communisme, il en est plutôt le correctif, on dira aussi, la thérapie³¹¹. Richard Gombin le notera ainsi en soulignant le rapport théorique complexe entretenu par le gauchisme avec le marxisme : «[la théorie gauchiste] tient du marxisme son projet de transformation radicale mais elle conçoit la radicalité autrement et de façon plus large»³¹². Plus large : on le voit, l'objet de préoccupation des révolutionnaires est en train de changer. Il faudrait renouveler en profondeur l'imaginaire révolutionnaire. Ou pour le redire : mener la révolution beaucoup plus loin à gauche.

Il faut évidemment poser la question de la nature de l'utopisme, dont nous disons qu'il est réactivé par la dynamique des sixties, qui correspond moins à une radicalisation de la modernité dans son mouvement interne qu'à une redéfinition en profondeur des termes à partir desquels on appréhendait normalement ce qu'on assimile à son projet³¹³. Cela revient

³¹⁰ Daniel Cohn-Bendit, *Le gauchisme : remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968.

³¹¹ Sur le gauchisme, on consultera Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971. Gombin terminait son ouvrage en écrivant que «le gauchisme a entamé son monopole et cela de manière irréversible. Que le gauchisme devienne le mouvement révolutionnaire n'est pas certain ; qu'il ait démontré par son existence même et par l'écho qu'il suscite que le marxisme-léninisme organisé ne l'est plus, voilà qui me semble acquis» (p.182). Autrement, dit l'essentiel est d'être révolutionnaire – le marxisme classique ne parvenant plus à assumer une pratique révolutionnaire, il serait à dépasser.

³¹² Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971, p.177.

³¹³ Il faut peut-être poser la question à partir du champ droit pour y trouver la meilleure réponse. Dans une contribution majeure à l'intelligibilité du débat gauche-droite, Thomas Sowell a suggéré que ce dernier, bien avant de référer à une philosophie de l'État ou à une sociologie particulière, trouvait ses fondements dans un «conflit de visions» à propos de la nature humaine, et du rapport entre l'homme et la société. Thomas Sowell, *A Conflict of vision. Ideological origins of political struggle*, New York, Basic Books, 2002. La philosophie conservatrice a souvent rappelé que l'utopisme préexistait au marxisme tel qu'on l'a connu au vingtième siècle. Thomas Molnar l'avait correctement noté, «socialism is much older than Marx» - il y voyait plutôt l'expression dégénérée d'un christianisme cherchant à revenir à sa source originelle, mais souhaitant transposer dans le domaine mondain la promesse d'un nouveau royaume parfaitement égalitaire, ce qui correspond par ailleurs à l'analyse du socialisme historiquement menée par la droite conservatrice³¹³. Thomas Molnar, «Is Socialism Dead?», *Modern Age*, Fall 1991, p.38-43. Erik von Kuehnelt-Leddihn dira aussi du «gauchisme» qu'il préexiste au marxisme dans la mesure où il représenterait la disposition «utopiste» de la modernité, si on préfère, son interprétation la plus radicale, en même temps qu'elle représenterait un retour du désir du communisme libertaire qui serait celui des origines et qu'avaient contemplé chacun à leur manière en leur temps Engels et Rousseau. Erik von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler*, New York, Arlington House Publishers, 1974. Sur le mythe de l'autonomie radicale tel qu'on peut

à demander ce qu'est le progressisme, en tant qu'interprétation radicale de la modernité et de sa dynamique d'émancipation. Avant d'être un programme, on pourrait dire du progressisme qu'il est d'abord une disposition existentielle. Le progressisme se fixe moins sur une vision clairement définie de l'avenir que sur un refus intransigeant du présent, de l'ordre social et des institutions qui l'incarnent³¹⁴. C'est ce que le sociologue conservateur Paul Hollander a nommé «the socialism of the imagination», celui dans lequel les mouvements sociaux de gauche parviennent toujours à se ressourcer³¹⁵. Autrement dit, en-deça du marxisme théorique, qui se présentait à la manière d'un rationalisme radical, on trouve à l'origine du progressisme une forme d'utopie d'une transparence égalitaire et rationnelle, qui demeure la matière idéologique première de toutes les théories radicales,

l'appréhender dès sa première formulation philosophique moderne, avec l'œuvre de Rousseau, on consultera le classique de Jean Starobinski, J.-J. Rousseau, *la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971. Cette analyse recoupe celle de François Furet qui affirmait au moment de l'effondrement du communisme que «*la démocratie fabrique par sa seule existence le besoin d'un monde postérieur à la bourgeoisie et au capital où pourrait s'épanouir une véritable communauté humaine. [...]*». Pour Furet, qui ici s'inscrit dans la perspective néo-tocquevillienne, c'est l'imaginaire de la modernité lui-même qui générerait le radicalisme, à la manière d'une critique récurrente du rapport insatisfaisant entretenu par les sociétés modernes avec les idéaux qui la fonderaient. François Furet, *Le passé d'une illusion*, dans *Penser le vingtième siècle*, Paris, collection Bouquins, Robert Laffont, 2007, p.1076. On pourrait néanmoins parler de l'utopisme comme d'une pathologie de la modernité, incarnée dans le mythe de l'autonomie radicale, de l'émancipation radicale. C'est notamment l'avis de John Fonte qui voit dans l'émancipation radicale une forme de «fondamentalisme de la modernité». John Fonte, «Why there is a culture war», *Policy Review*, décembre 2000/janvier 2001, <http://www.policyreview.org/dec00/Fonte.html>. Certains conservateurs vont encore plus loin dans la «pathologisation» de la Révolution, en la présentant comme une expression radicalisée du millénarisme chrétien – c'est ce qu'écrivait aussi Irving Kristol en croyant constater une renaissance du millénarisme, qui serait selon lui, le véritable carburant existentiel du marxisme. Irving Kristol, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999, p.190-191. Cette perspective a été brillamment documentée dans un ouvrage majeur, *Histoire des Révolutions*, par Martin Malia qui est revenu sur le parcours et le déploiement de l'idéal révolutionnaire dans le dernier millénaire occidental en reconnaissant sa nature fondamentalement religieuse. Il s'est pour cela donné pour mission de suivre «le continuum du radicalisme européen, à mesure qu'il s'amplifie de la sédition religieuse à la sédition politique, jusqu'à la révolution ouverte ; puis des révolutions politiques des XVIIe et XVIIIe siècles jusqu'au millénarisme scientifique de la révolution sociale du XXe siècle». Pour Malia, toutefois, «ce que nous appelons révolution est un phénomène historique» qui aurait avorté une fois pour toutes avec la dégénérescence totalitaire du marxisme dans ses nombreuses applications. Martin Malia, *Histoire des révolutions*, Paris, Tallandier, 2006.

³¹⁴ C'est ce que suggère notamment Jean Roy dans «Modernité et utopie», *Philosophiques*, avril 1979, vol.6, no1, p.3-44.

³¹⁵ Paul Hollander, «The Socialism of the Imagination : Its Mystique and Prospects», *Modern Age*, Fall 1991, p.24-30

une matière qui se dérobe à la raison pure et qui formule le rêve le plus simple qui soit : la planète devrait être un paradis³¹⁶. L'idéal révolutionnaire est à fleur de l'existence sociale dans les sociétés modernes, d'autant qu'on promet sa matérialisation, qu'on multiplie pour cela les tentatives, toujours infructueuses, chaque déception étant suivie d'une nouvelle promesse. Autrement dit, à défaut de paradis prolétarien à portée de main, la gauche radicale n'en demeure pas moins commise avec l'utopisme intrinsèque de la tradition socialiste, qu'elle cherche à réviser sans la renier. Car le marxisme opérant en fait, du moins en partie, comme une religion révélée, avec ses dogmes et ses tabous, même ses incantations. À sa manière, le progressisme est une révélation : la société est radicalement inacceptable. Jacques Ellul qualifiera même les gauchistes de « *nouveaux possédés* »³¹⁷. La révélation exige non pas un patient travail de réfection de l'ordre humain, mais bien sa mise en accusation au nom d'une autre histoire que celle advenue, celle qui pourrait se soustraire à la domination et à l'hétéronomie. Aveu qu'on trouve chez Marcuse, de façon très explicite :

J'ai essayé de montrer qu'un changement présupposerait un refus total ou, pour employer le langage des étudiants, une contestation permanente de cette société. Et qu'il ne s'agit pas seulement de changer les institutions mais plutôt de changer totalement les hommes dans leurs attitudes, dans leurs instincts, dans leurs buts, dans leurs valeurs, etc.³¹⁸.

Jean-François Revel, qui participait alors à l'imaginaire révolutionnaire, le dira autrement mais avec un même radicalisme : « *l'un des fondements de la révolution dont nous avons besoin aujourd'hui, c'est l'élimination de l'agressivité pathologique. Sans cette*

³¹⁶ Freud, notamment dans *Malaise dans la civilisation*, décrivait adéquatement cette dernière comme le travail de refoulement des pulsions, du désir, mais aussi de l'instinct de mort qui accomplirait ce dernier. Autrement dit, la libération du désir et le dénouement des institutions sociales responsables de son refoulement mèneraient inéluctablement à un processus de décivilisation. Il va de soi que nous endossons cette conclusion. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.

³¹⁷ Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

³¹⁸ Herbert Marcuse, in *L'express va plus loin avec ces théoriciens*, Robert Laffont, 1973, p.70

élimination, n'importe quelle révolution conduira à une nouvelle oppression»³¹⁹. Le progressisme est une ontologie critique de l'existence sociale. On pourrait dire qu'il pose la question de la modernité dans le paradigme de «l'homme nouveau», qu'il s'agit toujours de libérer d'une société qui le corrompt, le domine ou l'aliène. Le progressisme représente d'abord et avant tout une philosophie de l'émancipation radicale.

Gustave Le Bon l'avait déjà suggéré, il y a une «psychologie du radicalisme»³²⁰, surtout reconnaissable dans la croyance en la possibilité d'un *autre monde*. Le progressisme s'est toujours défini d'abord par ce qu'il rejette, par un regard critique envers l'ordre existant³²¹ avant de communier à quelque vision précise de l'avenir que ce soit - à moins de tenir pour précise l'image que donne Edgar Morin du socialisme, celle d'un « *communisme libertaire et communautaire* »³²², image d'une société délivrée des rapports d'autorité et n'ayant plus pour cela à s'instituer et nécessitant la reconnaissance d'une indépassable hétéronomie dans la mise en forme de l'organisation sociale – les frères Cohn-Bendit parleront plutôt de « *l'organisation de la société socialiste, société non-autoritaire et non-hiérarchique* »³²³. Il n'en demeure pas moins que c'est d'abord la formule de Morin qui nous donne un bon indice sur la psychologie du radicalisme, dans la mesure où celui-ci voit toujours dans le monde, non pas une *civilisation*, mais une profonde *aliénation*, à travers tous les rôles sociaux qui éloigneraient l'homme de lui-même et dont il devrait se déprendre pour mettre au monde, comme le dira Merleau-Ponty, « *des relations humaines entre les hommes* ». Aliénation : voilà le mot clef du renouvellement de la sensibilité

³¹⁹ Jean-François Revel, *Ni Marx ni Jésus*, Paris, Robert Laffont, 1970, p.230

³²⁰ Sur cette question, Jude P. Dougherty, «Socialist Man : A Psychological Profile», *Modern Age*, Winter/Spring 2004, p.15-22.

³²¹ Ce que note avec beaucoup de perspicacité John P. Dougherty : «[socialism] cannot be viewed as merely an alternative to a capitalist free-market economy. Its revolt goes much deeper, challenging, not only the economic but the moral and cultural traditions of peoples wherever it gains ascendancy». Jude P. Dougherty, «Socialist Man : A Psychological Profile», *Modern Age*, Winter/Spring 2004, p.15

³²² Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, p.134

³²³ Daniel Cohn-Bendit et Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968, p.16

révolutionnaire. Jean-François Revel, dans *Ni Marx ni Jésus*, reconnaîtra lui aussi cette aspiration chez les révolutionnaires contre-culturels américains : «*au fond de toute aspiration révolutionnaire, on retrouve en définitive cette prise de conscience que l'homme est devenu l'instrument de ses instruments, et qu'il faut le faire redevenir but et valeur pour lui-même*» pour éviter une «*inversion du sens de la vie*»³²⁴. L'homme doit se déprendre de la société qui le forme en le prédestinant malgré lui à exercer certaines fonctions qu'il n'a pas nécessairement choisies, ce qui contribue à le rabattre dans l'univers des contraintes plutôt que dans celui des possibles. Cette déprise passe nécessairement par un changement fondamental, une rupture qualitative dans l'histoire humaine. Dit politiquement : une *révolution*, qui suppose toujours la possibilité de *recréer* le monde³²⁵. Comme l'a noté le politologue conservateur américain David Horowitz dans ses mémoires consacrés à sa jeunesse révolutionnaire, «*what radicals wanted was to be midwives to a world that was different from the one in which they were going to die. To be present at the creation and, in that way, forever young*»³²⁶. Réaction de l'enfant qui ne veut pas du monde s'il ne le crée pas, de l'adolescent qui refuse de passer au monde adulte parce qu'il doit choisir un avenir, et non pas tous les avènements possibles. La révolution est d'abord un refus du monde adulte qui révèle à l'homme sa finitude - un slogan parmi d'autres de Mai 68, «*professeurs, vous nous faites vieillir*». Edgar Morin fera la même analyse :

La révolution culturelle, comme toute grande révolution, est la volonté de sauver et accomplir un univers infantile de communion et d'immédiateté ; le hippisme, par un

³²⁴ Jean-François Revel, *Ni Marx ni Jésus*, Robert Laffont, 1970, p.228

³²⁵ François Furet pose la question : «*qu'y a-t-il de si fascinant dans la révolution ? C'est l'affirmation de la volonté dans l'histoire, l'invention de l'homme par lui-même, figure par excellence de l'autonomie de l'individu démocratique [...]. Elle compose une boisson assez forte pour enivrer des générations de militants*». François Furet, *Le passé d'une illusion*, dans *Penser le vingtième siècle*, collection Bouquins, Robert Laffont, 2007, p.578

³²⁶ David Horowitz, *Radical son. A Generational Odyssey*, Dallas, Spence Publishin Company, 1997, p.445-446.

aspect profond, est le monde imaginaire enfantin qui veut se réaliser dans l'adolescence, dans la vie³²⁷.

Morin soulignera à plusieurs reprises la dimension « festive » de Mai 68, et Philippe Muray, plus tard, y reconnaîtra aussi les origines de ce qu'il nommait le festivisme³²⁸. Et même si l'autre monde possible ne trouve plus à se conceptualiser, encore moins à se matérialiser, il n'en demeure pas moins que la critique de l'inscription de l'homme dans le monde doit encore être la critique de son aliénation par le travail du social sur son individualité. Comme l'écrit encore Horowitz, « *without a practical alternative to offer, radical idealism is radical nihilism, - a war of destruction with no objective other than war itself* »³²⁹. C'est la lutte qui doit toujours se poursuivre. C'est, selon la formule du politologue radical Francis Dupuis-Déri, la possibilité de « *méditer le monde en terme de domination et de lutte de libération* »³³⁰, en campant les positions, chacun avec son rôle de dominant ou de dominé, le premier ayant le monopole de l'injustice, le second de la vertu, l'action politique devant non pas aménager le bien commun dans une société qui se sait imparfaite, mais émanciper l'homme de ce qui l'appesantit dans sa condition³³¹. Merleau-Ponty lui-même en était venu à cette conclusion, en remarquant que la gauche radicale ne parvient pas à penser la politique autrement qu'à la manière d'une guerre civile poursuivie

³²⁷ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.133. Edgar Morin l'a noté, cette contestation du principe d'institution a d'abord pris forme dans l'institution scolaire. « *La mise en question de l'examen est une contestations du principe de sélection et de hiérarchisation sociale. Mais plus profondément, plus obscurément, peut-être, c'est le refus du rite d'initiation capital de la société moderne, c'est-à-dire du passage dans l'univers adultéré de l'adulte* » Edgar Morin dans *La brèche*, Paris, Fayard, 2008, p.19.

³²⁸ Philippe Muray, *Festivus Festivus*, Paris, Mille et une nuits, 2005.

³²⁹ David Horowitz, *The politics of bad faith. The radical assault on America's future*, New York, Simon & Schuster, 2000, p.30.

³³⁰ Francis Dupuis-Déri, « Le totalitarisme « politicaly correct ». Mythe ou réalité ? », *Argument*, vol.4, n.1, Hiver 2001, p.128

³³¹ Isaiah Berlin, qui a consacré de nombreuses études à la psychologie du radicalisme, reconnaissait d'ailleurs chez Marx une idéologisation du conflit politique et une déshumanisation de ceux qui ne communiaient pas à la mythologie de la libération : « *la volonté de faire advenir une société nouvelle meilleure posait comme nécessaire la division de l'humanité en deux groupes : les hommes proprement dits et des créatures de moindre valeur : races ou cultures inférieures, sous-hommes, nations ou classes condamnées par l'histoire et donc sacrificables* ». Cité dans Jeanine Verdès-Leroux, *La foi des vaincus*, Paris, Fayard, 2005, p.485.

par d'autres moyens. « *Lors même qu'ils renoncent à livrer la bataille des classes, les communistes ne cessent pas de concevoir la politique comme une guerre [...]* »³³². C'est aussi ce que critiquait Edgar Morin chez les partisans de la contre-culture. « *Fascisme ou paradis : ils ne veulent voir que cette alternative ; ils la plaquent sur la situation présente* »³³³. C'est qu'il faut préserver l'image d'un monde à rejeter dans lequel la seule dignité qui reste à l'homme vient de sa capacité de s'y arracher sans céder de quelque façon que ce soit aux illusions de la culture. Jean-François Revel parlera quant à lui d'un « *univers du tout ou rien, du pur et de l'impur* » en précisant que de ce point de vue, « *ce n'est pas l'action, c'est la rédemption qui est de mise* »³³⁴. Analysant le phénomène de l'extérieur, David Horowitz parle avec beaucoup de finesse des racines religieuses du radicalisme en soulignant sa fascination pour les spéculations catastrophistes.

*The apocalyptic claim is the cornerstone of radical politics. For if the cause is absolute, everything is permitted, and the real work of revolution – radical nihilism, the destruction of what is- can be carried out with no looking back. Thus in the name of everlasting peace, radicals wage permanent revolutionnary war ; in the name of a final human liberation, they enslave nations ; in the name of ultimate justice, they commit unparalleled crimes*³³⁵.

C'est dans sa capacité à être tout autre, à se métamorphoser dans la poursuite de son émancipation, que l'homme trouverait sa dignité.

1.4. La contre-culture et la critique de la civilisation occidentale

On voit donc que la remontée à la surface du fond utopiste de la gauche radicale crée les conditions du renouvellement de son imagination théorique et critique. Mais il faut

³³² Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p. XXIII.

³³³ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.143.

³³⁴ Jean-François Revel, *Ni Marx ni Jésus*, Robert Laffont, Paris, 1970, p.242.

³³⁵ David Horowitz, *Left illusions. An intellectual Odyssey*, Dallas, Spence Publishing, 2003, p.309.

à l'utopie évidemment une matière idéologique qui lui permette de concrétiser l'objet de sa contestation, aussi circonstancielle soit-il. C'est la contre-culture au sens large qui fournira la matière idéologique nécessaire au renouvellement de l'utopie – pour peu qu'on entende ici la référence à la contre-culture au sens large d'une authentique révolution des pratiques culturelles fondée sur la critique systématique des traditions et pratiques sociales, désormais considérées comme autant d'arrangements circonstanciels masquant des rapports de domination et refoulant dans les replis du social une dimension fondamentale de l'existence humaine, celle répondant aux exigences de l'authenticité existentielle. Pour la nouvelle gauche à la recherche des nouvelles contradictions à même le social, ou plus simplement en quête d'une nouvelle dynamique de transformation sociale, la contre-culture est une occasion remarquable. Dans un ouvrage programmatique qui a marqué toute une époque, *Vers une contre-culture*, Theodore Roszack a aisément démontré que la contre-culture se présente non pas comme une critique des formes dégénérées de la culture occidentale mais plutôt, comme une remise en question de ses fondations, de ses racines les plus profondes³³⁶. Pour Roszack, c'est la rationalité occidentale, dans sa dimension instrumentale comme dans sa dimension normative qui a fait faillite et c'est dans ce qu'on a assimilé traditionnellement à «l'irrationalité» que se trouveraient les ressources inédites de l'émancipation. Roszack voyait donc dans ce qui avait été historiquement refoulé la matière d'une nouvelle pratique émancipatoire, la part d'humanité que ne parvenait pas à traduire socialement la société libérale occidentale. Pour Roszack, c'est une nouvelle civilisation qui commencerait à prendre forme à travers l'inversion des codes culturels et du système de valeurs qui étaient traditionnellement associés aux sociétés occidentales. Analysant le mysticisme de la mouvance contre-culturelle, il écrira qu'«aucune société, pas même notre technocratie profondément laïcisée, ne pourra jamais se passer de mystère et de rituel

³³⁶ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture*, Paris, Stock, 1970.

magique»³³⁷. Edgar Morin dira dans son *Journal de Californie*, quant à lui de la contre-culture qu'elle est

[...] aussi une révolution culturelle, qui affirme ses valeurs positives. Certaines de ces valeurs existaient déjà dans la société, mais elles étaient, soit enfermées dans les réserves de l'enfance, soit vécues comme détentes à la vie «sérieuse» du travail (vacances, loisirs, esthétique) ou bien elles étaient enfermées dans la gangue des religions, sans pouvoir contaminer la vie quotidienne³³⁸.

C'est ce que la civilisation occidentale avait refoulé dans ses marges ou ses replis qui vient irriguer la culture commune, les normes sociales, les pratiques culturelles. Autrement dit, les instances civilisatrices, les normes qui servaient de digues et qui permettaient à la civilisation de se constituer sur le refoulement de l'utopie et de l'aspiration à une société sans contraintes – selon les mots de Marcuse, à une société non répressive – sont amenées à céder les unes après les autres. Edgar Morin définissait ainsi la démarche de la contre-culture :

La rupture culturelle a donc été le jaillissement de ce qui était déjà présent, nourri, mais refoulé, désamorcé, dévié dans la culture même de la société. Et ce jaillissement s'accomplit dans et par la négation de ce qui refoulait et désamorçait »³³⁹. «Tous les courants qui s'affirment dans la révolution culturelle existaient déjà dans la société, comme contre-courants (néo-naturisme, néo-rousseauisme, néo-archaïsme) dans lesquels on se plongeait en alternance. La révolution culturelle substitue l'alternative à l'alternance³⁴⁰.

L'inversion de la norme devient la meilleure manière de renouveler une culture authentique de l'émancipation. Au cœur du progressisme, on trouve une aspiration à l'émancipation radicale, qui s'appuie sur une critique tout aussi radicale de l'aliénation qui caractériserait

³³⁷ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture*, Paris, Stock, 1970, p.175.

³³⁸ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.132.

³³⁹ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.134.

³⁴⁰ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.111.

le monde social, ce qui n'est pas sans rappeler un certain rousseauisme primaire sur les conséquences corruptrices de l'existence sociale. Comme le dira encore Edgar Morin, «*c'est la recherche du vrai monde caché sous le monde apparemment réel, recherche des secrets intérieurs de la psyché, recherche de la communion avec l'Être à travers la vie extatique, et à la limite, l'anéantissement nirvanien*»³⁴¹. Pour Morin, la contre-culture se substituait au communisme d'autant plus que ce dernier ne serait qu'une vision déformée de la civilisation occidentale.

Alors que le communisme est un contre-courant issu du développement même du monde bourgeois occidental, il s'agit, dans l'extatisme d'un contre-courant venu de l'extérieur, mais happé et appelé de l'intérieur par les carences de l'Occident, et qui s'oppose à l'occidentalité elle-même, en ce qu'elle signifie activisme, dynamique historique, technique, rationalité et rationalisme³⁴².

Dans un même esprit, Morin affirmera que «*je suis de ceux pour qui l'activisme du militant de parti est réactionnaire : ce qui est révolutionnaire, c'est le militant de l'existence*»³⁴³. Morin conserve non seulement les catégories de réactionnaire et de révolutionnaire, il marque surtout le passage de la référence révolutionnaire à la recherche de l'authenticité, qui se trouverait en dessous de la société bourgeoise³⁴⁴.

On peut décrire aisément ce passage : la critique du capitalisme cède le pas à la critique de la civilisation, la critique économique se fait remplacer par la critique culturelle

³⁴¹ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.155.

³⁴² Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.135.

³⁴³ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.143.

³⁴⁴ George Paloczi-Horvath écrira lui aussi que «*le véhicule du système éducatif bourgeois est demeuré inchangé en URSS et dans ce cas, le moyen de transmission de l'éducation a été le véritable message éducatif. C'est pourquoi l'Union soviétique, les pays d'obédience communiste d'Europe orientale, toutes les autres nations développées d'Europe, d'Amérique et d'ailleurs font partie de cette même civilisation*». C'est parce que le communisme historique n'aurait pas rompu avec la civilisation occidentale qu'il faudrait rompre avec lui. George Paloczi-Horvath, *Le soulèvement mondial de la jeunesse*, Paris, Robert Laffont, 1972, p.32-33.

– même si la première demeurera présente dans la seconde pour un temps³⁴⁵. En fait, c'est à un procès de la civilisation occidentale qu'on assiste³⁴⁶. Il faut prendre au sérieux la référence à la *contre-culture*, qui correspond exactement à ce qu'elle prétend être : un mouvement qui s'est constitué contre la culture et qui entend dévoiler à travers les processus de socialisation assurés par les institutions sociales traditionnelles une dynamique plus générale d'aliénation – comme l'écrit encore Roszack, «*la nouvelle gauche [...] voit dans l'aliénation le problème politique capital aujourd'hui*»³⁴⁷. La contre-culture ouvre ainsi un continent sociologique très vaste : il faut renverser la société, l'apercevoir par ses marges, redécouvrir le rêve derrière la fiction rationaliste de la modernité, réinjecter dans le social une charge utopique, une charge anarchique – une charge qui serait toujours, selon Freund, enfouie au cœur de chaque société. C'est d'ailleurs ainsi que le sociologue néoconservateur Irving Kristol la conceptualisera de manière critique en la présentant comme une tentative de déstructurer dans leurs dimensions les plus fondamentales les mécanismes de socialisation propres aux sociétés occidentales. Pour citer Kristol,

The place to begin with any understanding of the counterculture is with its own self-designation as a «counterculture». We are dealing here with something that is not just another dissenting movement, not another stylistic revolution accomplished by a new and younger avant-garde, but with a movement that sees itself as against

³⁴⁵ Roger Scruton, *Thinkers of the New Left*, London, Longman House, 1985, p.1-9. Karl Wittfogel, virulent critique du marxisme et de ses nombreux produits dérivés, observait d'ailleurs que «*the New Left considers itself a revolutionary force*» - mais une forme révolutionnaire inédite, surtout porteuse de la tentation de l'anarchie, et représentant une sorte de «new political syncretism» qui masquait un nihilisme radical dans une charge renouvelée contre la civilisation occidentale, dans la mesure où elle militait pour sa décolonisation intérieure». Karl A. Wittfogel, «Marxism, Anarchism and the New Left», *Modern Age*, Spring 1970, p.114-128.

³⁴⁶ Les livres ne manquent pas qui ont décrit l'émergence de cette nouvelle sensibilité contre-culturelle, et cela même dans une perspective critique. Parmi ceux-là, on consultera notamment David Frum, *How we Got Here. The 70's Decade that Brought You Modern Life*, Toronto, Random House Canada, 2000 ; Stephen Macedo (dir.) *Reassessing the Sixties. Debating the Political and Cultural Legacy*, New York, W.W Norton & Company, 1997 ; Matthieu Grimpert et Chantal Delsol (dir.), *Liquidier Mai 68?*, Paris, Presses de la Renaissance, 2008 ; Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La découverte, 2002.

³⁴⁷ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture*, Paris, Stock, 1970, p.77.

*culture. It emerged out of an avowed hostility to culture itself – and this on the part of intellectuals, professors, and artists*³⁴⁸.

Commentant à chaud la conversion culturelle du marxisme et ses théoriciens à la contre-culture, quelques fois par l'accouplement théorique de Marx et de Freud, Roszack remarquera ainsi que pour eux,

[l]e premier objet d'étude devient la totalité de la civilisation. Tout se passe comme si les néo-marxistes voulaient réintroduire Marx dans le monde contemporain dans la foulée d'artistes, de philosophes existentialistes pour lesquels les problèmes immédiats de justice sociale, de lutte des classes et d'exploitation industrielle ne sont, au mieux, que des soucis subsidiaires³⁴⁹.

C'est « à la civilisation elle-même » que s'en prendront les promoteurs de la contre-culture qu'Irving Kristol présentera très justement comme une « *hostilité philosophique* » à la civilisation occidentale³⁵⁰. Cette nouvelle critique sera reprise par plusieurs philosophes et militants, parmi ceux-là Herbert Marcuse, nouvelle figure prophétique de l'ultragauche qui aura justement la prétention d'accoupler le marxisme avec le freudisme, en conjuguant la lutte des classes avec un accouchement au forceps du potentiel d'émancipation contenu dans le domaine de l'inconscient. C'est à la civilisation occidentale qu'il faut faire son procès, ce que le marxisme classique ne serait pas parvenu à faire, prisonnier qu'il était de ses grandes catégories idéologiques, dont il se contentait de fournir un double négatif. George Paloczi-Horvath, écrira que « *l'ère actuelle constitue une ligne de partage beaucoup plus importante que ne le furent les transitions du monde antique au Moyen Age et de celui-ci aux temps dits modernes qui apparaissent, surtout aujourd'hui, comme révolus* » dans la mesure où nous assisterions à « *une révolte contre une civilisation et une culture* »

³⁴⁸ Irving Kristol, *Neoconservatism: the Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999, p.136-137.

³⁴⁹ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technocratique et l'opposition à la jeunesse*, Stock, 1970, p.115, 116.

³⁵⁰ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p.408, Irving Kristol, *Neoconservatism. The autobiography of an idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995, p.106.

considérées comme une faillite totale par ceux qui constituent le levain moral et intellectuel dans le monde des jeunes». George Paloczi-Horvath allait même jusqu'à écrire que «notre présent ne représente qu'un passé mourant totalement étranger à nombre de ceux qui ont un long avenir devant eux»³⁵¹. À ce moment, le passage s'opère de la critique du capitalisme à la critique de l'aliénation apparemment générée par la civilisation occidentale. Et ce constat sera aussi porté par les historiens militants contemporains de l'avènement de la nouvelle gauche, du gauchisme, qui noteront bien cette mutation de la sensibilité révolutionnaire. Ce sera le cas notamment de Richard Gombin dans son ouvrage consacré aux *Origines du gauchisme* qui représente une bonne synthèse en temps réel de l'autoreprésentation que la nouvelle gauche pouvait avoir d'elle-même:

[La théorie gauchiste] tient du marxisme son projet de transformation radicale mais elle conçoit la radicalité autrement et de façon plus large. Elle accepte la notion marxienne de lutte de classe mais elle y fait entrer tous ceux qui n'ont pas la maîtrise de leur propre vie et la direction de leurs activités. Elle élargit ainsi – singulièrement – la gamme des aliénations qui pèsent sur l'individu et rompt avec l'économisme marxiste. Elle étend donc le front des luttes en se refusant de les limiter au cadre de l'entreprise. Elle porte la bataille jusqu'au cœur de la vie quotidienne. Elle l'insinue à tous les niveaux : car c'est à tous les niveaux que le gauchisme perçoit la répression. C'est tout l'existant qui est remis en cause, et simultanément. Le gauchisme considère que l'homme est aliéné dans sa vie sexuelle car ses désirs réels sont étouffés dès l'enfance par la famille patriarcale qui reproduit le modèle autoritaire de la société globale ; l'enfant y est dressé pour obéir sans discuter, pour accepter la division fondamentale entre ceux qui commandent et ceux qui exécutent. Toute la conception de la pédagogie et de la discipline est pensée pour que l'enfant inhibe ses instincts de créativité et d'autonomie. L'université, enfin, transmet un savoir idéologique et jusqu'aux sciences exactes, il n'est pas de discipline dont la finalité ne soit de manipuler l'étudiant, lui imposer une conception de la société, du bonheur, et de la liberté qui n'est que le reflet d'une structure de domination. Ayant subi un long apprentissage de la soumission l'homme se trouve pris dans un dense réseau de réifications et sa conscience est mystifiée. Ce qui

³⁵¹ George Paloczi-Horvath, *Le soulèvement mondial de la jeunesse*, Paris, Éditions du Jour/Robert Laffont, 1971, p.29, 31, 31.

explique qu'il ait tant de mal à organiser sa libération authentique ; qu'il soit si mauvais juge de ses propres intérêts et qu'il ne cesse de voguer d'un esclavage à l'autre³⁵².

Roszack notera lui aussi la différence dans le rapport à l'aliénation entre les marxistes et les intellectuels associés à la nouvelle gauche.

Il est clair dès lors que le problème-clef de l'aliénation a pris pour Marcuse et Brown une signification très différente de celle qu'on peut trouver dans l'œuvre de Marx adulte. Ce point serait sans nul doute mis en question par beaucoup d'humanistes marxistes (et peut-être par Marcuse lui-même), pour lesquels l'aliénation est devenue le grand mot de passe contemporain³⁵³.

Il s'agit donc de développer une nouvelle pensée sociale de gauche susceptible de radicaliser la dynamique de l'émancipation tout en la dirigeant autrement. L'idéal est soufflé par Marcuse qui reviendra souvent sur l'utopie d'une civilisation non-répressive pour désigner ce nouveau monde qui pourrait prendre forme en libérant ce que la société occidentale dominante avait historiquement réprimé³⁵⁴.

Pour reprendre un concept psychanalytique, la *pulsion* des années 60 est anarchique, c'est la pulsion du désordre, qui cherche non pas à solidifier les principes sur lesquels repose l'ordre social, mais délégitimer chacun d'entre eux³⁵⁵. Edgar Morin, sympathique au mouvement, remarquera lui-même que la contre-culture était porteuse « *de normes*

³⁵² Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971, p.177-178.

³⁵³ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technocratique et l'opposition à la jeunesse*, Paris, Stock, 1970, p.116.

³⁵⁴ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

³⁵⁵ Aron s'en désolait : « *l'effondrement de l'autorité n'est-elle pas la vraie et seule « crise de civilisation » [...] » ?* Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Robert Laffont, p.420. Il rappelait aussi, à la manière des néo-conservateurs américains, que « *l'ordre libéral, on l'oublie trop souvent, repose sur le respect de la loi et des autorités respectables* ». Raymond Aron, *Études politiques*, Gallimard, 1972, p.272. Comme l'a noté Daniel Mahoney, Mai 68 dévoile une mutation de la gauche, désormais portée par une sensibilité « anti-autoritaire » et « anti-hiérarchique ». Daniel Mahoney, « 1968 and the Meaning of Democracy », *The Intercollegiate Review*, Fall 2008.

absolument contraires aux normes de la société U.S. »³⁵⁶. Lutte avouée par Marcuse, qui disait travailler à libérer « *des tendances anarchiques, désorganisées, spontanées, qui annoncent une rupture totale avec les besoins de la société répressive* »³⁵⁷. Impression partagée par Foucault qui saluait la « *thématique anarchiste* » des luttes ouvertes dans les années 60, puis amplifiées dans la décennie suivante. L'autorité s'effrite, la culture est de plus en plus rejetée, la valeur des traditions et des coutumes passe du positif au négatif, les institutions qui assuraient hier la protection de la société et qui attiraient ceux qui voulaient la servir, comme l'armée, l'école ou l'État, sont désormais la cible d'une critique qui n'ira qu'en se radicalisant. Jean-François Revel, alors qu'il se voyait encore comme un compagnon de route de la gauche, le dira dans une liste pêle-mêle, néanmoins révélatrice de l'ampleur de la contestation :

La métamorphose des mœurs, la révolte noire, l'assaut féminin contre la domination masculine, le rejet par les jeunes des objectifs sociaux ou personnels exclusivement économiques et techniques, l'adoption généralisée de méthodes non coercitives dans l'éducation des enfants, la culpabilité devant la pauvreté, l'appétit croissant d'égalité, l'élimination du principe de la culture autoritaire pour une culture critique et diversifiée, plus inventive que transmise [...], le mépris pour le rayonnement de la puissance nationale comme but de la politique étrangère, le besoin de faire passer la sauvegarde du milieu naturel avant le profit, aucun de ces points chauds, dans l'insurrection de l'Amérique contre elle-même, n'est séparé des autres. Aucun de ces groupes ou thèmes de protestation, aucun de ces courants d'évolution n'aurait acquis autant de force s'il n'était, par un ou plusieurs liens, rattaché aux autres³⁵⁸.

La liste des contestations alignées par Revel a le mérite de la clarté – il assimilera d'ailleurs ces luttes au « *combat contre la société autoritaire* » et notera qu'aucune de ces revendications ne peut vraiment s'affranchir de la dynamique idéologique plus vaste à laquelle elle participe³⁵⁹. Évidemment, la localisation des pouvoirs qui pèsent sur l'homme

³⁵⁶ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.137.

³⁵⁷ Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, Seuil/ Delachaux et Niestlé Éditeurs, 1968, p.17.

³⁵⁸ Jean-François Revel, *Ni Marx ni Jésus*, Paris, Robert Laffont, p.219.

³⁵⁹ Jean-François Revel, *Ni Marx ni Jésus*, Paris, Robert Laffont, p.220.

sera nécessaire à leur déconstruction. La cartographie du social ne sera plus la même. C'est le pouvoir qu'il faut repenser en dehors de la souveraineté qui permettait de le totaliser dans une instance politique. On envisagera non plus la structuration formelle du pouvoir dans l'ordre social mais ses manifestations diffuses et les différentes modalités de sa diffusion. Ce sont les normes – ou les institutions responsables de la « normalisation » du social – qu'il faudra déconstruire.

C'est probablement chez Michel Foucault que l'on retrouvera la meilleure articulation entre une sociologie des marginalités et la constitution d'un nouveau radicalisme. Foucault, après un premier flirt avec le marxisme, s'en est éloigné pour chercher à mettre sur pied une nouvelle sociologie qui saurait théoriser de manière inédite la question de la domination. S'il travaillera la question des rapports pouvoirs-culture dans ses œuvres les plus fécondes, les plus créatrices, il exposera le mieux sa philosophie du pouvoir dans un de ses cours au Collège de France, *Il faut défendre la société*, qui théorise explicitement l'idée d'une diffusion des pouvoirs – et des contre-pouvoirs – partout dans le corps social. Foucault prend le relais du marxisme comme inspirateur de la gauche radicale en ouvrant un cadre théorique où le pouvoir n'est plus pensé tel qu'il se donnerait dans une structure forçant la société pour y localiser dans un seul lieu la domination qui la modèle et ses effets partout dans les relations sociales, mais bien tel qu'il se manifeste dans une série de micro-pouvoirs, qui compressent en la modelant la construction et l'expression de la subjectivité. Le pouvoir n'est plus un fait brut et massif, formalisé dans le droit –version libérale- ou concentré dans les « rapports de production » -version marxiste-, mais bien un phénomène diffus, capillaire, partout présent mais inégalement réparti, qui toujours fait naître la résistance lorsqu'il se manifeste et s'institue. C'est dans l'intimité, dans les replis du social, qu'on cherchera à débusquer le pouvoir, en le définissant en dehors de la

souveraineté et de sa conception juridique³⁶⁰. En fait, c'est probablement chez Foucault que va se recomposer la théorie de la domination la plus complète, appelée à se substituer au marxisme à travers une critique des processus de socialisation qui aliénerait les individus et les empêcherait ultimement de se considérer eux-mêmes comme œuvre d'art. Foucault, qui est certainement le penseur majeur de cette nouvelle gauche advenue à la maturité, fournira au radicalisme un nouveau vocabulaire, un nouveau langage scientifique qui permet de renouveler radicalement la critique sociale. Il rendra possible un renouvellement de l'imaginaire de la guerre civile propre à la gauche radicale en disqualifiant les institutions de la société civile et de l'ordre politique pour les présenter comme des aménagements sociaux temporaires représentant une fixation circonstancielle des rapports de force. L'ordre politique ne représenterait plus le dépassement qualitatif de l'état de nature, comme l'avaient cru les philosophes contractualistes ou traditionalistes, mais sa suspension temporaire – de ce point de vue, Foucault demeurerait en continuité avec Lénine qui disait de la politique qu'elle représentait la poursuite de la guerre par d'autres moyens. La politisation de la vie quotidienne, dont Marcuse avait eu l'intuition, correspondra, chez Foucault, à une redéfinition en profondeur de la question du pouvoir et à un élargissement conséquent du domaine de l'action politique, de l'action publique, pour peu qu'on ne l'assimile pas strictement à l'action électorale. Roger Scruton a bien synthétisé le pouvoir tel qu'il est configuré dans la philosophie et la sociologie foucauldienne.

*The revolutionary spirit, which searches the world for things to hate, has found in Foucault a new literary formula. Look everywhere for power, he tells his readers, and you will find it. Where there is power there is oppression. And where there is oppression there is the right to destroy*³⁶¹.

³⁶⁰ Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

³⁶¹ . Roger Scruton, Why I became conservative in The new criterion, <http://www.newcriterion.com/archive/21/feb03/burke.htm>.

Ce qui peut se résumer ainsi : si le pouvoir est partout, on fera donc la révolution partout, et tout le temps. Le grand soir hypnotise moins, mais la lutte n'en demeure pas moins trempée dans la même intransigeance, celle des hommes pour qui la société ne peut être significativement améliorée, seulement démontée puis reconstruite selon une toute nouvelle anthropologie. On le verra avec Foucault : on multiplie les objets de recherche pour voir comment le pouvoir est partout, comment la domination est partout. C'est dans cette perspective qu'un philosophe comme Marcuse, suivi en cela par plusieurs, travailleront à la politisation du quotidien qui révélerait de nouvelles manifestations de l'aliénation de l'homme. Faire la révolution consistera de plus en plus à rompre les mécanismes traditionnels de socialisation, à formuler une critique radicale des pratiques culturelles traditionnelles, à investir dans le domaine public de nouvelles contestations qui seront pour la plupart la conséquence d'une politisation systématique de la vie privée. De là la nécessaire politisation de l'intimité pour empêcher la société d'instituer des normes et des catégories qui prendraient l'individu dans une pâte étrangère. En fait, la nouvelle gauche cherchera à délivrer le socialisme d'une conception eschatologique de la révolution. L'objectif premier n'est plus compris comme une prise de pouvoir, mais bien comme une « *transformation de la vie* ». Le slogan est connu : le personnel est politique. Jean-Michel Palmier, dans un grand ouvrage sur Marcuse, l'a noté : « *Politiser la vie quotidienne, cela signifie tout d'abord en élaborer une critique radicale qui ne laisse intacte aucune forme d'aliénation et d'oppression* »³⁶². Il ne s'agit plus de basculer dans l'action directe, mais de travailler toujours à se désinvestir des appartenances que prescrivent les institutions et la culture et qui rattrapent l'individu dans des catégories réintégrant une part d'hétéronomie dans la construction de sa subjectivité. La réapparition de la subjectivité dans ses manifestations multiples, comme la race, le sexe, l'âge ou l'orientation sexuelle permet ainsi de multiplier dans le social les lieux de passage à l'action politique, autrement dit, les

³⁶² Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche. Philosophie et révolution*, Paris, Belfond, 1973, p.612.

prétextes à la politisation des rapports sociaux, passage obligé de leur détraditionnalisation et de leur dénaturalisation. On empêchera le plus possible la société de peser sur l'homme en problématisant toutes les modalités de son existence, ce qui, sans nécessairement le désaliéner, l'entraîne à toujours chercher sa désaliénation en se questionnant sur la construction de son identité. Il faut pratiquer des ruptures constantes dans les mécanismes de socialisation, en minant les institutions qui les fondent, l'homme devant se dépendre de lui-même, en se soustrayant aux rôles prescrits et codifiés dans l'ordre social, comme le dira Foucault – ce qui amènera même ce dernier, d'ailleurs, à valoriser d'une certaine manière la criminalité qu'il présentera comme une stratégie de résistance contre l'homogénéisation de la société³⁶³. Cette disposition favorable envers la transgression ne s'exprimera pas toujours de manière aussi caricaturale : elle n'en viendra pas moins à définir en profondeur la culture idéologique de la gauche.

1.5. Les nouveaux enjeux idéologiques et la recomposition du sujet révolutionnaire

C'est donc à travers toutes les tensions que génère la contre-culture que la sociologie post-marxiste trouvera la matière nécessaire à la politisation du social autour de questions inédites, susceptibles de révéler aux sociétés occidentales de nouvelles contradictions en réhabilitant la dimension créatrice du conflit comme moteur du changement social, toujours accueilli comme une tentative pour l'homme de se dépendre de ce qui l'aliène. On accélérera le développement de contradictions dans l'ordre social en faisant apparaître les hiérarchies légitimes comme autant de rapports de domination. On fera de même avec tous les rapports sociaux fondés sur le principe d'institution. L'idée est centrale : il ne saurait y avoir de renouvellement de la théorie de la révolution sans un renouvellement de la sociologie de l'exclusion. C'est l'idée d'exclusion, qui ne colle plus

³⁶³ Michel Foucault, «Sur la justice populaire : débat avec les maos», dans *Dits et écrits 1*, Paris, Gallimard, 2001, p.1208-1237.

avec la réalité du prolétariat, qu'il s'agit donc de réactiver. Pour reprendre les mots de Lefort, il faut donner un nouveau visage à la catégorie de «l'étranger» - l'étranger, c'est-à-dire celui qui voit l'ordre social de l'extérieur à partir de la domination radicale qu'il subit. Car la gauche radicale fonctionne d'abord à la manière d'une sociologie de l'exclusion, attentive aux contradictions de l'ordre social susceptibles de porter une critique radicale porteuse d'une charge révolutionnaire susceptible de renouveler la dynamique de l'égalitarisme. La gauche est égalitariste avant de savoir sur quel registre elle entend constituer la société égalitaire. C'est dans la culture et les nouvelles questions sociales mises à jour par les étudiants et les différents marginaux que la gauche radicale trouvera la matière d'une nouvelle sociologie à partir de laquelle entreprendre une critique radicale de la société. Il faut remplacer le prolétariat, imaginer la révolution sans lui, imaginer une autre révolution. En théorisant de nouvelle manière l'exclusion, on pense surtout, comme le suggérera Touraine, à dévoiler ce qu'on croit être de nouveaux conflits sociaux qui aient été occultés par la confiscation du conflit social par la question ouvrière et la sociologie critique du capitalisme. Il faut de nouveaux enjeux idéologiques à la Révolution.

La gauche n'entend plus pratiquer la scolastique de la lutte des classes – elle s'intéresse à de «nouvelles questions», mais surtout, elle n'entend plus consentir à la confiscation de la pratique révolutionnaire par le parti communiste, soudainement victime d'un déclassé conservateur. En fait, le gauchisme trouve dans la critique culturelle le cadre nécessaire au renouvellement conjugué d'une théorie de l'aliénation et de l'émancipation. C'est dans la grande vague de la contre-culture qu'on assistera au développement de nouveaux savoirs – ou si on préfère, de contre-savoirs – problématisant directement la plupart des institutions sociales et des systèmes normatifs et critiquant les processus de socialisation qui seraient générateurs d'aliénation. Le paradigme de l'exclusion trouve ainsi à se renouveler au contact des mouvements contestataires qui problématisent un grand nombre de relations sociales. On entend rationaliser de nouvelle

manière l'aspiration à l'égalité radicale, à une égalité non relativisée par le principe d'institution, on entend documenter les mécanismes d'aliénation qui se déploieraient à partir des institutions sociales qu'on prenait jusqu'alors pour acquises. De nouveaux savoirs émergent – des contre-savoirs, en un sens, visant à rendre transparents les mécanismes de domination qui structurent la société. C'est ainsi, par exemple, que se développera, sous l'influence notamment de R. Laing, l'antipsychiatrie, qui visait justement à problématiser les formes dominantes de la rationalité, une approche qui sera développée puis généralisée aussi par Foucault³⁶⁴. C'est aussi dans cette perspective qu'Ivan Ilitch mènera une critique fondamentale de l'école et du système scolaire dans la mesure où il assurerait la reproduction de pratiques culturelles génératrices d'aliénation, une entreprise menée de manière encore plus caricaturale à l'époque par Paulo Freire, avec sa critique de la pédagogie et des rapports de domination et d'oppression qu'elle institutionnaliserait³⁶⁵. Cette critique reprise et approfondie par Bourdieu reconnaîtra surtout dans l'école une institution responsable de la reproduction des hiérarchies sociales, elle servira à disqualifier les institutions qui étaient autrefois fondatrices de l'ordre social³⁶⁶. Alain Touraine, qui passe pourtant pour une figure plus modérée que les autres dans la nouvelle gauche, explicitera aisément la signification de cette critique de l'école en soutenant que «*[l'enseignement] est l'affaire de tous, du mouvement des femmes et des écologistes, es syndicalistes et des mouvements régionaux qui défendent leur langue et leur culture [...]*». Il faudrait «*cesser de croire que [le rôle des enseignants] est de transmettre des connaissances, alors qu'il est d'intervenir dans l'activité collective et personnelle des membres d'un groupe*». Tout cela permettrait à terme de «*transformer un rapport*

³⁶⁴ R.D. Laing, *La politique de l'expérience*, Paris, Stock, 1969. Pour Laing, certainement une des figures majeures de l'antipsychiatrie, il fallait renverser les catégories traditionnellement associées à la rationalité en voyant dans l'anormalité psychique une forme de contestation des mécanismes d'aliénation associés à la rationalité occidentale. Pour une critique de la pensée de Laing, on consultera l'excellent chapitre qui lui est consacré dans Roger Scruton, *Thinkers of the New Left*, London, Longman House, 1985, p.45-53.

³⁶⁵ Ivan Ilitch, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971 ; Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, Continuum, 2008.

³⁶⁶ Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction*, Paris, Mille et une nuits, 1970.

d'autorité» - plus exactement, de transformer le rapport même à l'autorité dans la société occidentale³⁶⁷. L'école serait ainsi le laboratoire à partir duquel imaginer la société nouvelle. Il faudrait ainsi déconstruire les mécanismes traditionnellement responsables de la transmission de la culture et dans le cas de l'école, miser sur la spontanéité créatrice de l'enfance pour inventer de nouveaux sentiments, une forme de vie plus authentique. On peut aussi penser à la critique de la psychanalyse, par Deleuze et Guattari, qui visait la déconstruction de rapports d'autorités associés à la civilisation patriarcale³⁶⁸. À travers cette critique des pratiques sociales traditionnelles et de la répartition des rôles sociaux qui y étaient associées, ce sont de nouvelles valeurs, de nouveaux besoins, qui sont investis dans le domaine public. Comme l'a noté Jean-Pierre Le Goff dans sa critique de la dynamique soixante-huitarde, c'est le principe même d'une institution soutenue et alimentée par une tradition qui sera aplati, évacué, exécuté³⁶⁹. Surtout, la désaliénation passe désormais par le travail de déconstruction des catégories sociales par lesquelles l'individu en vient à se reconnaître une identité qu'on dira désormais multiple. On voit donc que la contre-culture accouplée avec le marxisme – autrement dit, la recherche de l'authenticité accouplée à celle de l'émancipation radicale – peut être considérée comme le point d'aboutissement, sur le plan sociologique, de la mutation du radicalisme. Ce qui se laisse deviner à l'horizon, c'est évidemment la nouvelle éthique de l'authenticité qui est appelée à irriguer de manière inattendue le principe démocratique et la pratique qui l'accompagne. L'authenticité se présentera et se pensera comme une critique de l'aliénation générée non seulement par le capitalisme, mais surtout, par les processus d'homogénéisation culturelle de la modernité occidentale. Un philosophe comme Charles Taylor héritera considérablement de cette problématique.

³⁶⁷ Alain Touraine, *L'après-socialisme*, Paris, Grasset, 1980, p.212-213.

³⁶⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-oedipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

³⁶⁹ Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La découverte, 2002.

Nous l'avons déjà dit, Alain Touraine théoriserait plus généralement cette approche en parlant des nouveaux mouvements sociaux porteurs d'une rénovation radicale de l'idéal démocratique, ces nouveaux mouvements sociaux jouant pratiquement le rôle de nouveau sujet révolutionnaire, à condition de changer notre rapport à la révolution³⁷⁰. Les nouveaux mouvements sociaux repérés dès les années 1970 par Alain Touraine, en politisant de façon inattendue le social, permettent ainsi d'en limiter la pacification et de multiplier les acteurs intéressés à la reconstruction permanente du vivre-ensemble, ce qui permet, au moins à basse intensité, de maintenir la société en état de « guerre civile » permanente, selon la formule de Michel Foucault³⁷¹. Nouveaux mouvements sociaux qui ont surtout pour vocation de rendre de plus en plus visible le « travail de la société sur elle-même, autrement dit, d'actualiser sans cesse les pratiques émancipatoires permettant de contester le règne de l'hétéronomie par l'idéal de l'autonomie. Nouveaux mouvements sociaux qui auraient pour vertu de dévoiler les nombreuses contradictions portées par l'ordre social et qui permettraient d'actualiser ainsi la recherche d'une plus grande égalité sociale. Autrement dit, ces nouveaux mouvements sociaux ont pour vocation de fournir un sujet révolutionnaire pluriel, inattendu, qui se recompose au rythme de la demande sociale, sans qu'on puisse préjuger véritablement du contenu de ses revendications. Ils ont pour vocation de déprendre la question de l'émancipation des a priori théoriques des nombreuses écoles qui chercheraient à prescrire à l'avance le contenu de la Révolution. Alain Touraine repèrera rapidement dans ces nouvelles luttes l'héritage le plus fructueux de Mai 68 en les définissant comme de « nouvelles formes d'arrachement à un passé épuisé ou médiocre »³⁷². L'action politique prend de plus en plus l'allure d'une détraditionnalisation des sociétés occidentales. Il y a donc de nouvelles questions, portées par les « nouveaux mouvements sociaux », qui se constituent justement dans la mise en procès conjuguée du rationalisme

³⁷⁰ Sur la question des nouveaux mouvements sociaux, on peut revenir sur la reformulation la plus récente par Touraine de cette thèse dans *Comment sortir du libéralisme*, Paris, Fayard, 1999.

³⁷¹ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

³⁷² Alain Touraine, *Mort d'une gauche*, Paris, Galilée, 1979, p.206.

occidental et des formes de vie traditionnelles, qu'on cherche à transposer dans le domaine public, pour en faire le procès. Le mouvement des «immigrés», celui des «femmes», celui des «homosexuels», celui des «prisonniers», celui des «psychiatrisés» – tous ces mouvements sont appelés à féconder l'action politique, pour la décentrer des institutions sociales traditionnellement prédominantes et ouvrir le domaine public à l'expression d'une diversité inédite de formes de vie. Les nouvelles questions ne sont pas partout les mêmes ; elles sont partout motivées par la même communion libertaire cherchant à démonter les mécanismes de socialisation qui prescrivent aux hommes des rôles sociaux prédéterminés – qui cherchent à les assigner à des cases qui altèrent leur authenticité³⁷³. Comme l'écrit Alain Touraine dans *Mort d'une gauche* en revenant sur Mai 68,

[L]e mouvement de Mai est le passage des anciennes luttes anticapitalistes, désormais affadies, aux nouvelles luttes antitechnocratiques, encore utopiques, encore confuses et mêlées à des conduites beaucoup moins importantes, mais désormais présentes au cœur de notre histoire sociale³⁷⁴.

Ce qui se dessine, au sein même de la constellation progressiste, c'est un post-marxisme qui réhabilite ce qu'on appelait pendant longtemps les «fronts secondaires». Nicos Poulantzas suggérera aussi au marxisme de s'ouvrir aux luttes périphériques, certes particularisées, mais aussi radicales que pouvait l'être la critique du capitalisme.

Pour que la gauche réussisse à susciter ce large mouvement, il faut qu'elle en prenne les moyens et qu'elle assume les nouvelles revendications populaires sur ces fronts qu'on appela parfois, bien à tort, des fronts secondaires (lutte des femmes, lutte pour l'environnement, etc.)³⁷⁵. Car comme l'écrivait Marcuse, «le radicalisme a beaucoup à gagner de la protestation «légal» contre la guerre, l'inflation et le

³⁷³ Le point culminant de cette théorisation de l'émancipation se retrouvera dans les queer studies.

³⁷⁴ Alain Touraine, *Mort d'une gauche*, Paris, Galilée, 1979 p.206

³⁷⁵ Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, 1978, p. 293

chômage, de la défense des droits civiques [...]. Le terrain sur lequel établir un front uni est mouvant, parfois sale, mais il est là³⁷⁶.

Le marxisme se serait rendu coupable de réductionnisme économique : il ne faudrait plus réduire la référence à l'aliénation à celle générée par les rapports de classe. On multipliera les conflits qui permettent à la société de travailler à sa propre transformation en politisant toutes les questions disponibles. La politisation de la seule question ouvrière ne parvenant plus à antagoniser suffisamment les différents acteurs sociaux, la gauche radicale posera donc de nouvelles questions « *en jetant dans la lutte politique la gamme des besoins autres que matériels* »³⁷⁷ en politisant des régions jusque là privatisées du social. La théorie révolutionnaire devra repérer « *l'émergence d'un groupe historique* » susceptible d'entraîner les autres dans la contestation radicale de la société susceptible de faire exploser les tensions sociales en radicalisant les contradictions qui s'y manifestent « *avant que les tendances à la normalisation et à l'intégration l'emportent* »³⁷⁸. Résultat : la gauche se montre ainsi particulièrement ouverte à de nouvelles critiques, à une nouvelle mise en scène du social pour œuvrer à la désaliénation des marges, à l'émancipation des groupes subordonnés³⁷⁹.

³⁷⁶ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Seuil, 1973, p.79. Irving Kristol en fera l'analyse sévèrement. *As socialist reality disappoints, socialist thought fragments into heterogeneous conflicting sects, all of them trying to keep the utopian spark alive while devising explanations for the squalid nature of socialist reality. Irving Kristol, Neoconservatism. The autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995.

³⁷⁷ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973, p.161

³⁷⁸ Frédéric Bon, Michel-Antoine Burnier, *Classe ouvrière et révolution*, Paris, Seuil, 1971, p.152-153.

³⁷⁹ En fait, on peut apercevoir dès les années 1950 une première tentative d'élargissement ou de remplacement du sujet révolutionnaire, avec l'investissement d'une bonne partie de la classe intellectuelle dans la mouvance de la décolonisation, ce qu'a remarqué Lucio Colletti en notant que «le sujet de la révolution n'était plus la classe ouvrière, le prolétariat d'usine. Le déplacement de l'épicentre révolutionnaire des pays industrialisés aux nouveaux pays sous-développés avait fait apparaître un nouveau sujet : les paysans, les plèbes rurales ; un sujet qui non seulement était étranger à la tradition marxiste, mais, de plus, auquel le marxisme «classique» s'était souvent montré hostile». Lucio Colletti, *Le déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1982, p.9 La vague de la décolonisation créera même la tendance du «tourisme prolétarien» dans la mesure où d'une révolution socialiste à l'autre dans les pays du tiers-monde, les intellectuels de gauche migrant d'une révolution à l'autre, l'Amérique du Sud et la Chine représentant néanmoins la destination de choix du fantasme progressiste, la première dans la mesure où s'y multipliaient les foyers révolutionnaires, la seconde dans la mesure où le maoïsme et la révolution culturelle représenteront certainement l'expression la plus radicale du mythe de la

L'ouvrier déclassé, le marginal le remplacera, bien que ce dernier puisse avoir plusieurs visages, selon les circonstances. Marcuse écrira aussi qu'

[a]u-dessous des classes populaires conservatrices, il y a le substrat des parias et des «outsiders», les autres races, les autres couleurs, les classes exploitées et persécutées, les chômeurs, et ceux qu'on ne peut employer. Ils se situent à l'extérieur du processus démocratique ; leur vie exprime le besoin le plus immédiat et le plus réel de mettre fin aux conditions et aux institutions intolérables. Ainsi leur opposition est révolutionnaire même si leur conscience ne l'est pas. Leur opposition frappe le système de l'extérieur et de ce fait, le système ne peut pas l'intégrer ; c'est une force élémentaire qui viole les règles du jeu et, en agissant ainsi, elle montre que c'est un jeu faussé. Quand ils s'assemblent, quand ils marchent dans les rues, sans armes et sans protection, pour réclamer les droits civils les plus élémentaires, ils savent qu'ils s'exposent aux chiens, aux pierres, aux bombes, à la prison, aux camps de concentration et même à la mort. Leur puissance est derrière toute manifestation en faveur des victimes de la loi et de l'ordre. Le fait qu'ils ne veulent plus jouer le jeu est peut-être un fait qui marque la fin d'une période et le début d'une autre³⁸⁰.

Vieille idée gramscienne – comme l'écrivait Gramsci « *the marginalized groups of history include not only the economically oppressed but also women, racial minorities and many criminals* »³⁸¹ - pas toujours absente de l'histoire de la sociologie marxiste, mais nouvellement pertinente dans la brèche ouverte par la contre-culture³⁸². Le marginal : on dira aussi l'exclu. Paul Yonnet l'a bien noté :

révolution permanente, centré sur une transformation radicale de l'homme, sur sa déprogrammation intégrale de la culture bourgeoise qui l'aliénerait.

³⁸⁰ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Mille et une nuits, p.280.

³⁸¹ . Cité par John Fonte, « Antonio Gramsci and the Transformation of Institutions », in Don Eberly (dir.), *Building a Healthy Culture. Strategies for an American Renaissance*, Grand Rapid, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p.201.

³⁸² La droite elle-même remarquera en temps réel cette mutation du sujet révolutionnaire à travers la survalorisation de la charge politique et idéologique de l'exclusion. « *Travailleurs immigrés, révoltés professionnels, déclassés sociaux, pensionnaires des asiles et des prisons, jeunes en rupture de socialisation, intellectuels prolétariques* », tous ceux là contribuent à pétrir une « *nouvelle sensibilité révolutionnaire* ». Alain de Benoist, *Vu de droite, Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris, Le labyrinthe, 2001,

Les étudiants et les professions intellectuelles les plus représentatives de Mai 68, et qui ont cru au mythe du soulèvement des ouvriers, vont, constatant l'inertie de la «classe ouvrière», lui substituer d'autres agents historiques révolutionnaires. Ce seront «les femmes», «les homosexuels», «les enfants» [...] mais ce sont surtout «les immigrés» qui remplacent les ouvriers dans le mythe dont ils sont expulsés (et symboliquement caricaturés dans la personne du beauf, évidemment franchouillard)³⁸³.

C'est un grand chantier théorique qui s'ouvre. Alain Touraine écrira quant à lui :

L'esprit de Mai 68 (et non son vocabulaire politique) renaît avec une force plus grande, débarrassé du vieux vocabulaire et des formes de pensée archaïques, en particulier dans l'action des sans-papiers comme dans celle d'Aides, qui me semblent les plus chargées de contestation créatrice et libératrice³⁸⁴.

Somme toute, ce seront les « exclus » qui fourniront les fantassins nécessaires à cette charge perpétuelle contre l'ordre social. Les sans-parts seront là pour fonder pratiquement une épistémologie sociale décentrée de son appareillage institutionnel par la mise en scène d'un discours et d'une politique victimaire où les prétentions de la collectivité à se fonder traditionnellement ou philosophiquement sont toujours ramenées par les acteurs dissidents à de purs rapports de domination. L'exclu trouvera à s'allier, bien évidemment, avec les intellectuels radicaux, qui expliciteront les luttes, qui tisseront entre elles les liens nécessaires. Les intellectuels

[...] non pas comme catégorie professionnelle, mais comme un milieu à la fois assez proche des centres de décision et assez éloigné d'eux pour ressentir et amplifier les

p.467 et Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973. Ruyer le notera avec une certaine ironie en rassemblant théoriquement dans le parti révolutionnaire «des femmes, des enfants, des marginaux, des déviants, des délinquants, des animaux, des moutons et des loups, des rosiers, des pucerons, des mangeurs de pucerons, tous victimes de la morale bourgeoise, des USA et du DDT». Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1969, p.15.

³⁸³ Paul Yonnet, «La sortie de la Révolution», *Le Débat*, numéro 160, mai-août 2019, p. 40-41.

³⁸⁴ Alain Touraine, *Sortir du libéralisme*, Paris, Fayard, 1999, p.106.

tensions et les contradictions inorganisées de la société tout entière. Tandis que les masses ouvrières sont en bonne partie intégrées à l'ordre social et culturel, que les paysans entrent dans l'économie de marché ou sont rejetés de plus en plus dans le sous-développement, les étudiants et les milieux intellectuels, qui ne peuvent à eux-seuls constituer une force d'opposition sociale et politique, échappent par la critique intellectuelle et par la violence physique à l'emprise de la société dominante, anticipant sur les luttes sociales futures et les préparant, recherchant une difficile jonction avec les catégories qui subissent les contraintes sociales les plus lourdes, paysans, ouvriers, minorités ethniques»³⁸⁵.

On mise donc sur les intellectuels pour mener la nouvelle critique sociale. Edgar Morin en avait aussi eu l'intuition :

parallèlement, la nouvelle culture qui est partiellement née dans ces foyers marginaux est apte à coloniser en profondeur l'intelligentsia, c'est-à-dire une classe en extension dont le rôle devient de plus en plus important dans la société. Elle s'implanterait dans les centres et les instituts de recherches. [...] De multiples infiltrations sont possibles ; d'innombrables pseudopodes pourraient se joindre, se refermer sur et sous l'univers bourgeois – bureaucratique – technocratique. Cela est peut-être utopique mais beaucoup moins délirant que les espérances fondées sur la vieille ou la nouvelle classe ouvrière³⁸⁶.

1.6. La démocratie radicale, la stratégie socialiste remaniée et la sacralisation de la diversité (1980-1990)

On l'a compris, ce qui s'opère dans le passage de la gauche marxiste à la gauche post-marxiste, c'est une transformation de l'imaginaire révolutionnaire davantage que sa liquidation. On pourrait parler peut-être plus exactement d'une transformation de l'imaginaire du radicalisme. Dans un ouvrage majeur paru au début des années 1980, qui marquait la naissance du courant «radical-démocratique», *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, un ouvrage qui récapitulera le parcours de la nouvelle gauche pour en tirer un nouveau cadre stratégique et qui sera considéré comme un

³⁸⁵ Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968, p. 275-276.

³⁸⁶ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p.111-112.

texte fondateur pour une bonne partie des intellectuels progressistes, Chantal Mouffe et Ernesto Laclau remarqueront ainsi qu'en se positionnant dans la perspective d'un «réformisme radical», la gauche pourrait s'approprier l'imaginaire démocratique en proposant une réinterprétation de ses principes directeurs, pour les investir finalement des contenus philosophiques du socialisme le plus exigeant. Le socialisme, en tant que politique visant à maximiser les relations égalitaires politiquement reconstruites par les citoyens, devra désormais s'approprier le langage et l'imaginaire démocratique, le seul à partir duquel il serait désormais possible de faire avancer ses revendications. Il finira même par s'approprier le langage et l'imaginaire du libéralisme, en redéfinissant la philosophie de l'émancipation dont il est investi. La démocratie libérale, que les marxistes assimilaient à une démocratie bourgeoise purement formelle, n'est plus pensée comme un régime politique limitant dans sa définition même l'imaginaire du radicalisme mais plutôt comme un «principe» de transformation des rapports sociaux, censé rendre possible leur politisation et leur reconstruction. Surtout, la démocratie radicale proposera une réinterprétation du principe révolutionnaire et une nouvelle théorie du changement social radical, en se déprenant de la fiction du grand soir pour plutôt miser sur l'idée d'une transformation sociale radicale constante de longue durée. On reprendra les liens entre le socialisme post-marxiste et la démocratie devenue champ de bataille pour promouvoir les différentes luttes radicales. Il faut bien voir d'ailleurs que la gauche radicale s'approprie à ce moment la référence à la démocratie pour y transposer désormais ses revendications, qui se réclameront justement d'une radicalisation de l'imaginaire démocratique. La démocratie ne se présentera évidemment plus comme l'expression adéquate de la volonté populaire d'une communauté historiquement circonscrite et politiquement instituée dans une citoyenneté formellement égalitaire mais comme possibilité pour une société de se tenir à distance d'elle-même dans un permanent rapport de désinstitutionnalisation. Mouffe et Laclau l'expriment clairement. Ainsi, si le « *[marxism] maintain the postulation of one foundational moment of rupture, and of a unique space in which the political is*

constitued », la gauche post-marxiste ne reportera plus la révolution à un prochain moment dans l'histoire de la collectivité, mais la penseront comme une posture permanente d'hostilité à l'ordre établi. Ce qui ne devrait pas désespérer les progressistes, le passage de « *la lutte finale* » à « *la révolution permanente* » ouvrant une tâche politique infiniment plus vaste que celle accrochée à la lune utopique du grand soir, une tâche politique par laquelle « *a new political imaginary can be constructed, radically libertarian and infinitely more ambitious in its objectives than that of the classical left* »³⁸⁷. Roszack l'avait déjà écrit dans une perspective semblable, « *la libération doit donc devenir, en même temps, une entreprise plus décisive et plus subtile que ne l'ont cru la plupart des rebelles sociaux* »³⁸⁸, ce que reconnaissaient Mouffe et Laclau en disant de la coalition des exclus qu'elle serait « *constantly re-created and renegotiated, and there is no final point at which a balance will be definitively achieved* »³⁸⁹. En conceptualisant désormais la domination dans une perspective pluraliste, la nouvelle gauche ramène peut-être à la baisse ses prétentions – ce qui n'est pas certain. Elle peut au moins reprendre l'offensive. En fait, c'est un nouveau projet politique qui émerge et qui se formulera peu à peu à travers le champ identitaire. Il s'agit désormais de maximiser les relations égalitaires dans une culture détraditionnalisée, il s'agit de permettre à tous les acteurs sociaux, à tous les groupes identitaires (l'identité étant désormais socialement construite dans la critique d'un rapport de stigmatisation et de discrimination plutôt que culturellement héritée) qui ont pu se constituer en problématisant certaines relations sociales autrefois normalisées sous le signe de la tradition ou de la nature. C'est la nature même de l'action politique qui s'apprête à changer de nature, dans la mesure où ce sont les termes de l'émancipation qui se métamorphosent³⁹⁰.

³⁸⁷ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, New York, Verso, 2001, p. 152.

³⁸⁸ Theodore Roszack, *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technocratique et l'opposition à la jeunesse*, Paris, Stock, 1970, p.115.

³⁸⁹ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, New York, Verso, 2001, p.188.

³⁹⁰ On aura d'abord l'impression que ces revendications libertaires contribueraient paradoxalement au renouvellement de l'individualisme dans sa dimension libertaire, les nouveaux philosophes autour de

De la lutte des classes périmée, on passera à un nouveau modèle susceptible d'articuler les luttes sociales : *la politique des identités*. «Car il faut des causes pour rester de gauche», écrit Éric Conan dans un ouvrage sévère envers cette mutation. «Pas seulement des causes radicales pour sauver les apparences». *De nouveaux damnés de la terre pour intimider le peuple et le culpabiliser*³⁹¹. Les classes populaires ont déserté la guerre révolutionnaire ? Le peuple n'est plus à gauche ? On se fabriquera une série de petits peuples de substitution. «Un peuple de perdu, dix de retrouvés», écrit encore Conan, qui précise que la gauche se définira désormais par «cet impératif dominant de la transgression obligatoire et radieuse»³⁹², une posture que Marc Crapez assimile à «l'omnitolérance anti-préjugés»³⁹³. Si l'exotisme de la contre-culture est retourné dans les marges du social, chez les adorateurs des pratiques chamaniques, il n'en demeure pas moins que sa charge normative a profondément changé la gauche, qui aura finalement trouvé dans la déconstruction des formes sociales et culturelles traditionnelles son nouveau programme. En fait, on peut dire que Mouffe et Laclau ont les premiers théorisé dans une perspective contemporaine la mutation idéologique qui sera désormais le propre de la gauche post-marxiste : la pluralité des revendications identitaires se présentant se conjugueront à travers la figure de la diversité. C'est la diversité, ou si on préfère, la multiplicité conjuguée des identités subordonnées à l'hégémonie de l'homme blanc occidental, qui se constituera à la

Bernard-Henri Lévy laissant clairement entendre que leur critique du totalitarisme pouvait désormais se retourner contre les pratiques culturelles autoritaires occidentales. Ainsi, Gilles Lipovetsky consacra une partie significative de son œuvre à expliciter le nouvel ethos sorti du tumulte des années 1960, la gauche libertaire pavant selon lui le chemin à la droite libérale. D'autres, comme Michel Maffessoli, verront dans la multiplication des tribalismes et des communautarismes un signe de l'évidement de la société et de sa dépolitisation. Il n'en demeure pas moins que ces revendications sont politiquement produites par des mouvements sociaux relayés par l'État social, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

³⁹¹ Éric Conan, *La gauche sans le peuple*, Paris, Fayard, 2004, p.73.

³⁹² Éric Conan, *La gauche sans le peuple*, Paris, Fayard, 2004, p.71.

³⁹³ Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Paris, Michalon, 1998.

manière d'un nouveau sujet révolutionnaire pratiquement défini³⁹⁴. L'éclatement des luttes ne représentera pour cette gauche qu'un moment dans l'histoire du projet radical, appelé à se transformer par la recherche de leurs convergences. La gauche post-marxiste travaillera à la convergence des nouvelles luttes qui s'articuleront les unes les autres, ce que Mouffe et Laclau appelleront « *a chain of equivalence among democratic struggles* »³⁹⁵, ce que nous suggère d'ailleurs la sociologie contemporaine, en rappelant systématiquement à la conjugaison de leurs perspectives les luttes antiracistes, homosexuelles et féministes. La nouvelle gauche, convertie au langage de la démocratie radicale, cherchera à imposer une nouvelle hégémonie par laquelle les exclus pourront lier ensemble leurs préoccupations et questions dans un projet de démocratisation radicale des rapports sociaux. Touraine parlera pour cela d'une politique du sujet susceptible de lier la déconstruction de toute une série de micropouvoirs dans un même projet où l'extension du principe égalitaire par la reconnaissance de toutes les différences devient l'horizon de toute l'action politique, enclenchant la dynamique qui conduira la démocratie occidentale à s'apercevoir comme une société des identités³⁹⁶. Comme le dira aussi Laclau, l'identité devient une nouvelle grammaire politique. C'est par l'identitaire qu'on cartographiera le social, qu'on imaginera désormais la mise en scène des luttes susceptibles de penser l'activité politique dans la perspective de l'émancipation, un mouvement bien aperçu par Jacques Beauchemin qui remarque « l'avènement d'un nouveau discours social » pour penser le conflit politique. Le registre de l'identitaire permet ainsi de généraliser la transposition de l'intime dans le

³⁹⁴ Ce nouvel imaginaire s'en tiendra néanmoins à la même critique radicale de la société libérale occidentale. Comme le remarque David Horowitz, « *the model proposes that democratic societies are systems of domination and oppression that must be destroyed., that democratic processus and institutions are shams, and that a just solution to social problems liens in confrontation and political war. This model is alive and well among radical feminists, racial separatists, queer nationalists and the rag-tag army of post-modernists, critical theorists, and kitsch marxists who dominate our universities and, evidently, the editorial board rooms of our major press* ». David Horowitz, *Left Illusions*, Dallas, Spence Publishing Company, 2003, p.305.

³⁹⁵ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, New York, Verso, 2001, p.XVIII.

³⁹⁶ Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna éditions, 2004.

domaine public et de politiser les relations sociales qui autrefois, se nouaient dans le domaine privé, sans que l'État n'intervienne pour autre chose que la consolidation des institutions et des aménagements déjà validés par la tradition. Désormais, la politisation de la culture, pour la reconstruire à partir des critères associés à l'égalitarisme identitaire et culturel, génère un domaine sans précédent de politisation des relations sociales dans un contexte qui s'éloigne de plus en plus des paramètres de la démocratie libérale. Le registre identitaire permet ainsi la transposition systématique et radicalisée des revendications héritées de la politisation du quotidien dans une nouvelle politique publique dont la réforme des mentalités, des comportements, dans la perspective de la déhiérarchisation deviendra la norme³⁹⁷. Pour décrire cette nouvelle scène de la revendication sociale, Ronald Inglehart a parlé avec justesse des nouvelles valeurs post-matérialistes³⁹⁸. Il aurait pu tout aussi bien référer à l'héritage de la contre-culture. Paul Hollander faisait le même constat à droite en remarquant que nous assistions à «*a decline of interest in the more strictly material and economic problems socialism was supposed to solve. The attractions of socialism have become decreasingly material and institutional and more spiritual and personal*»³⁹⁹.

Il importera désormais d'élargir sans cesse les bornes définissant la communauté politique pour y admettre de nouvelles manières d'y participer, l'identitaire permettant ainsi à une série de groupes de se constituer politiquement et de réclamer un réajustement des rapports sociaux à leur avantage, pour ne plus subir ni tolérer la discrimination directe ou indirecte dont ils seraient victimes. Cette transformation de l'égalitarisme ne correspond aucunement à un réformisme inédit, consentant à évoluer dans les paramètres de la démocratie libérale, comme ont pu le suggérer Mouffe et Laclau, dans la mesure où le

³⁹⁷ C'est ainsi, d'ailleurs, que la critique de la technocratie, qui avait irrigué une bonne partie des critiques de la nouvelle gauche, se retournera ainsi en défense de la technocratie désormais appelée à piloter la mutation thérapeutique de la culture, pour achever son aplanissement égalitaire.

³⁹⁸ Ronald Inglehart 1977: *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton, Princeton University Press.

³⁹⁹ Paul Hollander, «The socialism of the Imagination : Its Mystique and Prospects», *Modern Age*, Fall 1991, p.28.

politique est réinvesti d'une charge utopique, pour mieux l'appeler à reconstruire l'existence sociale dans chacune de ses dimensions. La question même de l'identitaire, on le comprend mieux, présuppose une détraditionnalisation radicale de l'ordre social – elle présuppose en fait, comme l'a justement noté Jacques Beauchemin, une recomposition intégrale de l'ordre social et de la communauté politique⁴⁰⁰. Redisons-le autrement : cette désaffiliation de l'ordre social passera par l'émergence de «l'identitaire» qui comme l'a très justement noté Nancy Fraser, a fourni la matière nouvelle nécessaire à la revendication sociale⁴⁰¹. Dans la mesure où la culture est désormais le principal domaine de formation de la subjectivité, il faudra transformer l'action publique pour l'amener à la reconstruire dans une perspective égalitaire, la sociologie des marges se reformulant de plus en plus à la manière d'une sociologie victimaire. Selon la formule de Jacques Beauchemin, c'est la société des identités qui prend forme, c'est le multiculturalisme qui se dessine comme nouvelle figure de la communauté politique et avec lui, des revendications identitaires de plus en plus nombreuses qui veulent être prises en charge dans la communauté politique et qui réclament désormais leur institutionnalisation, leur prise en charge dans l'agir commun. La diversité est le terme logique des revendications identitaires mises en équivalence démocratique radicale, selon la formule de Mouffe et Laclau. C'est sous le signe de la diversité que ces revendications se rassemblent, se reconnaissent, et prennent la forme d'un projet de démocratisation radicalisée des pratiques sociales. La diversité qui prétendra remplacer le «sujet politique unitaire de la modernité», qui totalisait la communauté politique sous le signe d'une culture nationale forte prenant forme à travers l'institutionnalisation de la souveraineté populaire, modérée par le constitutionnalisme libéral dans une forme implicite ou explicite, a ainsi la force d'un principe révolutionnaire. En un sens, et il faut le redire, c'est la diversité elle-même qui s'impose à la manière d'un

⁴⁰⁰ Ce qui s'accompagne nécessairement, comme plusieurs l'ont souligné, d'une bureaucratisation accélérée des rapports sociaux, dans la mesure où l'identitaire ne peut prendre forme qu'à travers sa prise en charge dans les catégories administratives qui sont celles de la démocratie thérapeutique.

⁴⁰¹ Sur les thèses de Nancy Fraser, on consultera Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition : a Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003.

sujet révolutionnaire de substitution. Un principe d'autant plus fort qu'il n'est pas reconnu comme tel mais se présente plutôt à la manière d'un réformisme identitaire particulièrement vigoureux censé non pas inverser la communauté politique mais l'ouvrir aux revendications sociales venues des marges de la collectivité⁴⁰². La diversité s'accouplera avec la théorie de la démocratie radicale, formulée par Mouffe et Laclau, qui plaideront pour un réinvestissement du principe démocratique par une gauche faisant désormais de la déconstruction des pratiques sociales traditionnelles son principal programme – plus sceptique, Conan parle à sa manière d'un «*programme de délégitimation de toute règle collective, commune ou institutionnelle*»⁴⁰³. Le programme est clair : ce pari sur les exclus passera par le démontage des institutions qui les tiennent à l'écart d'un plein exercice de leur citoyenneté « réelle » à partir d'une « discrimination systémique » structurant les rapports sociaux de manière hiérarchique. La lutte aux discriminations qui politise la proclamation d'un droit à l'égalité réelle philosophiquement déduit du socialisme sert de matrice à la reconfiguration des politiques publiques dans une société contemporaine qui se découvre coupable de discriminations systémiques invisibles à l'oeil nu mais que la sociologie radicale héritière de la contre-culture dépisterait en forçant ensuite l'État à la combattre. Le paradigme de la diversité correspond aujourd'hui à ce nouveau radicalisme, dans la mesure où la théorie de l'émancipation s'est recomposée à travers lui. L'émancipation passe désormais par une forme de désaffiliation par rapport aux normes sociales – et suppose aussi un travail du politique pour assurer leur détraditionnalisation. Il s'agira de travailler désormais à refonder la citoyenneté occidentale, en dépassant l'égalité de droit entre tous les citoyens pour envisager l'égalité entre les groupes, entre les inclus et les exclus, pour déconstruire les logiques discriminatoires visibles ou invisibles, en refusant systématiquement de poser une norme s'imposant relativement à partir du centre de la

⁴⁰² Sur la dimension fondatrice du principe diversitaire, on consultera Alain Renault, *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion, 2009.

⁴⁰³ Éric Conan, *La gauche sans le peuple*, Paris, Fayard, 2004, p.34.

société à tous ses membres. La démocratie radicale vient normaliser le nivèlement des rapports sociaux.

1.7. La *third way* : la normalisation gestionnaire du radicalisme

Nous arrivons bientôt au terme de cette première étape de notre démonstration. La gauche s'est déprise d'une sociologie périmée, elle s'en est trouvée une nouvelle. Elle a conservé l'essentiel : sa prétention à une transformation en profondeur de la société selon les exigences de l'émancipation radicale. Cette histoire, évidemment, ne saurait se réduire à une pure dynamique idéologique, elle a été relayée par les acteurs de la société civile, par les groupes et les mouvements sociaux. L'évolution de la nouvelle sensibilité révolutionnaire est aussi visible à travers la transformation des partis progressistes, qui dans la plupart des sociétés occidentales, se la sont appropriée. On l'a d'abord vue aux États-Unis. Dès 1972, on le sait, le Parti démocrate américain a connu une mutation idéologique qui l'a transformé en pionnier politique de la nouvelle gauche, les nouveaux courants contestataires parvenant à se substituer aux tendances ouvrières et populaires dans l'organisation du parti. Sous George McGovern, le parti démocrate s'ouvrait en fait aux revendications sociales propres à la nouvelle gauche. Le Parti démocrate perdra ses appuis dans le peuple ouvrier – mais pas dans les centrales syndicales, il faut le préciser – et misera désormais sur l'appui des minorités ethniques, culturelles et sexuelles, le nouveau peuple diversitaire rassemblant évidemment les différents groupes historiquement persécutés par la civilisation occidentale. Une tendance semblable sera repérable ensuite dans la grande majorité des autres partis de gauche en Occident, notamment dans le Parti socialiste français qui s'ouvrira dès le début des années 1980, dans un contexte de crise doctrinale et idéologique, à l'antiracisme, qui lui servira de programme de substitution après l'avortement des nombreuses nationalisations engagées – ce passage était déjà visible, pour peu qu'on se déprenne de la seule histoire du Parti socialiste mitterrandien, en se

tournant vers le Parti socialiste unifié de Michel Rocard qui sera en France le principal vecteur de la modernisation du socialisme dans les années 1970 en servant de relais dans la politique hexagonale à la nouvelle gauche, sans parvenir toutefois à s'imposer clairement dans la dynamique partisane⁴⁰⁴. Le scénario n'est évidemment pas le même partout, en Italie, par exemple, le Parti communiste prenant la responsabilité de la modernisation de la gauche alors qu'en Allemagne, la normalisation politique du courant soixante-huitard passera par l'émergence de l'écologisme, les verts contribuant à redéfinir l'offre politique à gauche, et plus largement, à investir les thématiques associées à la mouvance soixante-huitarde dans le débat public⁴⁰⁵. À tout le moins, partout, le champ politique et idéologique se réorientera autour des thèmes introduits par la gauche radicale d'avant-hier, devenue d'un coup une force de modernisation appelée à approfondir la dynamique démocratique. Plus vastement, cette mutation politique sera associée à ce qu'on a appelé la «troisième voie», la *Third way*. On peut voir chez les hommes politiques associés à la troisième voie, comme Tony Blair, mais aussi Bill Clinton et Gerhard Schroeder, la forme achevée de la gauche post-marxiste, dans la mesure où ils conservent explicitement un programme de transformation radicale de la société principalement investi dans la référence explicite à la gestion de la diversité, qui devrait désormais irriguer l'État social, ce qui en amène plusieurs à reconnaître sa mutation thérapeutique. Au moment de revenir sur l'histoire de la troisième voie, Tony Blair a bien marqué d'ailleurs de quelle manière il la situait dans la continuité des revendications sociales des années 1970 et de quelle manière il les interprétait et les traduisait politiquement: «*je voulais que nous récupérions ce qu'il y a de bon dans le Labour des années 70 et 80, par exemples ses propositions progressistes* –

⁴⁰⁴ Sur l'histoire du PSU et de son rapport au PS, on consultera Michel Rocard, *Si la gauche savait*, Paris, Robert Laffont, 2005.

⁴⁰⁵ Sur l'évolution de la politique allemande sous la dynamique soixante-huitarde, on consultera Uwe Simmon-Netto, «The '68er Regime in Germany», *Orbis*, Fall 2004, p.641-656. Le politologue Paul Gottfried notera aussi que la gauche post-marxiste s'investira politiquement bien davantage dans les partis dit de «centre-gauche» ou dans les partis verts directement issus des années 1970 que dans les vieux partis communistes Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, Columbia, University of Missouri Press, p.79-82.

*l'égalité pour tous, pour les femmes, les homosexuels, les Noirs et les Asiatiques [...]*⁴⁰⁶. Bill Clinton en dira de même lorsqu'il en appellera à créer une «société inclusive. Gerard Schroeder, en Allemagne, pilotera quant à lui la «modernisation multiculturelle» de la citoyenneté allemande, notamment en changeant les codes d'accès à la nationalité, pour déculturaliser l'identité allemande et la remanier dans un patriotisme constitutionnel ouvert à la diversité⁴⁰⁷. Cette approche trouve évidemment son inspiration dans les travaux de Jurgen Habermas, qui représente bien, dans le contexte allemand, ce passage du marxisme au multiculturalisme. La troisième voie a entrepris de piloter cette modernisation de l'identité culturelle et des pratiques sociales⁴⁰⁸. Dans la mesure où elle a rejoint globalement les exigences de l'économie libérale, elle doit désormais se différencier d'avec la droite sur les questions culturelles et sociales. La gauche sera désormais le parti de la modernisation pluraliste de la société occidentales, la droite celui de sa crispation identitaire. L'égalité à laquelle fait référence Blair n'est évidemment pas l'égalité entre les individus consentant à la privatisation de leur identité personnelle, mais bien l'égalité entre les groupes, reconnus comme tels dans la constitution d'une citoyenneté pluraliste ouverte à la diversité identitaire. La troisième voie normalisera dans les paramètres de la démocratie managériale et thérapeutique les revendications identitaires associées aux groupes minoritaires, elle entreprendra ainsi de reconstruire plus globalement les pratiques sociales en faisant de la société un chantier d'ingénierie identitaire perpétuel, la lutte contre les discriminations et pour la reconnaissance de la diversité devenant le grand horizon de la politique démocratique.

⁴⁰⁶ Tony Blair, *Mémoires*, Paris, Albin Michel, 2010, p.109.

⁴⁰⁷ Nous reviendrons principalement sur l'œuvre de Habermas dans le quatrième chapitre, consacré à la mutation postnationale de la communauté politique.

⁴⁰⁸ Pour un aperçu des fondements sociologiques de la troisième voie, on consultera Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Pour bien suivre l'évolution doctrinale de la troisième voie, et reprendre notre démonstration, centrée sur la mutation idéologique de la gauche, on peut se tourner vers son meilleur théoricien, le britannique Anthony Giddens, lui-même passé par la gauche la plus radicale et la plus militante dans ses jeunes années⁴⁰⁹. À l'origine de la troisième voie, on trouve le constat suivant : la politique de l'émancipation, qui caractérise le mieux le progressisme, s'est historiquement échouée dans la criminalité soviétique, *mais aussi*, dans la bureaucratisation des rapports sociaux propres à l'État social, à l'État providence. Il serait nécessaire de repenser le radicalisme, sans renier ni ses finalités, ni ses objectifs, soit l'émancipation des classes sociales subordonnées, ou plus exactement, dans le vocabulaire politique contemporain, des groupes culturels ou identitaires discriminés. Giddens parlait de la troisième voie comme d'une entreprise de modernisation du radicalisme – la formule est assez juste dans la mesure où elle transforme le radicalisme en pratique technocratique, elle l'institutionnalise comme paradigme gestionnaire. C'est chez le théoricien britannique de la troisième voie Anthony Giddens, que l'on retrouve la forme la plus achevée de cette normalisation gestionnaire du radicalisme et qu'on peut le mieux expliciter la portée d'une théorie de l'émancipation dans une société qui n'envisage plus la révolution comme un horizon historiquement marqué mais comme un processus perpétuel de recomposition programmée du lien social. La troisième voie représente bien, selon la formule de Giddens, une forme de progressisme adapté à la modernité avancée, caractérisée par la problématisation intégrale des relations sociales, dans un univers de sens post-traditionnel. Dans son ouvrage *Beyond Left and Right*, Giddens posait la question ainsi : «*What can it mean to be politically radical today*»⁴¹⁰? Il ne s'agissait donc pas de renier le radicalisme mais de l'imaginer autrement. Le projet de la troisième voie, selon Giddens, consisterait à

⁴⁰⁹ On consultera principalement Anthony Giddens, *Beyond Left and Right : the Future of Radical Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1994 ; Anthony Giddens, *The Third Way : the Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998. On consultera aussi Anthony Giddens (ed.), *The Global Third Way Debate*, Cambridge, Polity Press, 2001.

⁴¹⁰ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right : the Future of Radical Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p.1

radicaliser les pratiques démocratiques dans tous les domaines de l'existence, ce qui passera principalement par la reformulation des problèmes d'exclusion dans le langage de la lutte contre les discriminations. Il s'agirait pratiquement de «démocratiser la démocratie»⁴¹¹, de maximiser le nombre de relations sociales à définir dans le paradigme de l'égalitarisme diversitaire. Cela impliquera encore une fois de politiser la vie quotidienne dans la mesure où c'est dans la culture et ses replis que se trouveraient les nouvelles formes de domination à révoquer, comme le souligne Giddens en écrivant que «*life politics is a politics, not of life chances, but of life style*»⁴¹². On en appellera à la planification administrative de toutes les régions du social pour empêcher la reproduction dans les domaines dépolitisés de structures de domination héritées d'un ancien monde qui se poursuivrait malgré l'interdit dont on l'aurait frappé. Il s'agit de reprogrammer les processus de socialisation pour «faire évoluer» les mentalités, une tâche qui sera menée par les nombreuses agences et institutions liées à la mutation thérapeutique de l'État social. Il y a là une forme de paradoxe historique, pour peu qu'on se rappelle de la veine anarchiste à partir de laquelle s'était d'abord constituée la contre-culture dans laquelle ont pris forme les revendications identitaires qui peuvent pleinement éclore à travers la normalisation gestionnaire du radicalisme. L'anarchisme de style foucauldien aura ainsi servi de chambre d'incubation à la politisation approfondie des rapports sociaux en transformant chaque société en laboratoire identitaire à ciel ouvert, la mise en scène de l'existence collective passant se configurant désormais dans une logique de la reprogrammation délibérée de la culture, pour fabriquer politiquement l'homme nouveau en le socialisant dès l'enfance et tout au long de sa vie à la nouvelle culture progressiste de «*l'omnitolérance antipréjugés*»⁴¹³ dont se désolait Éric Conan en parlant de «*cet impératif dominant de la*

⁴¹¹ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right : the Future of Radical Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p.16.

⁴¹² Anthony Giddens, *Beyond Left and Right : the Future of Radical Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p.14.

⁴¹³ Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Paris, Éditions Michalon, 1998, p.220.

transgression obligatoire et radieuse »⁴¹⁴, encore plus surprenante parce que politiquement construite par une élite qui avoue par là son dédain envers les classes populaires en retard sur le progrès identitaire des privilégiés. L'individualisme libertaire trouve ainsi à se conjuguer avec le managérialisme public. On pourrait parler de la normalisation gestionnaire du radicalisme, devenu technique d'adaptation de la société aux exigences de la diversité, comme l'a soutenu dans de nombreux travaux l'historien et sociologue Jacques Le Goff⁴¹⁵. Le modèle britannique vers la diversité a cela d'important qu'il a été considéré par plusieurs comme une désubstantialisation du progressisme, désormais rallié à l'économie de marché, alors qu'il représente plutôt la forme la plus achevée de la mutation du radicalisme.

Il faut dire toutefois que ce modèle s'est généralisé à travers l'entreprise d'une modernisation du progressisme européen. Si une frange de la gauche radicale, nous le verrons, n'a pas abandonné la critique du capitalisme et milite encore pour un socialisme d'abord centré sur les questions économiques, surtout lorsque le capitalisme mondialisé entre en contraction et laisse voir les failles béantes sur lesquelles il s'est au moins partiellement constitué (on peut penser ici à une figure comme celle de Jean-Luc Mélenchon en France, et plus largement, aux différentes mouvances altermondialistes), il n'en demeure pas moins que la tendance lourde du progressisme depuis cinquante ans le porte à centrer son programme sur les questions sociétales plutôt que sur les questions économiques au sens d'une critique du capitalisme en lui-même. Cette mutation stratégique et idéologique se confirme au fil de l'actualité, surtout quand viennent les échéances électorales et que la gauche-mouvement comme la gauche-parti se demande quelle stratégie mettre de l'avant pour regagner le pouvoir, surtout lorsqu'elle constate la défection durable des classes populaires vers des «valeurs culturelles de droite». On l'a vu au printemps 2011

⁴¹⁴ Éric Conan, *La gauche sans le peuple*, Paris, Fayard, 2004, p.71.

⁴¹⁵ Jean-Pierre Le Goff, *La gauche à l'épreuve*, Paris, Tempus, 2011.

en France lorsque la Fondation Terra Nova, proche de l'aile moderniste du Parti socialiste, a proposé explicitement à ce dernier d'assumer son changement de base électorale en sacrifiant les classes populaires virées conservatrices pour miser désormais sur les cadres supérieurs, les bourgeois bohèmes, les marginaux culturels et les immigrés. Le radicalisme post-soixante-huitard trouve ici à se traduire dans la sociologie électorale. Le programme de la nouvelle gauche trouve ici à se normaliser dans les habits de ceux qui se réclame du centre-gauche⁴¹⁶. Les forces sociales porteuses de modernisation ne seraient plus les couches populaires mais les élites sociales et les minorités identitaires promues par le nouveau modèle démocratique post-soixante-huitard. Les forces sociales de «progrès» ne seraient définitivement plus celles repérées au moment de la modernité industrielle – elles seraient tout autres, ce qui veut bien évidemment dire, encore une fois, que la représentation de l'émancipation portée par la gauche a profondément évolué. Chose certaine, de la stratégie de «classe» à la «stratégie des valeurs», on peut aussi remarquer un passage de la lutte des classes à la politique des identités. Car une politique centrée sur les classes populaires serait, selon les figures dominantes de la gauche intellectuelle, une politique conservatrice. Le retournement idéologique est complet. Le retournement sociologique l'est tout autant.

À travers cette mutation, plusieurs ont été tentés de reconnaître une sortie du radicalisme, un ralliement de la gauche à la droite⁴¹⁷. Pierre-André Taguieff reconnaîtra

⁴¹⁶ Bruno Jeanbart, Olivier Ferrand, Gauche. *Quelle majorité électorale pour 2012*, Fondation Terra Nova, projet 2012, 82 p. Un semblable rapport a été produit à propos de la stratégie de la gauche dans plusieurs grands pays occidentaux.

⁴¹⁷ On en a trouvé plusieurs, ainsi, dans le mouvement conservateur américain, pour célébrer l'œuvre de Tony Blair présenté comme un rénovateur du conservatisme britannique, bien davantage qu'à la manière d'un progressiste. Par exemple, George Weigel, qui marquera néanmoins ses réserves en constatant à la lecture des Mémoires en découvrant que l'impérialisme humanitaire et démocratique qui avait l'avait amené à soutenir l'intervention américaine en Irak en 2003 correspondait sur le plan de la politique intérieure à un

ainsi dans la troisième voie un réformisme dilué qui aurait renoncé à transformer radicalement la société, dont se serait rendu coupable notamment François Mitterrand, dès le début des années 1980 : *«la gauche s'est ralliée au modèle marchand et technicien. Le modèle révolutionnaire n'étant plus crédible, plus rien ne subsiste à l'horizon idéologique, sinon le discours néo-caritatif et misérabiliste sur l'exclusion»*⁴¹⁸. C'était aussi l'avis de François Furet au moment de clore son histoire du communisme au vingtième siècle : *«l'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons»*⁴¹⁹. Dans une veine plus conservatrice, Paul Yonnet écrira que *«c'est l'idée d'une alternative révolutionnaire qui a fondu, qui s'est dé faite, sans que presque personne n'y prenne garde, c'est l'idée d'un autre ordre social, radicalement différent et nouveau, qui s'est enfui»*⁴²⁰. Au moment de la crise financière de 2011, Serge Halimi, une figure dominante de la gauche à l'ancienne, se demandera *«où est la gauche»*, en se demandant par-là pourquoi elle ne profitait pas des turbulences de la mondialisation pour recommencer son procès du capitalisme, comme si celui-ci devait être consubstantiel à son identité idéologique⁴²¹.

Mais il n'est pas certain que cette perspective soit la plus avisée. Au moment du 40^{ème} anniversaire de Mai 68, sa principale figure inspiratrice, Daniel Cohn-Bendit reviendra sur les événements en écrivant que *«68, c'est la fin du mythe révolutionnaire, la fin de la révolution et le début des mouvements de libération qui continueront dans les*

progressisme culturel et social fondé là aussi sur une vision hégémonique des droits humains, pensés comme autant d'instruments de détraditionnalisation du lien social. George Weigel, «Fail Britania», *First Things*, december 2010, no208, p.25-32.

⁴¹⁸ Pierre-André Taguieff, *La république menacée*, Paris, Textuel, 1996, p.102.

⁴¹⁹ François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Lafont, 1995, p.809.

⁴²⁰ Paul Yonnet, «La sortie de la Révolution», *Le Débat*, numéro 160, mai-août 2019, p.38.

⁴²¹ Serge Halimi, «Où est la gauche?», *Le Monde diplomatique*, n.692, 58^{ème} année, novembre 2011, p.1, 14-15.

années 1970, 1980, jusqu'à aujourd'hui»⁴²². Nous serions donc passés de la Révolution à la libération. Daniel Cohn-Bendit ajoutera que Mai 68 ouvre la marche des sociétés occidentales vers le paradigme diversitaire : «ce sera pour moi le début de toute la réflexion sur la multiculturalité, la différence et l'acceptation des différences en tant que facteurs qui unissent. La reconnaissance de la différence peut nous unir et donner une force à la société. Et cela, c'est aussi 68»⁴²³. Si nous pourrions le chicaner un peu sur les termes utilisés, il n'en demeure pas moins qu'il analyse bien la mutation du projet de la gauche émancipatrice, passée du marxisme au post-marxisme, et de là, du grand soir à la «libération permanente». L'évolution de la pensée de Cohn-Bendit, sur ces questions, est exemplaire de la mutation de la gauche dont il aura représenté pendant quelques décennies l'aiguillon moderniste. C'est à une authentique transformation de la culture politique de la démocratie occidentale que nous avons assisté, dans la mesure où la détraditionnalisation des pratiques sociales a entraîné une mutation en profondeur de l'univers de sens à travers lequel la démocratie s'était historiquement déployée. À moins de s'en tenir à une définition strictement conforme au marxisme orthodoxe, il faut bien reconnaître la chose suivante : c'est une révolution qui a eu lieu. C'est ce qu'ont noté fort justement les représentants de la politologie conservatrice américaine, dans leur propre bilan des radical sixties et de leurs suites. Dans un texte bilan consacré à sa lutte contre le radicalisme, Kristol écrivait que «*there is no after Cold war for me*». *So far from having ended, my cold war increased in intensity, as sector after sector of American life have been ruthlessly corrupted by the liberal ethos*»⁴²⁴. Pour Kristol, la vieille gauche qui menait la guerre frontale contre le capitalisme a perdu – ce qui ne veut pas dire qu'elle n'existe plus. Mais sa défaite représente moins l'échec de la révolution que sa préhistoire, à un moment où le radicalisme s'accrochait encore à la lune d'un monde définitivement pacifié, même édénique. On pourrait dire avec plus d'exactitude, à la suite de Paul Gottfried, «*far from being an «alibi»*

⁴²² Daniel Cohn-Bendit, *Forget 68*, Paris, Éditions de l'aube, 2008, p.59

⁴²³ Daniel Cohn-Bendit, *Forget 68*, Paris, Éditions de l'aube, 2008, p.36

⁴²⁴ Irving Kristol, *Neoconservatism : Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 2002, p.486

for abandoning a revolutionary ideology, these crusades represent a radicalized and de-economized version of the revolutionary left»⁴²⁵. La mutation de la gauche enclenchée dans les années 1960 est parvenue à investir un nouvel ethos dans la politique contemporaine. Mais c'est en se déprenant du fantasme du grand soir que la gauche radicale est parvenue à formuler une stratégie révolutionnaire qui fonctionne encore, et qui s'est désormais investie dans l'appareil politique des sociétés occidentales. Que la nouvelle gauche n'ait pas fait que des heureux, en déplaçant son attention du capitalisme à la culture, nul n'en doutera. L'anticapitalisme renaissant auquel s'alimente l'altermondialisme plus ou moins radical en dit beaucoup sur la disposition du progressisme à réactualiser sa foi en un autre monde possible qui serait surtout un au-delà de la finitude humaine. La querelle est connue, entre ceux pour qui les progressistes s'épuisent en de vaines tâches lorsqu'ils ne centrent pas leur critique sur le capitalisme mondialisé et les autres qui ont accepté, tactiquement ou fondamentalement, de changer le terrain de la sociologie critique pour la centrer désormais sur le social, la culture. Repli culturel du marxisme, ou recyclage conceptuel significatif ? La question importe peu, sauf pour ceux qui prient à la chapelle révolutionnaire et qui se font entre sectes d'obédiences distinctes des conceptions différentes de ce que serait la désaliénation de l'homme. Le «*souffle de l'espérance*», selon la formule du philosophe Jean Roy, n'a pas cessé de souffler sur la politique occidentale - on pourrait dire qu'on ne voit plus la révolution à l'horizon parce qu'elle est derrière nous. La gauche occidentale n'est pas sortie de l'imaginaire révolutionnaire, elle est plutôt parvenue à l'institutionnaliser. L'institutionnalisation du radicalisme a transformé l'espace du pensable en déportant dans ses marges les évidences d'avant-hier, pour les remplacer par les contestations de la même date. Dans les prochains chapitres, nous verrons de quelle manière l'idéologie diversitaire, qui forme le cœur du programme politique de la gauche, en

⁴²⁵ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.99.

est venue à recomposer la communauté politique, en proposant une réinterprétation radicale des principes au cœur de l'expérience démocratique moderne.

PRÉAMBULE

LE DISCOURS MULTICULTURALISME : SOCIOLOGIE D'UNE IDÉOLOGIE

Résumons la thèse de notre dernier chapitre. La gauche postmarxiste, pour conserver sa charge philosophique radicale, est passée d'une sociologie ouvriériste à une sociologie des identités, fondée sur la critique virulente de ce qu'elle croyait être la civilisation occidentale, coupable d'avoir homogénéisé la société au service exclusif d'un groupe majoritaire et dominant, normalement composé de mâles blancs hétérosexuels. Il s'agissait d'en finir avec le réductionnisme économique du marxisme désavoué par l'évolution du capitalisme et de renouveler la sociologie de l'exclusion en multipliant les points d'appui critiques à la périphérie du social, pour dévoiler les rapports de pouvoir à travers lesquels il se serait constitué. C'est ainsi que du prolétariat à la diversité d'aujourd'hui, on a pu suivre la transformation du sujet révolutionnaire dans lequel la gauche idéologique investit son désir de transformation sociale. D'une certaine manière, la diversité est le nouveau sujet révolutionnaire à partir duquel penser une transformation sociale radicale. Surtout, nous avons voulu montrer que la transformation radicale des sociétés occidentales était au moins partiellement la conséquence d'une lutte politique et idéologique et non seulement d'une évolution naturelle de la démocratie. Le sentiment souvent exprimé d'une transformation radicale des sociétés occidentales sur un demi-siècle ne relève pas du fantasme mais bien du constat d'un renversement des valeurs visible dans la valorisation systématique de la «diversité» sortie des marges, la condition minoritaire étant désormais surinvestie sur le plan de la légitimité politique. Aujourd'hui, la gauche postmarxiste est porteuse d'une utopie transformatrice qui au nom du pluralisme identitaire, entend transfigurer le rapport des sociétés occidentales à la démocratie. Et si cette utopie est née à gauche de la gauche, chez les intellectuels et les militants à la recherche d'un nouveau cadre théorique pour l'égalitarisme radical, elle est aujourd'hui portée par les partis

associés au centre-gauche, qu'il s'agisse des travaillistes britanniques, des sociaux-démocrates allemands, des démocrates américains, des libéraux canadiens ou des souverainistes québécois. La gauche radicale d'hier est devenue le centre-gauche d'aujourd'hui. Mais plus encore, ce projet s'est aujourd'hui institutionnalisé dans les pratiques administratives et technocratiques de la démocratie libérale, qui recompose sa légitimité à travers une mutation thérapeutique fondant sa prétention à la reconstruction multiculturelle des sociétés occidentales.

À partir du développement du dernier chapitre, nous entendons examiner de quelle manière ce que Pierre Rosanvallon nomme «*la légitimité démocratique*»⁴²⁶ est transformée par le projet politique de la gauche. Si notre recherche suivra une autre démarche que la sienne, dans la mesure où Rosanvallon fait l'histoire d'une mutation de l'idéal démocratique alors que nous situons plutôt cette mutation dans le cadre plus général de la transformation de la gauche, l'objectif demeure le même : comprendre comment l'idéal démocratique se déprend lentement de sa définition traditionnelle, au croisement de la souveraineté populaire et du constitutionnalisme libéral, pour s'investir d'une nouvelle définition. À quoi pensons-nous aujourd'hui lorsque nous pensons à la démocratie ? Voilà une question moins simple qu'il n'y paraît. On ne saurait relativiser l'importance de ce travail de redéfinition, car celui qui parvient à imposer sa définition de la démocratie sera aussi celui qui pourra le mieux l'investir de ses préférences idéologiques singulières, de son projet politique particulier. Il faut voir aussi que la question de la démocratie et de sa mutation domine les sciences sociales contemporaines, où on évoque pêle-mêle la «démocratie providentielle», la «démocratie contre elle-même», la «démocratie multiculturelle», la «démocratie participative» ou encore «l'hiver de la démocratie». D'aucune manière, nous ne chercherons à arbitrer entre ces théories que nous nous contentons de mentionner - d'autant plus qu'elles ne réfèrent pas toutes à la même réalité -

⁴²⁶ Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique*, Paris, Seuil, 2008.

sinon en confirmant l'importance de la référence à la «démocratie» dans la définition de la légitimité politique.

Notre travail sera autre : nous verrons comment la gauche postmarxiste s'est approprié le principe démocratique pour en proposer une interprétation qui se situe à bonne distance de la théorie démocratique plus traditionnelle, inscrite dans le sillon du libéralisme. Notre thèse est la suivante : la gauche postmarxiste n'a pas renoncé au radicalisme et travaille en fait à une transformation de la légitimité démocratique pour la situer dans la grande histoire de l'utopisme égalitaire. La gauche postmarxiste s'est réappropriée la référence à la démocratie. En fait, la démocratie n'est plus considérée comme un régime permettant l'organisation politique d'une communauté historique déjà constituée à travers l'institutionnalisation de la souveraineté populaire mais comme une dynamique d'approfondissement systématique de l'égalitarisme sur un nombre maximal de relations sociales.

Cette analyse se déploiera sur trois chapitres. Nous verrons d'abord comment la gauche post-marxiste fonde son projet sur une relecture hypercritique de l'expérience historique occidentale. Nous montrerons de quelle manière elle joue un rôle fondamental dans le dispositif idéologique de la gauche multiculturelle, en venant disqualifier radicalement l'expérience historique occidentale et surtout, les institutions politiques et sociales qui en héritent. La «mauvaise conscience» historique aurait la vertu d'une pédagogie pénitentielle nécessaire pour affaiblir le système immunitaire des sociétés occidentales et les amener à consentir à leur transformation radicale. En modifiant fondamentalement l'appréhension de leur expérience historique, la gauche postmarxiste croit ainsi possible de légitimer par effet de contraste une vaste transformation sociale. Plus le présent hérite d'un passé coupable, plus il doit être transformé. Nous verrons ensuite, dans un deuxième chapitre, comment l'idéal démocratique, affranchi de son inscription

historico-politique, est désormais appelé à se reconstruire dans la poursuite d'un égalitarisme identitaire toujours radicalisé, qui prend aujourd'hui la forme de la lutte contre les discriminations qui participe à une mutation thérapeutique de l'action publique pour qu'advienne une culture générée exclusivement dans la matrice des droits humains. Nous pourrions parler de la mise en place d'un contractualisme droit-de-l'homme qui se parachève par une entreprise de rééducation identitaire de la société occidentale, pour l'amener à intérioriser une nouvelle représentation d'elle-même, plus inclusive, formée dans la matrice de la tolérance et de la lutte contre les discriminations. Nous verrons enfin, dans le dernier chapitre de cette section comment cette réappropriation progressiste de l'idéal démocratique s'est parachevée dans une redéfinition de la souveraineté nationale, pour justifier sa refondation dans la perspective d'une gouvernance globale. Dernière remarque d'ouverture : le politologue anglo-américain John O'Sullivan remarquait judicieusement que le «*multiculturalism has not yet found its Marx; its main doctrines are scattered in speeches, curricula, law school journals, and textbooks*»⁴²⁷. Il nous faudra donc, pour reconstruire conceptuellement le projet politique de la gauche postmarxiste, nous éloigner des seuls textes canoniques qui sont normalement ceux des grands penseurs pour ressaisir une dynamique idéologique qui trouve une profonde cohérence dans sa critique de la société occidentale.

⁴²⁷ John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, London, London, Center for Policy Studies, 1999, p.22. Tariq Modood a aussi noté que le multiculturalisme n'était pas, selon lui, «*a political philosophy in its own right, if by that is meant a comprehensive theory of politics*». Tariq Modood, *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2007, p.7.

CHAPITRE II

LA MÉMOIRE DU MULTICULTURALISME ET LA DÉSYMBOLISATION DE L'ÉTAT : LA FONCTION DE L'HISTORIOGRAPHIE DANS LA TRANSFORMATION MULTICULTURELLE DE LA CITOYENNETÉ

Tolerance, understood as glorifying the foreign and the anti-Western, is different from courtesy to strangers. It is an expression of ancestral self-rejection, like the zeal of those Romans who upon joining the early church turned against their pagan heritage entirely. Christianity came to terms eventually with the imperial establishment, multicultural political religion may not make peace with what it fails to transform.

Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*

Un régime nouveau est toujours impatient d'affermir son autorité en détruisant les fondements du régime ancien.

Raymond Aron, *Chroniques de guerre*

L'histoire, la chose est généralement admise, est fondatrice du lien politique dans la mesure où elle agrège sous le signe d'un destin partagé des actions dispersées, celles d'acteurs sociaux étrangers les uns aux autres mais évoluant néanmoins sous une même référence, leurs interactions multipliées entraînant à terme la reconnaissance d'une communauté de sens. La vision qu'une société a de son histoire, ce que nous nommerons ici la conscience historique, est fondamentale tant du point de vue de l'action politique que de l'identité collective. Raoul Girardet écrivait très justement que le «légendaire» d'une communauté politique, terme par lequel il désignait la conscience historique, imprègne le lien social et configure en profondeur les rapports entre les acteurs sociaux. L'histoire est la matière première de la pensée politique. On peut dire que le récit historique est indispensable à la construction de la légitimité politique. Elle est aussi son laboratoire indispensable pour éviter une dérive spéculative n'ayant plus rien à voir avec la condition

historique des sociétés réelles, qui ne sont pas, et ne seront jamais, de pures projections théoriques, disponibles pour toutes les reconstructions théoriques et idéologiques. L'autoreprésentation historique que les sociétés ont d'elles-mêmes est politiquement fondatrice. Or, on peut prendre la chose pour acquise, le sentiment d'une repentance généralisée traverse la conscience historique des sociétés occidentales. De manière générale, c'est à travers un puissant sentiment de culpabilité que les sociétés occidentales appréhendent leur expérience historique. Dans ce chapitre, nous verrons comment la gauche post-marxiste fonde son projet sur une relecture hypercritique de l'expérience historique occidentale. Nous montrerons de quelle manière elle joue un rôle fondamental dans le dispositif idéologique de la gauche multiculturelle, en venant disqualifier l'expérience historique occidentale et surtout, les institutions politiques et sociales qui en héritent. La «mauvaise conscience» historique aurait la vertu d'une pédagogie pénitentielle nécessaire pour affaiblir le système immunitaire des sociétés occidentales et les amener à consentir à leur transformation radicale. En modifiant fondamentalement l'appréhension de leur expérience historique, la gauche postmarxiste croit ainsi possible de légitimer par effet de contraste une vaste transformation sociale. Plus le présent hérite d'un passé coupable, plus il doit être transformé.

2.1. Philosophie de la repentance

C'est donc notre point de départ : la conscience historique négative qui domine l'imaginaire politique des sociétés occidentales. Il nous faut voir et comprendre toutefois comment elle s'est constituée, comment elle a pris forme. Cette culture de la repentance est certainement un des principaux héritages de la dynamique idéologique des *radical sixties*. Nous l'avons dit : dans la mesure où les années 1960 sont perçues comme porteuses d'une mutation identitaire radicale, marquant un avant et un après dans l'histoire politique et culturelle occidentale, elles ont générées un récit historique venant fonder cette prétention.

Selon Pascal Bruckner, on peut dater approximativement l'avènement de cette nouvelle sensibilité historique. Elle prend forme dans l'expérience de la deuxième guerre mondiale et de la décolonisation. Mais ces deux expériences verront leur signification remaniée au fil du temps. La chose est devenue visible au début des années 1980 et a été noté par plusieurs sociologues et politiques particulièrement agacés par la diffusion de l'idéologie de la pénitence. Pascal Bruckner a mené une sévère critique de cette «*tyrannie de la pénitence*», en dénonçant «l'autocannibalisme» et la «culture de l'excuse», «*le systématisme de l'expiation*», «*l'avalanche pénitentielle*».

Une partie du monde, la nôtre, est donc occupée de façon obsessionnelle à dresser la liste de ses torts et se forge une hautaine statue de tortionnaire. Dès l'enfance, nous sommes dressés à la pédagogie de l'autoréprimande. [...] Nous répugnons alors à défendre nos sociétés : plutôt nous abolir que de manifester à leur égard un tant soi peu d'attachement⁴²⁸.

Cette manie du repentir, que Jean Sévillia a nommé «*l'historiquement correct*» et que d'autres assimilent à une idéologie pénitentielle a suscité depuis le début des années 2000 l'agacement de plusieurs historiens et intellectuels qui en ont fait la critique, plus souvent qu'autrement en soutenant qu'elle reposait sur une mémoire fantasmée surchargée de griefs revanchards⁴²⁹. On peut recenser certains de ces travaux qui se situent à l'extérieur du cadre méthodologique et interprétatif propre à cette historiographie pénitentielle. Ainsi, dans la cadre du débat français sur la mémoire de la colonisation, qui a pris forme à travers la perspective propre au paradigme postcolonial, Daniel Lefeuvre a mené une critique très sévère de la criminalisation de la colonisation en invitant la France à ne pas consentir à sa récupération dans une genèse de la criminalité idéologique occidentale culminant au vingtième siècle avec les crimes du nazisme. Lefeuvre a notamment soutenu que la

⁴²⁸ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983; Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset-Fasquelle, 2006.

⁴²⁹ Jean Sévillia, *Historiquement correct, Pour en finir avec le passé unique*, Paris, Perrin, 2003.

mythologie du repentir colonial reposait sur une mémoire artificielle, fantasmée, ne correspondant pas à la réalité de l'expérience de la colonisation.

Tout comme les saignées de Diafoirus témoignaient de l'incapacité du bon docteur à formuler un diagnostic exact de la maladie, le prêche des sectateurs de la repentance coloniale repose sur une suite d'ignorances, d'occultations et d'erreurs, voire de contrevérités. Le devoir de mémoire qu'ils cherchent à imposer est celui d'une mémoire artificielle, construite pour les besoins de leur cause et qui produit, en réalité, une perte de savoir réel, tout en témoignant d'un déni de l'Histoire [...]⁴³⁰.

Olivier Petré-Grenouillot a rappelé quant à lui que la civilisation occidentale n'avait pas eu le monopole de l'esclavage et de la traite négrière, cette dernière ne pouvant se penser qu'au pluriel et dans la perspective plus vaste d'une histoire monde devant se garder de tout anachronisme historique⁴³¹.

Mais la critique de cette tendance demeure minoritaire et s'inscrit à contre-courant d'un discours plus hégémonique, et dans quelques cas officiel, sur la mémoire collective des sociétés occidentales. Cette manie pénitentielle est normalement assimilée à une «*repentance de la conscience moderne sur elle-même*», comme l'a suggéré Alain Renaut dans un travail cherchant à introduire dans la philosophie politique française la question du

⁴³⁰ Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006, p.12.

⁴³¹ Olivier Petré-Grenouillot, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Éditions Gallimard, 2004. Évoquons enfin Sylvain Gouguenheim qui a remis en question le rôle de la science musulmane dans la fondation intellectuelle de l'Europe moderne en rappelant que cette dernière ne devait pas exclusivement à des sources extérieures à sa propre dynamique historique la transmission de l'héritage de l'Antiquité. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008. On peut aussi penser à Thomas Madden qui a plaidé pour une redécouverte des Croisades en contestant leur assimilation à une pure agression du monde musulman par la chevalerie européenne. Thomas Madden, «*Crusaders and Historians*», *First Things*, juin/juillet 2005, number 154, p.26-31 et Thomas Madden, *The New Concise History of the Crusades*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005. On peut aussi penser à Dario Fernandez-Morera nous invitant à relativiser les légendes dorées de l'Andalousie musulmane qui sont souvent mobilisées de manière contrastée avec la légende noire de la barbarie médiévale. Dario Fernandez-Morera, «*The Myth of Andalusian Paradise*», *The Intercollegiate Review*, Fall 2006, p.23-31. Évoquons aussi les travaux de Robert Royal qui a contesté l'assimilation de l'entreprise colombienne au premier génocide occidental moderne. Robert Royal, «*1492 and Multiculturalism*», *The Intercollegiate Review*, Spring 1992, p.3-10.

multiculturalisme, un travail qui entendait récapituler l'expérience politique de la modernité occidentale à la lumière de l'hypothèse diversitaire⁴³². Alain Renaut parlait à ce propos d'un «humanisme de la diversité». Renaut décrit certainement bien l'état d'esprit de ceux qui reconnaissent une vertu pédagogique à l'idéologie pénitentielle lorsqu'il écrit :

Nous sommes en présence d'une sorte de culpabilisation rétrospective, éprouvée par notre conscience collective, à l'endroit de ce qui a été, tout au long de la modernité, l'une de ses pentes les plus fortes et des singulières pratiques de relation aux autres qui s'en sont trouvées induites.

Et toujours selon Renaut,

Il suffit d'apercevoir [que cette repentance] procède à l'évidence du sentiment qu'un certain nombre de choix de valeurs, solidaires de la façon dont les Modernes ont longtemps compris le sens de l'humanisme, se sont au moins en partie retournés dans leur contraire. Là où il s'agissait, en particulier pour la composante républicaine de notre modernité, de faire abstraction des différences pour intégrer toute la variété des profils humains, individuels ou collectifs, dans un monde commun, les représentations qui se sont développées des conditions de possibilité d'un tel monde commun ont contribué et contribuent encore trop souvent à exclure celles et ceux qui ne correspondent pas à certains standards⁴³³.

La repentance serait inscrite dans le déploiement de l'identité moderne passée de l'altérité substantielle prémoderne à l'égalité indifférenciatrice moderne et qui s'ouvrirait aujourd'hui à l'égalité différenciée liée à un retour de la modernité sur les processus d'exclusion qu'elle aurait légitimée. Autrement dit, l'histoire de l'identité moderne qui se situerait toujours dans la matrice de l'émancipation et de l'authenticité exigerait aujourd'hui une «ouverture à l'autre» indissociable d'un retour sur les conditions et les discours qui avaient préalablement légitimées son exclusion. De l'universalisme du même,

⁴³² Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009, p.15 (et plus généralement, p.14-19).

⁴³³ Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009, p.14-16.

nous passerions à l'universalisme pluriel. En ce sens, l'apprentissage de la culpabilité serait une manière pour les sociétés modernes d'honorer leur fidélité à leurs propres idéaux.

Cette description de l'avènement d'une mémoire de la repentance correspond certainement à l'expérience que plusieurs de nos contemporains font de la conscience historique. Il nous faut pourtant nous éloigner de cette explication convenue, celle d'une société occidentale trouvant dans la repentance une manière de revenir sur son passé avec une modestie inédite, désormais informée de ses crimes et de ses fautes. La société dans son ensemble est certainement traversée par un dispositif éthique, animée par des valeurs. Mais l'objet de cette thèse consiste à retracer l'influence de la gauche postmarxiste dans la constitution de ce dispositif, nous le savons. Il nous faut plutôt situer la question de la repentance dans le dispositif idéologique du multiculturalisme. Il nous faut, autrement dit, dénaturer l'idéologie pénitentielle, qui n'appartient pas seulement à une histoire de la conscience démocratique de la modernité, mais voir sa fonction stratégique dans le dispositif idéologique du multiculturalisme ou si on préfère, analyser de quelle manière elle participe à la déconstruction/reconstruction de la légitimité démocratique, en questionnant ce qui passait encore hier pour sa légende glorieuse. Autrement dit, il nous faut voir comment le passé réinterprété est devenu une ressource politique et idéologique dans la lutte en faveur de la société plurielle. Comme l'écrivent Éric Keslassy et Alexis Rosenbaum dans une perspective qui est celle de la gauche différentialiste, *«le passé est devenu (ou redevenu) un domaine de ressources stratégiques, au point que l'usage politique de ce passé doit être considéré comme un instrument majeur dans la conquête de droits, de pouvoir ou de biens socio-économiques»*⁴³⁴ une thèse reprise par Shmuel Trigano qui soutient que *«les réputés conflits de mémoire ne font que traduire sur le plan idéologique le fait que des groupes sociaux militent sur la scène de l'opinion publique pour se faire une*

⁴³⁴ Sur l'instrumentalisation consciente et stratégique de la mémoire par les minorités qui se constituent dans la société multiculturelle, on consultera Eric Keslassy et Alexis Rosenbaum, *Mémoires vives*, Paris, Le Bourin Éditeur, 2007.

place au soleil»⁴³⁵, ce que dit encore plus crûment Anne-Marie Le Pourrhet dans une perspective qui est celle de la droite conservatrice lorsqu'elle affirme que «*la première étape [pour disposer de droits différenciés] consiste à se fabriquer un statut de «victime» à partir d'une mémoire très sélective de «discriminations passées»*»⁴³⁶. Et de ce point de vue, la culture de la repentance doit être mise en relation avec l'historiographie victimaire - Olivier Mongin parle plutôt d'une «*conception pénitentielle et réparatrice de l'histoire*»⁴³⁷ alors que Walter McDougal parle plutôt d'une «*historiography of self-esteem*»⁴³⁸ - qui la formule, l'articule et la diffuse et qui exerce une véritable hégémonie dans la définition de la conscience historique contemporaine. On parle d'historiographie victimaire car c'est d'abord dans sa prétention à dévoiler la société moderne par ses marges qu'elle prend forme, en racontant désormais son histoire «du point de vue de ceux qui l'ont subi», selon la formule d'Alain Touraine, pour prendre leur parti et leur fournir une visibilité historique sans laquelle ils ne pourraient prendre collectivement conscience de leur situation de domination. Ainsi dégagées de l'hégémonie mémorielle majoritaire, les groupes discriminés, parvenus à se reconstituer une certaine densité existentielle, disposeront des ressources identitaires nécessaires pour justifier leurs griefs, leurs revendications, leurs réclamations. À tout le moins, notre projet ici s'éclaire : analyser l'usage politique du passé comme ressource idéologique et identitaire dans la construction de la société multiculturelle.

⁴³⁵ Shmuel Trigano, ««Abus de mémoire» et «concurrence des victimes», une dépolitisation des problèmes», *Controverses*, no2, juin 2006, p.41. Sur la criminalisation de l'expérience historique de la civilisation européenne, on consultera Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003.

⁴³⁶ Anne-Marie Le Pourrhet, «Droit à la différence et revendication égalitaire : les paradoxes du postmodernisme», dans Norbert Rouland (dir.), *Le droit à la différence*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Laboratoire de théorie juridique, 2002, pages 251 à 261

⁴³⁷ Olivier Mongin, «Une précipitation à retardement : quelques perplexités sur le consensus historien», *Esprit*, février 2006, p.149.

⁴³⁸ Walter McDougal, «Whose History ? Whose Standards?», *Commentary*, Mai 1995, p.41.

2.2. De l'inexistence à l'existence : où l'avènement des dominés sur la scène de l'histoire

L'historiographie victimaire dévoile le parcours d'acteurs dont l'existence avait été absorbée dans la conscience historique nationale, surtout dans son processus d'universalisation qu'il s'agit aujourd'hui de démasquer pour visibiliser les groupes discriminés et dominés. Du point de vue d'une sociologie de la conscience historique, la mémoire devient ainsi un champ de bataille où les dominés d'hier prennent au temps présent leur revanche et fondent dans la mise en scène de leur parcours historique la légitimité de leurs revendications identitaires, administratives, juridiques ou financières. Il faut désormais ouvrir la conscience historique pour la revisiter par ses marges. Ce qui passe bien évidemment par la déconstruction des légendes officielles entretenant la légitimité politique. Comme le suggère la perspective foucaldienne, en cela héritière du marxisme, les rapports sociaux seraient d'abord des rapports de domination, d'exclusion et de discrimination et l'historien devrait chercher à les décoder pour ensuite les dévoiler publiquement en construisant par là un programme de réparation sociale. L'histoire devrait désormais dévoiler, mettre en scène, expliciter, les structures discriminatoires, les pratiques exclusionnaires. Il faudrait montrer comment derrière la fiction unitaire d'une société traversée par un même destin on retrouverait des groupes en guerre les uns contre les autres. Reconstruire la conscience historique pour l'ouvrir à l'autre consisterait justement à décentrer le récit historique du groupe majoritaire et de contester la légitimité de sa souveraineté, pour l'amener à reconnaître ses crimes, réels ou imaginaires, tout en intégrant dans le récit collectif une diversité sans centre de gravité, pour s'assurer que chaque groupe puisse s'y apercevoir dans la reconnaissance de ses griefs légitimes. La reconnaissance des récits historiques marginaux serait le premier signe d'une thérapie identitaire destinée aux groupes historiquement subordonnés, qu'il s'agisse de certaines communautés culturelles

ou de groupes sexuellement définis qui vivaient dans la marginalité⁴³⁹. On rouvre le chantier de la conscience historique pour découvrir les mémoires enfouies, celle des groupes qui ont payé cher la souveraineté majestueuse du sujet politique unitaire. Cette entreprise d'excavation des mémoires enfouies serait un geste fondamentalement démocratique.

Il serait donc nécessaire de renverser la conscience historique en donnant leur place aux vaincus, ceux qui auraient été victime de discrimination et d'exclusion, ce qui explique le développement d'une sociologie victimaire à grande échelle qui entend radicaliser un processus de décentrement épistémologique des sociétés modernes principalement vouée à la problématisation de leurs références fondatrices. Theodore Dalrymple le souligne avec une certaine ironie :

In fact, this kind of historiography, which traces a current discontent or complaint backwards and then claim to be the whole of history, is now predominant. The number of grievance-bearers is so great that it includes almost the whole of the population, and is much increase since mass immigration so greatly balkanized the populations Europe⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 2002, p.319-349. Avec une grande perspicacité. James Nuechterlein a reconnu dans l'historiographie le nouveau lieu d'investissement idéologique de la gauche radicale par sa vocation à désigner les groupes victimisés par la société occidentale hégémonique, en dévoilant les zones d'ombres de son expérience historique. James Nuechterlein, «Radical Historians», *Commentary*, October 1980, p.56-64.

⁴⁴⁰ Theodore Dalrymple, *The New Vichy Syndrome. Why Europeans Intellectuals Surrender to Barbarism*, Encounters Books, 2010, XI. L'historien américain Wilfred M. McClay a ainsi affirmé que plus dangereuse encore que l'ignorance de l'histoire qui serait le fait de l'immense majorité de la population, serait la vision hypercritique qu'en formulerait la profession historique. Pour le dire avec ses mots, «It is alarming to have our suspicion confirmed, most recently by a Department of education survey of 22 000 American history schoolchildren that our young people are learning next to nothing about American History. But it is equally alarming to contemplate what passes for historical study in academy, the arena in which our leaders are educated. There the reign of identity politics and political correctness has, if anything, only fortified its hold in recent years. It sometimes seems that, to paraphrase the old blues song, if it wasn't for bad history, we wouldn't have no history at all». Wilfred M. McClay, *The Mystic Chord of Memory : Reclaiming American History*, The Heritage Lectures, The Heritage Foundation, 1996, p.3

On pourrait parler d'une mutation victimaire de la mémoire, même de son renversement, particulièrement exemplifié par une formule de plus en plus couramment utilisée en France : on s'intéresse de moins en moins à ceux qui sont *morts pour la France*, et de plus en plus à ceux qui sont *morts à cause d'elle*. Selon la formule de Claude Ribbe, il faudrait non plus se recueillir devant la tombe du soldat inconnu, mais bien devant celle de «l'esclave inconnu», la grandeur d'une nation ne se remarquant plus dans la magnification de son histoire mais bien dans sa capacité à reconnaître ses crimes et ses fautes⁴⁴¹. L'historiographie victimaire désigne les groupes qui sont en droit de réclamer une réparation historique et d'exiger un amendement de la société à leur endroit⁴⁴². Autrement dit, la nouvelle histoire est d'abord là pour fonder le droit des victimes. Ce n'est que de ce point de vue, d'ailleurs, que l'on comprendra l'importance du paradigme antidiscriminatoire en histoire, centré sur la «race», le «genre» et la «classe», dans la mesure où il a justement pour fonction de dévoiler des processus de domination qui se seraient masqués dans les apparences d'une culture dépolitisée. Le renouvellement des sciences sociales dans le domaine des *subaltern studies* avait d'ailleurs pour fonction de dévoiler les groupes subordonnés dans l'histoire de la société libérale occidentale, de les transformer en acteurs historiques susceptible de mener leur propre stratégie d'intégration sociale, à partir de revendications qui leurs seraient propres⁴⁴³. Pour parler comme Alain Finkielkraut :

Étudier les dominés, ce n'est plus les surplomber, c'est donner statut à leur expérience, à leur révolte, à leurs représentations. Ces spécialités proliférantes sont donc comme autant de détectives poursuivant une même et implacable enquête : la

⁴⁴¹ Claude Ribbe, «À l'esclave inconnu», *Le Monde*, 23 décembre 2005.

⁴⁴² Sandrine Lefranc, Lilian Mathieu et Johanna Siméant, «Les victimes écrivent leur histoire. Introduction», *Raisons politiques*, 2008/02, no.30, p.5-19.

⁴⁴³ On trouve un exposé correct, bien que biaisé, de cette mutation pluraliste des sciences sociales dans Fransceco Fistetti, *Théories du multiculturalisme*, Paris, La découverte, 2009. Paul Hollander parle méchamment des «self-study fields» qui auraient surtout pour vocation de légitimer les revendications les plus radicales de groupes minoritaires dans le langage des sciences sociales. Paul Hollander, *Discontents. Postmodern & Postcommunist*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, XXI.

White Male Study, l'étude des méfaits commis, depuis que le monde est monde, par les hétérosexuels d'Occident⁴⁴⁴.

2.3. L'histoire sociale ou la désétatisation du politique

Il y a donc une dynamique victimaire dans le remaniement de la mémoire occidentale. Une sociologie de la mémoire suppose donc une sociologie de la revendication mémorielle en tant que revendication politico-identitaire. Cette dynamique victimaire dans le rapport au passé n'est pas seulement le fait des associations militantes mais s'est aussi imposée dans la recherche historique, la recherche savante. Et elle porte à conséquence sur la définition du politique qui loge au cœur de l'ethos des sociétés contemporaines. On le sait, l'histoire académique est au centre de controverses idéologiques très vives – ce qui n'est pas surprenant dans la mesure où c'est le cas dans l'ensemble des sciences sociales, comme l'a déjà soutenu le journaliste américain Roger Kimball⁴⁴⁵. L'histoire académique, malgré sa prétention à se tenir à l'abri des controverses et sa prétention à la scientificité, et bien qu'on ne puisse évidemment réduire ses travaux à une pure production idéologique, a souvent relayé la mémoire militante d'un groupe ou d'un autre. En fait, l'émergence d'un nouveau paradigme dans la pratique historique l'appelant à se décentrer des institutions traditionnellement associées à l'action collective, a correspondu au dévoilement d'un espace où les revendications mémorielles pouvaient désormais s'investir. Et c'est à travers le paradigme de l'histoire sociale récupéré par la philosophie radicale qu'on assistera en bonne partie à cette mutation du rapport au politique et de sa représentation au fil de l'histoire occidentale – le politique étant ici entendu comme la production des normes et des relations sociales nécessaires à la définition et l'encadrement implicite ou explicite des rapports de pouvoir. Comme l'écrit James Nuechterlein,

⁴⁴⁴ Alain Finkielkraut, *L'ingratitude. Conversations sur notre temps*, Montréal, Québec-Amérique, 1999, p. 168.

⁴⁴⁵ Roger Kimball, *Tenured Radical. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Ivan R Dee, 1998.

[t]he most significant shift in historical studies had to do only indirectly with questions of ideology. It was the rise of the new social history that dominated professional interest and attention in the 70s. Whatever its ideological implications, the new social history turned scholars' attention away from their traditional preoccupations-political, institutional, and intellectual developments ad determined by the most visible and prominent elements in society – toward a new emphasis on the aggregate everyday experiences of life by ordinary people⁴⁴⁶.

Cette nouvelle manière de faire l'histoire correspondait non seulement à l'héritage des Annales mais aussi à la mutation de la représentation du politique associée à la transformation de la sociologie de la domination dans les années 1970. Car si les annales négligeaient le politique, l'histoire sociale telle que redéfinie dans les années 1970, comme le suggère encore Nuechterlein, a moins nié le politique qu'elle n'a transformé complètement sa représentation du pouvoir, sa définition du politique, en quelque sorte. Quoi qu'il en soit, les revendications mémorielles disposaient ainsi d'un espace de validation scientifique de moins en moins ouvert aux formes les plus classiques de l'histoire nationale, déportées dans le seul domaine des idéologies régressives. La nouvelle histoire sociale, dominante dans la pratique historique, et l'histoire postcoloniale qui est venue la renouveler à partir des années 1990, a cherché à se déprendre des institutions de légitimation par excellence que sont les institutions politiques pour dévoiler des acteurs qui auraient été neutralisés dans les catégories de l'État moderne, et auxquels il faudrait presque rendre la mémoire, pour leur redonner une capacité d'action collective, autrement qu'à la manière d'une fraction négligeable de la souveraineté générale. L'histoire politico-nationale centrée sur l'État aurait servi à masquer dans le langage de l'intérêt général ou du

⁴⁴⁶ John Fonte, «The Inclusion Illusion», *American Outlook*, 1er juin 1999 ; James Nuechterlein, «Radical Historians», *Commentary*, October 1980, p.59. Les *self-centered studies* viennent consacrer cette prétention épistémologique particulière à réserver aux groupes minoritaires le discours portant sur leur expérience propre. Ainsi, le seul savoir légitime sur les «noirs» proviendrait des «afro-american studies» dans la mesure où il ne reproduirait pas des catégories scientifiques qui masqueraient un discours raciste se masquant derrière l'illusion de la rationalité occidentale. On peut dire la même chose des différents groupes minoritaires qui sont parvenus à constituer un savoir institutionnel censé décrire leur condition.

bien commun la domination d'un groupe hégémonique, dans la mesure où ce dernier l'aurait instrumentalisé à son avantage exclusif. Il faudrait donc conceptualiser la société autrement en ne reconnaissant plus la légitimité de sa représentation officielle, celle héritée de son expérience historique et constituée dans les institutions propres à la puissance publique. À travers l'histoire sociale, c'est une histoire centrée sur les institutions de légitimation de la société établie qui est remise en question. L'histoire sociale permettrait de voir le politique non plus seulement du point de vue étatique, celui des majorités hégémoniques, mais justement du point de vue des groupes qui ne disposeraient pas des institutions publiques pour formuler leur propre stratégie de revendication sociale et identitaire⁴⁴⁷, en renversant la perspective sur le politique pour y reconnaître une dynamique émancipatoire, à partir des procédés de subjectivation de la conscience collective propre aux groupes subordonnés ou neutralisés dans les catégories administratives de l'État moderne. On reconnaîtra dans la transgression juridique ou sociale des normes collectives une forme de lutte menée par des groupes contre un système exclusionnaire constitué contre eux. On y verra, dans une perspective foucauldienne, des pratiques émancipatoires. La démocratisation du politique consisterait justement à l'apercevoir, ou plus encore à le faire voir, à l'extérieur des institutions investies de la légitimité dominante, en reconnaissant conséquemment la légitimité des groupes minoritaires qui n'auraient pas disposé des institutions de l'État pour s'affirmer (et se reproduire) et dont une bonne partie de l'action consistera d'ailleurs à remettre en question les lignes de fracture officielles entre le domaine public et le domaine privé, qui auraient été constitués à leur désavantage. En déplaçant les lignes du public et du privé, certains groupes fractionnés et privatisés par l'individualisme libéral adviendraient à l'existence collective, et pourraient ainsi politiser leurs revendications. Autrement dit, la nouvelle histoire serait porteuse d'une nouvelle cartographie mentale des sociétés occidentales, en

⁴⁴⁷ Une méthode semblable à celle prescrite par Mouffe et Laclau dans leur désir de formuler une vision post-étatique du politique. Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, New York, Verso, 2001.

permettant de les voir de l'extérieur, du point de vue de ceux qui les subissent, une posture qui était celle du marxisme et qui est encore celle du multiculturalisme, le stigmatisme de l'exclusion étant apparemment nécessaire pour apercevoir la société loin de sa légende officielle. Le marxisme ne disait pas autrement.

2.4. L'apprentissage de la culpabilité ou la culpabilisation rétrospective du passé national

L'émancipation des groupes subordonnés aux institutions associées à la modernité occidentale et aux systèmes normatifs traditionnels qu'elle s'était appropriée, passe nécessairement par la désignation de coupables, à tout le moins dans une première étape. Il n'y a plus d'histoire édifiante, cumulative, mais une histoire à somme nulle. Dans sa formulation la plus grossière, l'historiographie victimaire finit toujours par désigner à la vindicte publique l'homme blanc hétérosexuel, coupable majuscule d'une société qu'il aurait construit à son avantage exclusif et qui prend le relais du bourgeois dans l'imaginaire du radicalisme⁴⁴⁸. Dans sa formulation radicale, l'historiographie victimaire nous fait passer de la lutte des classes à la lutte des races. Et on ne doit pas sous-estimer la puissance rhétorique de cette caricature, dans la mesure où elle s'est diffusée socialement et dans plusieurs agences technocratiques, à un point tel que la construction des catégories administratives nécessaires à l'identification des groupes subordonnés passe souvent par une mise en contraste radicale avec celle du mâle blanc occidental. Mais la cible véritable de cette historiographie victimaire, c'est bien évidemment la nation qui dans sa

⁴⁴⁸ Francis Dupuis-Déri, «Quelques précisions au sujet de ma tribu... et un hommage aux mères fondatrices de la modernité», dans Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*, Outremont, Athéna Éditions, 2007, p. 171-195. Pour un exemple caricatural de cette nouvelle historiographie qui traduit la vieille lutte des classes en lutte des races, contre la domination blanche principalement, on consultera Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, Paris, Éditions La Fabrique, 2009. Dans cet ouvrage, associé à la mouvance des *Indigènes de la République*, Khiari s'en prend au Pouvoir blanc qui se serait d'abord déployé dans la colonisation et qui se reconstituerait aujourd'hui dans une apartheid métropolitain au service exclusif d'un groupe hégémonique constituant une citoyenneté à deux vitesses institutionnalisant un système discriminatoire au désavantage des anciennes populations coloniales transplantées en France par les nombreuses vagues migratoires.

construction historique, aurait broyé une diversité identitaire fort complexe à travers des pratiques étatiques qui relèveraient du racisme le plus éculé, par exemple en cherchant à conserver coûte que coûte, et cela jusqu'aux années 1960, leur substrat démographique européen, tout en cherchant à assimiler explicitement les populations immigrées dans le creuset national par des pratiques contraignantes, même autoritaires⁴⁴⁹. Il n'y a aucune nation épargnée par le syndrome de la repentance. La nation ne serait finalement qu'une fiction entretenue à l'avantage des classes dirigeantes qui trouveraient le moyen de gommer, dans la célébration emphatique du destin collectif, les divergences de classe, la diversité des identités et la pluralité des intérêts catégoriels qui s'entrechoqueraient. Comme l'a soutenu Suzanne Citron dans un ouvrage consacré à la révision antiraciste de l'histoire de France, le langage de la nation masquerait plus ou moins grossièrement, selon les époques, les intérêts exclusifs des couches supérieures de la société⁴⁵⁰. La gauche postmarxiste revient sur les origines de la nation pour y retrouver le signe primordial d'une violence illégitime, que l'écriture de l'histoire aurait justifiée, mais qu'une société se renouvelant dans l'ouverture à l'autre ne pourrait plus tolérer d'aucune manière. Ce sera le cas d'Étienne Balibar et d'Immanuel Wallerstein qui théoriseront le racisme à partir de la matrice du marxisme. Selon Balibar et Wallerstein, «*le racisme est ancré dans des structures matérielles (y compris des structures psychiques et socio-politiques) de longue*

⁴⁴⁹ Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Gallimard, 2004 ; Gérard Noiriel, *État, nation et immigration*, Paris, Gallimard/Folio, 2001.

⁴⁵⁰ Suzanne Citron, *Le mythe national. L'histoire de France en question*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Études et documentation internationales, 1987. Gérard Noiriel a aussi proposé une histoire de la notion d'identité nationale et de ses usages pour montrer comment elle s'opposerait systématiquement au langage de l'émancipation des groupes subordonnés qui chercheraient à faire valoir leurs droits politiquement. Gérard Noiriel, *À quoi sert «l'identité nationale» ?*, Marseille, Agone, 2007. Pour une critique sévère des thèses de Citron, on se tournera vers un récent ouvrage de Daniel Lefeuvre et Michel Renard, qui reconnaissent dans l'ouvrage de Citron une thèse fondatrice, et de leur point de vue, fondamentalement corrosive, de cette nouvelle historiographie antinationale principalement vouée à faire imploser la conscience historique pour permettre l'émergence de subjectivités minoritaires qui auraient été victimes de l'uniformisation républicaine. Daniel Lefeuvre et Michel Renard, *Faut-il avoir honte de l'identité nationale ?*, Paris, Larousse, 2008.

⁴⁵⁰ David Horowitz, *Left Illusion*, Dallas, Spencer Publishing, 2003, p.198.

durée, qui font corps avec ce qu'on appelle l'identité nationale»⁴⁵¹. L'identité nationale serait donc consubstantiellement raciste – autrement dit, la nation serait une communauté historique et politique structurellement constituée dans le racisme. Le débat sur l'histoire nationale, dans l'espace public, du moins, pose donc implicitement ou explicitement, selon les contextes, la question de la perpétuation de l'identité nationale et du maintien de la souveraineté nationale.

Dans plusieurs contextes politiques nationaux, on a pu voir assez clairement la portée «idéologique» de la controverse autour de l'histoire nationale, autour des enjeux liés à la mémoire. Ce n'est pas sans raison qu'Ilan Greilsammer a pu écrire qu'il

[...] est clair que ces théories anti-establishment ont été fortement inspirées par les travaux des sociologues de la Nouvelle Gauche dans les États-Unis des années soixante-dix et quatre-vingt. Les jeunes chercheurs israéliens ont accepté avec enthousiasme ces conceptions corrosives. Pour eux, il n'y a plus de collectivité juive-israélienne [...]; il y a une société où les groupes dominants ont réprimé les groupes périphériques⁴⁵².

Ce sont les fondements de l'État qui sont en question. Ilan Greilsammer l'a justement noté dans le contexte israélien, «*toute réinterprétation de la guerre d'indépendance est ressentie comme soulevant le problème de la légitimité de l'État d'Israël*»⁴⁵³. En fait, «*repenser l'histoire d'Israël, c'est donc remodeler le présent de la société israélienne, et surtout contribuer à son futur dans la région, parmi ses voisins*»⁴⁵⁴. Greilsammer va même jusqu'à dire clairement que

⁴⁵¹ Immanuel Wallerstein et Étienne Balibar, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.291

⁴⁵² Ilan Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998, p.26-27

⁴⁵³ Ilan Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998, p.26

⁴⁵⁴ Ilan Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

[l]e débat autour de l'histoire du sionisme et de l'État d'Israël ne porte pas sur des faits, ou sur l'interprétation d'événements mais il met en jeu quelque chose d'important : il s'agit de l'identité israélienne à venir et de ce que sera la société israélienne à la prochaine génération. Tous ceux qui, en Israël, s'intéressent à la grande controverse historiographique sur 1948 et les premières années de l'État d'Israël savent bien que la polémique avec les nouveaux historiens est en fait un débat politique sur ce qui se passe aujourd'hui et doit se dérouler demain»⁴⁵⁵.

De la même manière, Keith Windschuttle a remarqué que le criticisme mémoriel avait surtout pour fonction de culpabiliser les nations occidentales, et plus particulièrement, puisqu'il écrivait à son propos directement, la nation australienne, qui trouvait historiquement une certaine grandeur à sa participation à l'empire britannique, et qui serait désormais appelée à s'en déprendre moralement pour mieux se désoccidentaliser et reconstruire son identité dans le cadre d'un multiculturalisme océanien et asiatique⁴⁵⁶. En criminalisant les origines britanniques de la nation australienne, on souhaite ainsi l'amener à consentir à une toute nouvelle définition d'elle-même. Au Québec, la gauche multiculturelle a cherché à situer l'origine de la nation dans la perspective plus vaste du racisme occidental, en insistant sur la pratique pourtant marginale de l'esclavage en Nouvelle-France⁴⁵⁷.

Nous nous retrouvons ainsi devant un universalisme victimaire paradoxal. Ainsi, chaque nation est invitée à se tourner vers les zones d'ombre de son expérience historique pour assurer sa mise en scène dans une paradoxale valorisation négative, centrée sur l'orgueil d'une culpabilité pleinement assumée. À chaque nation son péché originel et sa manière de traduire son histoire dans le langage de la culpabilité occidentale. À chaque

⁴⁵⁵ Ilan Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998, p.493.

⁴⁵⁶ Keith Windschuttle, *The Killing of History*, Paddington, Maclay, 1996, p.93-120.

⁴⁵⁷ Et cela, notamment en insistant publiquement sur le destin apparemment exemplaire de Marie-Angélique, transformée en ancêtre des droits civiques dans l'Amérique française Charles-Philippe Courtois, «« Afua Cooper : *The Hanging of Angélique. The Untold Story of Canadian Slavery and the Burning of Old Montreal*, note critique », *L'Action nationale*, vol. XCVIII, no 3, mars 2008, p. 120-137.

nation d'apprendre à se voir négativement et à se reconnaître un programme d'expiation pénitentiel⁴⁵⁸. Tout est alors question d'interprétation, de mise en scène historique des événements auxquels on reconnaît à la fois une portée traumatique et fondatrice. On connaît la portée du traumatisme associé à la Shoah (traumatisme absolument légitime et en quelque sorte insurmontable, faut-il le rappeler?). Plusieurs historiens et sociologues ont noté qu'à partir des années 1960, et plus encore des années 1970, elle était devenue la référence à partir de laquelle réfléchir plus généralement à la culpabilité occidentale. La mémoire de l'holocauste joue un rôle central dans l'imaginaire politique de la gauche multiculturelle qui a tendance à associer ses adversaires aux jours les plus sombres du vingtième siècle en mobilisant contre eux la rhétorique de l'antifascisme. Cette tendance est renforcée par la dynamique de la concurrence victimaire, bien mise en lumière par Jean-Michel Chaumont, dans la mesure où la reconnaissance de l'horreur suprême dans l'holocauste entraîne désormais chaque groupe victimisé ou subordonné à comparer ses malheurs avec ceux du peuple juif et à réclamer conséquemment une égalité de traitement symbolique. La souffrance des uns valant toujours la souffrance des autres, cela entraîne conséquemment une assimilation de chaque souffrance ou de chaque discrimination à celle subie par le peuple juif au moment de la Shoah (certains ajouteront qu'on banalise ainsi l'holocauste)⁴⁵⁹. Le totalitarisme brun devient rétrospectivement le point de convergence à partir duquel redéployer les histoires nationales et le vocabulaire qui lui est associé est instrumentalisé pour décrire les tensions interethniques ou simplement la défense des identités nationales⁴⁶⁰. Il faut penser l'exclusion à partir du nazisme, et faire de ce dernier le

⁴⁵⁸ David Horowitz le notait dans le contexte américain en disant que «*the left is hostile to the very idea of assimilation. Its agenda is the deconstruction of America's national identity and culture, and particularly the American narrative of inclusion and freedom. The multiculturalist narrative is not about the assimilation of minorities into the crucible of American freedom, but their liberation from American «oppression»*». Selon Horowitz, la transformation du «narrative» collectif, de la trame narrative de la conscience historique, pourrait-on dire, viendrait ainsi légitimer la remise en question de l'assimilation comme modèle identitaire. David Horowitz, *Left Illusion*, Dallas, Spencer Publishing, 2003, p.198.

⁴⁵⁹ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 2002

⁴⁶⁰ Un ouvrage collectif d'historiens marqués à gauche annonçait ainsi, sous une forme interrogative, «le retour des camps», manière comme une autre de suggérer la dérive concentrationnaire de la société

point d'aboutissement de toute exclusion. L'Allemagne de Habermas servira ici un peu de laboratoire. Comme l'a écrit Jurgen Habermas après la querelle des historiens en RFA, au milieu des années 1980, la Shoah aurait désormais une vocation pédagogique universelle pour des sociétés cherchant le chemin vers la démocratie postnationale⁴⁶¹. La querelle des historiens des dernières années de la RFA, avait surtout pour vocation, selon Habermas, de recentrer l'identité allemande sur un patriotisme constitutionnel exclusivement défini par une adhésion à l'universalisme démocratique et a un peu servi ici de laboratoire idéologique. Autrement dit, l'objectif était de recentrer la mémoire allemande sur celle de l'holocauste pour en arriver, par effet de contraste, à la mise en place d'un patriotisme constitutionnel définissant l'appartenance à la société allemande par la seule adhésion aux valeurs universalistes contenues dans sa loi fondamentale. «*L'hypermnésie des crimes du nazisme*», selon la formule de Stéphane Courtois, permettant ainsi de toujours ramener dans une même trame l'histoire nationale, et plus encore l'histoire du nationalisme, celle d'un nationalisme débordant de ses limites, animé par une pulsion criminelle potentiellement génocidaire, l'exclusion devenant la catégorie fondamentale à partir de laquelle ressaisir l'histoire collective pour faire apparaître les victimes nécessaires à sa mise en accusation⁴⁶². Comme l'écrit Paul Gottfried lorsqu'il compare les mémoires honteuses des sociétés occidentales,

Just as the onus of Hitlerism is said to fall in specific way on Germans and Austrians equivalent historical burdens have been ascribed to other Western

contemporaine, surtout visible, apparemment, dans la défense de l'identité nationale et la lutte contre des mouvements migratoires dérégulés. Les camps auxquels les auteurs faisaient référence étaient évidemment ceux mis en place par l'Allemagne nazie pour exterminer les Juifs d'Europe. Olivier Le Cour Grandmaison, Gilles Lhuillier et Jérôme Valluy, *Le retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo*, Paris, Autrement, 2007.

⁴⁶¹ Jurgen Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1999. Sur la querelle des historiens, on consultera l'ouvrage collectif *Devant l'histoire*, Paris, Cerf, 1988. Pour une critique de la diabolisation de l'Allemagne par la nazification substantielle de son expérience historique, on consultera Alexander J. Groth, «*Demonizing the Germans : Goldhagen and Gellately on Nazism*», *Political Science Reviewer*, Fall 2003, Vol.32, no1, p.118-158.

⁴⁶² Stéphane Courtois, *Communisme et totalitarisme*, Paris, Tempus, 2009.

*peoples with equal solemnity. Not only are all Western Christians guilty of racism, sexism, homophobia and anti-Semitism but also individual Western nations are made to carry additional millstones*⁴⁶³.

Les crimes du nazisme ne lui seraient aucunement exclusifs mais seraient symptomatiques de l'allergie occidentale à la différence, le pluralisme identitaire ne surgissant finalement qu'à la manière d'une revanche des dominés rendue possible par une civilisation poussant le crime contre la différence jusqu'au suicide. On voit même de plus en plus d'intellectuels mobiliser la mémoire de l'antisémitisme dans la dénonciation de l'islamophobie qui l'aurait remplacée. Lorsque se pose dans l'espace public la question de l'exclusion, surtout lorsqu'elle concerne des populations issues de l'immigration, la référence au nazisme n'est jamais éloignée, surtout par ailleurs, lorsque vient le temps de désigner la politique proposée par les partis populistes, ou encore lorsque vient le temps de

⁴⁶³ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.94-95. On ajoutera que l'hypermnésie des crimes du nazisme a surtout pour fonction de relativiser ceux commis par le communisme, d'autant plus qu'on assiste au développement d'une historiographie qui revisite l'histoire du vingtième siècle pour sauver le communisme idéal du communisme historique, *L'âge des extrêmes*, de Éric Hobsbawm, étant probablement un ouvrage exemplaire en la matière. Eric J. Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998. Pour une critique très sévère de cet ouvrage et plus généralement, de la relecture néocommuniste du vingtième siècle, où l'Amérique et l'Union soviétique sont classés dans la même catégorie, celle des superpuissances qui se seraient divisé le monde, sans qu'on ne pose au même moment la question du régime politique, dans la mesure où le clivage est-ouest recouvrait aussi celui entre la tyrannie et la démocratie. À travers cette conceptualisation de la guerre froide et de ses protagonistes, Hobsbawm reconnaissait ainsi une forme particulièrement virulente d'antiaméricanisme. David Horowitz, *The Politics of Bad Faith. The Radical Assault on America's Future*, New York, Simon & Schuster, 2000, p.17-44. Denis Tillinac a aussi proposé une critique de cette hypermnésie stratégique du nazisme faite pour relativiser la criminalité du communisme. «Assez massivement et sur une longue durée, nos intellos ont idolâtré un régime dérivé de l'idéologie marxiste : stalinisme, maoïsme, trotskisme. Leur bien-être moral exige que l'on exempte de l'opprobre cette fascination pour le totalitarisme, en récusant la thèse d'Hannah Arendt selon laquelle, en gros, s'offrir à Lénine ou à Hitler procède du même délire rédempteur. Pour relativiser le mal communiste, ils ont érigé le nazisme en mal absolu, et inlassablement ils en usent pour néantiser l'adversaire à abattre, vivant ou mort. Sans s'aviser que dans "national-socialisme" il y a le mot "socialisme", bel et bien, comme il figure d'ailleurs dans feu le sigle URSS». Denis Tillinac, «Fantômes contre fantômes», Valeurs actuelles, 13 mai 2010. Pour une relecture du vingtième siècle qui cherche radicalement à inscrire le totalitarisme dans l'histoire du colonialisme et conséquemment, l'histoire du nazisme dans celle de l'expansion européenne et de sa stigmatisation criminelle de la différence, on consultera Domenico Losurdo, *Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*, Paris, Albin Michel, 2006.

dénoncer les politiques de la droite gouvernementale lorsqu'elle s'engage dans la mise en place d'une politique de l'identité nationale.

Cette mobilisation de la mémoire de la stigmatisation des juifs sous le nazisme était visible lors du débat de la fin de l'année 2009 sur «l'identité nationale» en France, organisé par Éric Besson, lorsque plusieurs intellectuels de grande renommée firent un rapprochement entre la politique française contemporaine et celle menée sous le III^e Reich.

Ce qui se passe en France depuis l'ouverture du débat sur l'identité nationale est insupportable. Ce qui se dessine, c'est la montée de l'ostracisme à l'encontre de toute population dont la religion, la couleur de peau, le langage ou la tenue vestimentaire, voire l'âge, sont susceptibles d'inquiéter les Français ou du moins une partie d'entre eux qui s'arrogent le monopole de l'identité nationale. [...] En raison même de l'idée que nous nous faisons de la dignité humaine, en raison du fait que la liberté religieuse et la liberté de conscience sont des droits humains fondamentaux, nous demandons que soit mis un terme à tout ce qui peut nourrir ou sembler justifier les dérives actuelles, à commencer par ce "diabolique" débat sur l'identité nationale qui ne sème que la division. Après l'étoile jaune, faudra-t-il un jour porter une étoile verte⁴⁶⁴?

Cette nazification implicite de l'adversaire à partir de la mobilisation d'une mémoire du III^e Reich montre bien, par ailleurs, comment la mémoire occupe ici une fonction d'intimidation idéologique qui délimite les contours du pensable dans la démocratie multiculturelle. Même en Israël, les nouveaux historiens ont ainsi contesté la guerre d'indépendance en créant un certain effet de miroir entre la destruction des juifs d'Europe et «l'expulsion» des populations arabes qu'elle a entraînée, en laissant entendre par là qu'à un génocide en aurait répondu un autre ne portant toutefois pas ce nom, histoire des vainqueurs oblige, l'histoire de l'État juif représentant la dernière manifestation d'un

⁴⁶⁴ Collectif, « Après l'étoile jaune, faudra-t-il un jour porter l'étoile verte », *Le Monde*, 22 décembre 2009.

colonialisme occidental conquérant au lendemain de la deuxième guerre mondiale⁴⁶⁵. L'essentiel est d'avoir les mêmes choses à se reprocher que les autres. Aux États-Unis, la mémoire de l'esclavage et de l'Amérique antérieure aux droits civiques est assimilée à la même histoire de l'exclusion de la différence qui aurait conduit au nazisme⁴⁶⁶. L'originalité de la situation américaine, selon Michael Lind, sera de transformer la communauté noire en équivalent moral pour l'Amérique du Nord de la communauté juive d'Europe, pour ensuite en faire l'étalon de mesure de toutes les situations discriminatoires que la société américaine aurait pu engendrer, chaque groupe culturel ou sexuel revendiquant finalement sa part de stigmates hérités du péché originel américain⁴⁶⁷. De manière plus générale, c'est toute l'histoire de l'expansion européenne qui est réécrite pour faire du racisme sa trame dominante, une entreprise théorisée de manière particulièrement radicale par Balibar et Wallerstein, dans la mesure où ils ont fait de l'État-nation une communauté politique institutionnalisée sur le fait même du racisme, dans la mesure où elle distinguerait entre un intérieur et un extérieur de la communauté politique, la distinction entre citoyens et

⁴⁶⁵ Sur la querelle de la mémoire en Israël et la tentative, par l'écriture de l'histoire, de sa dénationalisation, de son évident identitaire, on consultera l'excellent Ilan Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

⁴⁶⁶ Au moment du mois de l'histoire des Noirs en février 2009, Éric Holder, procureur général de l'administration Obama, invitait ainsi l'Amérique à revisiter l'histoire de ses relations interraciales en reconnaissant dans l'esclavage le péché originel de la nation américaine, qui devrait aujourd'hui l'amener à s'ouvrir à la diversité, pour éviter de commettre à nouveau un crime exclusionnaire. C'est en assimilant dans la conscience historique américaine le crime esclavagiste que l'Amérique apprendra véritablement la nécessité d'une société multiculturelle, susceptible d'inspirer les autres sociétés occidentales à réaménager leurs propres institutions pour s'ouvrir à leurs minorités. Éric Holder, «Attorney General Eric Holder at the Department of Justice African American History Month Program», discours prononcé le 18 février 2009, <http://www.justice.gov/ag/speeches/2009/ag-speech-090218.html>

⁴⁶⁷ Très critique de cette historiographie multiculturelle et victimaire, qui dans le contexte américain, repose sur un universalisme victimaire paradoxal qui fonctionne à la comparaison avec l'histoire de la communauté noire, désormais victime exemplaire à partir de laquelle penser la condition des autres groupes marginalisés, Michael Lind a ainsi critiqué «*the perversion of our political culture by victimology*» en affirmant qu'elle serait causée par «*this effort to deny uniqueness of the black experience with segregation, and to generalize it as a model for all struggles of value or interest, no matter how minor*». Michael Lind, *The Next American Revolution*, New York, The Free Press, 1995, p.351. On consultera plus généralement tout son chapitre consacré à la réécriture de l'histoire américaine : p.349-388.

étrangers en découlant entraînant nécessairement une criminalisation de la diversité culminant encore une fois, à les lire, dans la Shoah.

C'est la dynamique même de l'exclusion politique qui rend possible la distinction entre le citoyen et celui qui ne l'est pas et l'institution d'une communauté politique particulière, qui est remise en question par la réécriture culpabiliste de l'histoire occidentale sous le signe de ce que Finkelkraut appelle «la religion de l'humanité». Ce procès est aussi mené contre la civilisation occidentale dans son ensemble, principalement par un retour hypercritique sur la colonisation et le déploiement des empires européens. Le bilan de la colonisation s'écrirait avec la même encre que celui du communisme ou du nazisme - Marc Ferro, dans son *Livre noir de la colonisation*, l'a situé sur le même registre que le totalitarisme du vingtième siècle⁴⁶⁸. Francesco Fistetti, dans son ouvrage d'introduction aux *Théories du multiculturalisme*, a lui aussi soutenu que «le projet d'une postnation en mesure d'articuler des cultures et des identités différentes ne pourra devenir un objectif crédible qu'à condition de repenser le passé impérialiste des anciens empires européens», une affirmation qui laisse entendre que la nation se serait constitué dans le cadre de l'histoire de la colonisation, de l'expansion européenne, et que la décolonisation ne sera véritable que lorsqu'elle aura entraîné un réaménagement des rapports de pouvoir au sein des sociétés occidentales. La décolonisation des sociétés occidentales ne sera complétée qu'au moment où elles se seront culturellement et institutionnellement converties au multiculturalisme. Et comme l'a noté Dinesh D'Souza dans un ouvrage consacré à

⁴⁶⁸ Marc Ferro, «Le colonialisme, envers de la colonisation», dans Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p.9-38. C'est à partir d'une telle lecture de la colonisation qu'on a pu tenir la conférence de Durban, 1 et 2, en faisant de la configuration stato-nationale le résultat d'un colonialisme raciste qui exigerait aussi des réparations massives à l'endroit des peuples du tiers-monde. Francesco Fistetti, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2009, p.18. Pour une ressaisie de la question coloniale en Belgique, on consultera Florence Gillet, «Contrepoint. L'histoire coloniale en débat: examen d'une Belgique en repentir», *Mouvements*, 2007/3, n.51, p.70-77. Cette dernière, pour le dire simplement, aurait invalidé radicalement tout l'ordre politique occidental dans la mesure où c'est dans un système constitué autour de l'État-nation qu'elle aurait été possible.

l'évolution du racisme dans la société américaine, on en trouvera même, à partir de l'historiographie victimaire et de son paradigme clairement antioccidental, pour criminaliser la découverte de l'Amérique par les navigateurs et explorateurs européens, le plus célèbre d'entre eux, Christophe Colomb étant de plus en plus souvent présenté comme le premier des génocidaires occidentaux, Russel Means affirmant même que «*Colombus makes Hitler look like a juvenile delinquent*»⁴⁶⁹. En fait, la question de la découverte de l'Amérique, si elle est un peu défraîchie et qu'elle n'occupe plus les commémorations, est au cœur de l'imaginaire multiculturaliste, dans la mesure où elle serait l'acte génocidaire inaugural de l'impérialisme occidental. La mise en équivalence de la civilisation européenne et de l'Amérique précolombienne marque ainsi une relativisation du génie expansionniste occidental, qui est transformé en entreprise prédatrice dépourvue de toute légitimité. La concurrence des civilisations se déploie ainsi dans une nouvelle trame historique appelée à culminer dans la Shoah, les génocides s'accumulant dans une expérience meurtrière radicalisée d'un siècle à l'autre. C'est l'histoire même de l'expansion européenne, on pourrait dire, du déploiement de la civilisation occidentale, qui est désormais classée dans la catégorie des crimes contre l'humanité.

Ce survol un peu impressionniste des nombreuses querelles qui ont pu percer sur la mémoire depuis une vingtaine d'années n'a évidemment pas pour fonction d'approfondir chacune d'entre elles, mais de bien montrer en quoi elles se répondent chacune dans une dynamique de victimisation de la revendication politique usant du langage de l'histoire pour asseoir leur légitimité. On peut s'intéresser plus en détail au débat public français sur la repentance qui a occupé la deuxième moitié de la décennie 2000 pour s'en convaincre. Le débat public français autour de l'histoire a permis d'apercevoir depuis le début des années 2000 la portée de cette reconstruction de la mémoire occidentale autour des crimes

⁴⁶⁹ Cité dans Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, New York, The Free Press, 1995, p.347 (et plus généralement, sur la controverse entourant Colomb, p.347-352). Robert Royal, «1492 and Multiculturalism», *The Intercollegiate Review*, Spring 1992, p.3-10.

du nazisme, devenus à la fois révélateur de l'expérience historique occidentale et point de comparaison auquel ramener de manière assez générale les tensions interethniques ou intercommunautaires. L'histoire de l'histoire française est connue d'autant plus qu'elle est devenue un domaine où explorer ce que Pierre Nora a appelé les «lieux de mémoire». On le sait, par la magie politique du gaullisme, la France est sortie de la deuxième guerre mondiale du côté des vainqueurs, avec une mémoire hypertrophiée de la France libre et de la Résistance⁴⁷⁰. Évidemment, cette mémoire relevait du coup de génie politique : elle n'en correspondait pas moins à la disposition identitaire la plus naturelle qui soit dans une nation. Mais depuis une trentaine d'années, la mémoire glorieuse du relèvement national a cédé la place à une mémoire reconstruite dans l'intériorisation du mythe de «*l'idéologie française*», notamment forgé par Bernard-Henri Lévy, qui prétendait retrouver dans l'histoire française du vingtième siècle une profonde tentation fasciste, faite de nostalgie communautaire et de désir de pureté raciale⁴⁷¹. Alors que le général de Gaulle avait relevé la France du désastre avec un culte indéniable de la nation, dont il n'avait à aucun moment contesté le particularisme historique et identitaire⁴⁷², le nationalisme ordinaire sera de plus en plus associé à la mémoire exclusive de Vichy, l'accusation de pétainisme qualifiant désormais une proposition visant à reconnaître à l'identité française une densité historique

⁴⁷⁰ Sur la mémoire de France reconstruite par le gaullisme, on lira Régis Debray, *À demain de Gaulle*, Paris, Gallimard, 1996.

⁴⁷¹ Bernard-Henri Lévy, *L'idéologie française*, Paris, Grasset, 1981.

⁴⁷² Alain Peyrefitte a ainsi rapporté dans *C'était de Gaulle* cette définition de la France par le Général de Gaulle qui n'entre d'aucune manière, c'est le cas de le dire, dans les catégories idéologiques de l'antiracisme officiel. «*C'est très bien qu'il y ait des Français jaunes, des Français noirs, des Français bruns. Ils montrent que la France est ouverte à toutes les races et qu'elle a une vocation universelle. Mais à condition qu'ils restent une petite minorité. Sinon, la France ne serait plus la France. Nous sommes quand même avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine et de religion chrétienne. Qu'on ne se raconte pas d'histoire ! Les musulmans, vous êtes allés les voir ? Vous les avez regardés avec leurs turbans et leurs djellabas ? Vous voyez bien que ce ne sont pas des Français. Ceux qui prônent l'intégration ont une cervelle de colibri, même s'ils sont très savants. Essayez d'intégrer de l'huile et du vinaigre. Agitez la bouteille. Au bout d'un moment, ils se sépareront de nouveau. Les Arabes sont des Arabes, les Français sont des Français. Vous croyez que le corps français peut absorber dix millions de musulmans, qui demain seront vingt millions et après-demain quarante ? Si nous faisons l'intégration, si tous les Arabes et les Berbères d'Algérie étaient considérés comme Français, comment les empêcherez-vous de venir s'installer en métropole, alors que le niveau de vie y est tellement plus élevé ?*»

et culturelle ne se limitant pas à la sacralisation de l'universalisme républicain, de plus en plus redéfini dans la matrice de la diversité par la mouvance antiraciste. Mais si la mémoire de la deuxième guerre a déterminé les années 1980 et 1990, c'est plutôt celle de la colonisation qui s'est imposée depuis le début des années 2000 et cela d'autant plus que des mouvements sociaux issus de l'immigration, comme les Indigènes de la République, se sont réclamés de l'histoire coloniale pour fonder leurs attaques les plus virulentes contre la société française en la réinterprétant justement dans la matrice de l'antifascisme, comme si la colonisation préfigurait le nazisme et l'extermination des juifs d'Europe – Paul Yonnet a sévèrement parlé «*d'une gauche pour laquelle la colonisation est devenue une sorte de nuit absolue dont l'identité française devrait indélébilement porter la marque et payer les dettes*»⁴⁷³. Un des historiens associés à la construction de cette nouvelle mémoire pénitentielle, Olivier Le Cour GrandMaison a ainsi présenté l'aventure coloniale française, principalement en Algérie, comme une entreprise d'«extermination» qui anticiperait dans les méthodes et les pratiques de subordination le totalitarisme nazi et la solution finale⁴⁷⁴. C'est toute une historiographie de la «fracture coloniale» qui se déploiera pour ainsi dévoiler la dimension criminelle de l'histoire française. Les historiens à la tête de cette mouvance pratiquant le révisionnisme victimaire affirmant ainsi que

[l]'histoire coloniale et les mémoires qui socialement la construisent touchent la France dans sa propre identité collective, remettant en question les manières dont est représentée notre histoire nationale ; mais aussi, en partie, la mythologie de la supposée spécificité du «génie français», composé de valeurs révolutionnaires et de mission universelle, de droiture républicaine et de tolérance indifférenciée à l'Autre, de «mission civilisatrice» et de peur de la différence⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Paul Yonnet, *François Mitterand le Phénix*, Paris, De Fallois, 2003, p.54.

⁴⁷⁴ Olivier LeCour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*. Paris, Fayard, 2005.

⁴⁷⁵ Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire, «La fracture coloniale, une crise française» dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dir.) *La fracture coloniale*, Paris, La découverte, 2006, p.11.

La mission de l'historiographie victimaire à la française ne laisse pas vraiment de place au doute : elle doit affaiblir l'identité française, faire tomber ses mythes, déboulonner ses statues. On l'a vu avec la mise en scène d'un procès systématique contre Napoléon qui sera réduit à sa décision de restaurer l'esclavage, au point même où sous la pression d'une certaine historiographie militante, on ne tolérera plus les commémorations nationales célébrant ses victoires, notamment celle d'Austerlitz, Claude Ribbe, dans une stratégie rhétorique désormais bien connu, nazifiant l'empereur en le présentant comme un expérimentateur précoce de la solution finale. C'est dans ces mots que Ribbe résumait l'œuvre historique de Napoléon :

Cent quarante ans avant la Shoah, Napoléon a utilisé les gaz pour exterminer la population civile des Antilles. Il a livré vivants des milliers d'Antillais en pâture à des chiens. Napoléon a créé des camps de concentration en Corse et à l'île d'Elbe où son morts des milliers de Français d'Outre-mer⁴⁷⁶.

Il n'est évidemment pas nécessaire de s'attarder trop longtemps à l'exemple français pour comprendre la dynamique de nazification rétrospective de la mémoire à laquelle nous assistons d'autant plus qu'elle est reconnaissable dans toutes les sociétés occidentales, avec quelques variantes, cela va de soi.

2.5. L'ère des excuses ou la commémoration pénitentielle (ou l'enseignement de la pénitence)

Cette mauvaise mémoire doit être consacrée publiquement, cela va de soi. La gestion publique de la mémoire relève ainsi d'un dispositif commémoratif qui vise surtout à fonder la nécessité d'un déploiement de la diversité dans les institutions publiques, dans la

⁴⁷⁶ Claude Ribbe, *Le crime de Napoléon*, Paris, Éditions Privé, 2005. Sur la construction d'une mémoire politiquement mobilisable par les immigrés en provenance d'Afrique noire, on consultera Richard Senghor, «Le surgissement d'une «question noire» en France», *Esprit*, janvier 2006, p.5-19. Aussi, sur la question, Pap N'Diaye, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

mesure où celle-ci est appelée à déborder des marges identitaires et à reconfigurer la conscience collective. Ainsi, la mémoire est devenue un objet de politique publique dans la perspective d'une dénationalisation de la conscience historique, les gouvernements devant construire publiquement une mémoire «inclusive», susceptible d'assurer leur pleine visibilité historique aux groupes marginalisés. C'est ainsi que les mois consacrés aux minorités marginalisées se multiplient et que les musées sont invités à exposer une nouvelle vision de l'histoire, ayant pleinement intériorisé l'impératif diversitaire⁴⁷⁷. La mise en scène de la culpabilité occidentale est au programme. On trouve là sans doute l'explication la plus appropriée pour comprendre la multiplication des excuses en provenance des autorités publiques, qui croient nécessaires de racheter leurs crimes passés en s'amendant symboliquement au temps présent, ce qui implique plus souvent qu'autrement une pratique d'ingénierie identitaire sur la conscience collective pour transformer les représentations qui seraient encore blessantes pour des groupes qui les associent, souvent pour des raisons

⁴⁷⁷ Theodore Dalrymple a montré comment en Grande-Bretagne au début des années 2000, on a cherché à rendre le financement des musées conditionnel à leur capacité à attirer une clientèle provenant des minorités ethniques et culturelles. Évidemment, on prenait pour acquis qu'il serait pour cela nécessaire de transformer le contenu et la présentation des expositions pour les amener à participer à la reconstruction multiculturelle de l'imaginaire et de l'identité britannique. Theodore Dalrymple, «Multicultis Museums – Or Else», *City Journal*, été 2000. Sean Gabb a aussi montré comment la politique des musées britanniques suivait désormais un impératif multiculturel dans la présentation des expositions. Sean Gabb, *Cultural Revolution, Culture War : How Conservatives Lost England and How to Get it back*, London, The Hampden Press, 2007, p.9-11. Cette tendance s'est radicalisée quand Ken Livingstone, l'ex-maire de Londres, a cherché à déboulonner le statuaire impérial qui serait vexatoire pour les minorités issues des anciennes colonies. Andreas Whittam Smith, «But will they ever put up a statue of Ken Livingstone?», *The Independent*, 23 octobre 2000. <http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/andreas-whittam-smith/but-will-they-ever-put-up-a-statue-of-ken-livingstone-637803.html> . Cette multiculturalisation de l'univers muséal est aussi visible en France où Jacques Chirac a cherché à laisser comme héritage le musée du Quai Branly, voué à l'exposition et à la célébration des arts premiers, un musée qu'il présentait explicitement dans une perspective multiculturelle et qui avait pour destination de remplacer le Musée des arts populaires, qui faisait trop vieille France. Inversement, lorsque Nicolas Sarkozy a annoncé son intention de créer un Musée voué à l'histoire de France, il s'est fait reprocher par la communauté des historiens, surtout par sa frange progressiste, en fait, de privilégier une vision de l'histoire nationale qui reconduirait les privilèges de la France majoritaire. «Le musée d'histoire de France ou le retour de la menace fantôme», <http://www.bigblogger.org/bigblogger/index.php?post/2009/01/23/Le-Musee-de-lhistoire-de-France-ou-le-retour-de-la-menace-fantome> . Pour une critique substantielle du musée de l'histoire de France, explicitement motivée par un refus du nationalisme et de l'identité nationale, on consultera Anne-Marie Thiesse, «L'histoire de France en musée. Patrimoine collectif et stratégies politiques», *Raisons politiques*, no.37, février 2010, p.103-118.

fantasmées, à des épisodes historiques traumatiques. Comme l'écrit Yaël Tamir, avec une certaine satisfaction, il faut le reconnaître, «*la présente vague d'excuses [...] atteste de la mort d'un vieux paradigme politique et de la naissance d'un nouveau, celui de l'État multiculturel*»⁴⁷⁸. C'est ainsi au nom d'une mémoire multiculturelle que le gouvernement canadien a formulé des excuses, ces dernières années, à l'intention des groupes qui n'auraient pas disposé, à un certain moment de l'histoire, des pleins avantages de la citoyenneté⁴⁷⁹, et c'est dans une même logique que le Parti socialiste espagnol a invité l'Espagne à formuler des excuses envers les Morisques⁴⁸⁰. Le vocabulaire dominant est indéniablement celui de la culpabilité occidentale et les institutions les plus conservatrices en viennent à le reprendre, comme ce fut le cas du Vatican qui dans les dernières années du Pontificat de Jean-Paul II, a fait pénitence pour les crimes historiques dont se serait rendue coupable l'Église catholique⁴⁸¹. La multiplication de ce que l'historiographie française

⁴⁷⁸ Yael Tamir, «L'ère des excuses : l'émergence d'un nouveau paradigme politique», dans Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, 1999, 421.

⁴⁷⁹ Par exemple, à propos des «nations» autochtones, «Ottawa demande pardon», Radio-Canada, 11 juin 2008, <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/06/11/003-excuses-autochtones2.shtml?ref=rss> ; Ou encore, à propos des immigrants chinois, qui se sont fait imposer une taxe d'entrée au Canada et qui de 1923 à 1947, a fermé le pays à l'immigration chinoise. Le gouvernement canadien écrivait ainsi que «la taxe d'entrée était conforme à la loi de l'époque, comme l'ont reconnu les tribunaux canadiens. Cependant, le gouvernement du Canada reconnaît que la taxe d'entrée était fondée sur la race et contraire aux valeurs canadiennes d'aujourd'hui». «Le Premier ministre Harper offre des excuses aux Chinoises et aux Chinois», <http://www.pm.gc.ca/fra/media.asp?category=1&id=1219>, 22 juin 2006. Il ne s'agit évidemment pas d'endosser de telles pratiques historiquement regrettables mais de noter qu'elles ouvrent la porte à une radicalisation de l'expiation historique. Autrement dit, le gouvernement est appelé à multiplier les excuses envers tous les groupes qui ont été discriminés ou victimisés du point de vue du multiculturalisme canadien contemporain, désormais constitutionnalisés.

⁴⁸⁰ Au journaliste qui lui demandait le sens de telles excuses, le député Jose Antonia Perez Tapias, responsable de ce projet de déclaration, répondait : «Il s'agit de reconnaître que l'expulsion massive des Maures d'Espagne (environ 300.000) entre 1609, année du décret de Philippe III, et 1614 a été une grande injustice. Et reconnaître cette injustice reste toujours nécessaire quatre siècles après. En outre, les descendants de ces Morisques nous interpellent au sujet de la tragédie vécue par leurs ancêtres et attendent de nous, au moins, un geste de réconciliation. L'Espagne actuelle a un «devoir de mémoire» que nous menons maintenant envers ces gens comme nous l'avions fait envers les descendants des juifs sépharades expulsés d'Espagne en 1492». Djamel Belayachi, «Entretien avec José Antonio Perez Tapias : Devoir de mémoire : l'Espagne s'excuse pour l'expulsion des Morisques», Afrik.com, 12 décembre 2009, <http://www.afrik.com/article18217.html>.

⁴⁸¹ Michel de Jaeghere montre bien comment l'ouverture du chantier de la repentance sous le pontificat de Jean-Paul II a été instrumentalisée par ceux qu'on appelle les chrétiens de gauche et qui y ont trouvé une

nomme les «lois mémorielles» correspond à une nouvelle pratique de l'excuse et du repentir pour délivrer la société dominante de sa culpabilité historique, ce qui s'accompagne souvent de pratiques réparatrices au temps présent⁴⁸². Le devoir de mémoire qui a mobilisé une bonne partie de la réflexion historique depuis une vingtaine d'années n'a de sens qu'à la manière d'un procès perpétuellement renouvelé contre la nation qui doit s'amender contre tous ceux qui se découvrent un destin discriminé et qui réclament désormais des droits particuliers pour le corriger⁴⁸³. Ce dispositif commémoratif travaille à la construction publique d'une mémoire pénitentielle, l'histoire des noirs, celle de l'esclavage, celle de la femme, celle des homosexuels, celle de la colonisation ou celle de l'holocauste étant là pour institutionnaliser une pédagogie critique de la conscience historique. À travers la reprogrammation de la mémoire dans la matrice de l'égalitarisme identitaire, on cherche ainsi à transformer substantiellement l'identité collective pour faire naître un nouveau peuple, qui aura pleinement intériorisé l'idéal diversitaire. Le

caution pour justifier leur critique radicale formulée depuis longtemps contre l'Église, coupable elle aussi de repli identitaire et peu désireuse de traduire l'eschatologie chrétienne dans le langage de l'utopie socialiste. Michel de Jaeghere, *La repentance. Histoire d'une manipulation*, Paris, Éditions Renaissance catholique, 2006. On a vu aussi de nombreux hommes d'État associés à la gauche occidentale s'approprier cette conscience coupable du destin occidentale, parmi ceux là le président américain Bill Clinton qui a fait pénitence plus d'une fois à propos de l'histoire des croisades et cela surtout au lendemain du 11 septembre, en interprétant l'agression islamiste comme une riposte tardive aux excès des croisades, survenus 1000 ans plus tôt. «*Terror-the killing of noncombatants for economic, political, or religious reasons-has a very long history, as long as organized combat itself. . . . Those of us who come from various European lineages are not blameless. Indeed, in the first Crusade, when the Christian soldiers took Jerusalem, they first burned a synagogue with three hundred Jews in it, and proceeded to kill every woman and child who was Muslim on the Temple Mount. The contemporaneous descriptions of the event describe soldiers walking on the Temple Mount, a holy place to Christians, with blood running up to their knees. I can tell you that that story is still being told today in the Middle East, and we are still paying for it*». Cité dans Thomas F. Madden, «Clinton's Folly», *American Outlook*, Fall 2001. Pour une relecture des Croisades déprise de l'idéologie pénitentielle occidentale, on consultera Thomas F. Madden, «Crusaders and Historians», *First Things*, June/July 2005, p.26-31.

⁴⁸² Pour une défense des lois mémorielles, apparemment centrales dans la reconstruction multiculturelle d'une communauté politique trouvant par là à reconnaître la légitimité de la vision de l'histoire portée par ses différentes communautés, on consultera Sévane Gariban, «Pour une lecture juridique des quatre lois «mémorielles», *Esprit*, février 2006, p. 158-173. Patrick Weil s'est aussi porté à la défense de ces lois en leur reconnaissant pour vertu de désacraliser en profondeur le récit national tout en sacralisant parallèlement la nouvelle configuration sociale multiculturelle. Patrick Weil, *Liberté, Égalité, Discriminations, l'identité nationale au regard de l'histoire*, Paris, Grasset, 2008.

⁴⁸³ Emmanuel Katan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.

réaménagement symbolique de la conscience collective permet ainsi de forger une nouvelle mémoire de la diversité. L'histoire sert encore de matière identitaire première, mais cette fois pour construire une identité négative.

Il n'est pas surprenant, d'ailleurs, que l'enseignement de l'histoire soit devenu aussi déterminant dans la gestion publique de la mémoire et la reconstruction multiculturelle de l'identité collective⁴⁸⁴. L'enseignement d'une histoire remaniée, réécrite, repensée, dans la perspective de l'historiographie victimaire vise à remplacer une conscience historique par une autre, cette mutation devant se parachever par un retournement stratégique de la mémoire de la culpabilité par une mémoire de «l'ouverture à l'autre» marquant une césure à la fin des années 1960, qui correspondrait à une prise de conscience sans précédent amenant la société occidentale à se lancer dans une entreprise de reconstruction politique et sociale par son décentrement identitaire. On a vu ce retournement stratégique de la mauvaise conscience s'opérer de manière particulièrement radicale aux États-Unis, avec la querelle des National Standards, au début des années 1990 lorsque la gauche militante a entrepris une réécriture de l'histoire américaine, à la fois pour la dénationaliser et la désoccidentaliser, dans la mesure où il ne faudrait plus parler de la «nation américaine» mais des «peuples américains», et qu'il faudrait situer l'expérience historique américaine non plus dans la continuité de la civilisation occidentale, mais bien faire de cette dernière un élément parmi d'autres d'une identité composite appelée à se recomposer dans le multiculturalisme⁴⁸⁵. Cette controverse, particulièrement exemplaire de la radicalisation de

⁴⁸⁴ Gary B. Nash, Charlotte Crabtree et Ross E. Dunn, *History on Trial : Culture Wars and the Teaching of the Past*, New York, Knopf, 1997. Pour une critique de cet ouvrage qui proposait un bilan positif du projet des National Standards, on se tournera vers John Fonte, «Book Review of History on Trial : Culture Wars and the Teaching of the Past», *National Review*, 11 octobre 1997. Walter McDougall, «Whose History ? Whose Standards? », *Commentary*, May 1995, p.36-43 ; Walter A. McDougall, «What Johnny Still Won't Know About History», *Commentary*, July 1996, p.32-36 ; Lynne V. Cheney, «New History still Attack Our Heritage», *Wall Street Journal*, 2 mai 1996.

⁴⁸⁵ Comme l'a noté Michael Lind, «*in a multicultural society, while there might be an agreed-upon civic iconography, representing the ideals and institutions of the common government, there must be as many*

la *cultural war* à l'américaine, selon les mots de Walter McDougall, montrait bien comment la question de l'écriture de l'histoire avait une dimension transformative et visait à accoucher d'une conscience historique ayant pleinement intériorisé une nouvelle vision de la société américaine, de l'identité américaine. On cherchait ainsi à montrer comment l'histoire du pays, au-delà de l'esclavage, était marquée par une culpabilité fondamentale envers les minorités et les groupes marginaux et que tous les systèmes discriminatoires s'entrelaceraient dans un système exclusionnaire plus général, intégré, au service exclusif de l'homme blanc. Mais justement, il faudrait alors, en se déprenant de tout point fixe, raconter l'histoire comme une vaste entreprise d'émancipation des groupes refoulés et marginalisés, cette diversité sans point fixe radicalisant ainsi la promesse égalitaire formulée au moment de la naissance des États-Unis en définissant exclusivement ce pays à la manière d'un laboratoire où se déploierait une forme d'égalitarisme différencié. Lynne Cheney montrait aussi comment la réécriture de l'histoire américaine avait pour vocation de la transformer en pédagogie progressiste pour les temps présents, les jeunes générations trouvant apparemment dans le texte constitutionnel américain les moyens nécessaires pour contester le système exclusionnaire et discriminatoire à partir duquel se serait constitué la citoyenneté américaine. L'histoire ne serait valable qu'à la manière d'une pédagogie pour l'avenir, le passé étant filtré à partir d'un présentisme intransigeant criminalisant les formes sociales et culturelles traditionnelles qui ne seraient pas compatibles avec les nouvelles exigences de l'émancipation⁴⁸⁶. Ainsi, la mémoire de la culpabilité occidentale se renverse

national stories and as many high cultures as there are official racial nationalities». Michael Lind, *The Next American Revolution*, New York, Free Press, 1995, p.357.

⁴⁸⁶ Une telle description était d'ailleurs visible dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, mise en place par le gouvernement québécois au moment de la crise des accommodements raisonnables de 2006, alors qu'on cherchait à présenter l'origine de la sensibilité généralisée à la différence culturelle dans les sociétés occidentales. Le rapport Bouchard-Taylor est devenu, de l'avis d'un de ses deux coauteurs, un modèle de réflexion institutionnelle dans les milieux multiculturalistes occidentaux. «*Il est bon de se demander d'où vient cette idée générale d'harmonisation. [...] Jusqu'à récemment, [la question de la gestion de la diversité] était le plus souvent résolue de façon autoritaire : une culture, plus puissante, tentait ou bien de dominer les autres en les marginalisant, ou bien de les supprimer en les assimilant. [...] Depuis quelques décennies cependant, en Occident surtout, les mentalités et le droit ont changé tandis que les nations démocratiques,*

dans une mémoire de l'émancipation qui vient consacrer l'avènement d'une nouvelle société, à laquelle elle fournit son récit fondateur, dans la mesure où les nouvelles générations se reconnaîtront justement dans une histoire dont la trame, le fil conducteur, serait celui d'une grande entreprise d'émancipation à poursuivre par rapport à la grande noirceur occidentale.

2.6. Devoir de mémoire, devoir de pénitence, devoir de refondation

L'historiographie victimaire travaille à invalider un ordre social dont elle criminalise systématiquement la genèse. Elle est devenue consubstantielle au progressisme contemporain. Pascal Bruckner a même cru reconnaître dans la manie pénitentielle

[...] un code commun à toute l'intelligentsia de gauche depuis la guerre, exactement comme la haine du bourgeois a été en Europe depuis 1917 un véritable passeport intellectuel, aucun article ne pouvant se justifier sans une invocation rituelle au prolétariat messianique et un dégoût affiché pour les possédants⁴⁸⁷.

Ce propos est confirmé par Bernard-Henri Lévy, selon qui :

Être de gauche, dans la France de ce début du XXIème siècle, considérer que cette affaire de droite et de gauche ne s'est pas vidée de sens, c'est ne céder ni sur Vichy,

comme nous l'avons déjà signalé, sont devenues beaucoup plus respectueuses de la diversité. Le mode de gestion du vivre-ensemble qui prend forme désormais est fondé sur un idéal général d'harmonisation interculturelle. En premier lieu, cette nouvelle orientation, pour l'essentiel, fait la promotion du pluralisme, ce qui permet à tout individu ou groupe de s'épanouir selon ses choix et ses caractéristiques tout en participant à la dynamique des échanges interculturels. En deuxième lieu, elle vise aussi la pleine intégration de tous les individus (ou du moins ceux qui le souhaitent) à la vie collective. Cette évolution internationale, qui instaure un peu partout le respect de la diversité, engendre une responsabilité pour toutes les instances d'une société : le gouvernement et les institutions publiques, les entreprises, les Églises, les associations volontaires, et le reste. Cette nouvelle vision ou sensibilité fonde le principe des pratiques d'harmonisation. On constate qu'elle a fait son chemin progressivement parmi les élites intellectuelles et politiques ainsi que chez les militants qui ont animé les grands mouvements sociaux de l'Occident. Selon des modalités et des rythmes divers, parsemés d'à-coups, elle pénètre maintenant les cultures nationales».

⁴⁸⁷ Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, Paris, Grasset, 2006

ni sur les crimes du colonialisme, ni sur Mai 68, ni sur, naturellement, l'héritage du dreyfussisme»⁴⁸⁸.

C'est parce qu'elle est gardienne d'un paradoxal patrimoine de mauvais souvenirs que la gauche postmarxiste se donne le droit d'en appeler à une transformation aussi radicale de la société contemporaine. Cette disposition hypercritique entraînerait nécessairement ce qu'Alain Finkielkraut a nommé une «ingratitude» générant par effet de contraste une revalorisation de l'utopisme comme formule de transformation radicale de la communauté politique⁴⁸⁹. Selon la formule polémique de Paul-François Paoli, «*le chantage des partisans de la réparation historique peut se résumer ainsi : si vous n'acquiescez pas à notre vision de l'histoire, c'est que vous êtes du parti des bourreaux contre les victimes, dont nous sommes les représentants patentés*»⁴⁹⁰. Comme l'écrit encore une fois Bruckner, «*le devoir de pénitence est une machine de guerre qui remplit plusieurs fonctions : il censure, il rassure, il distingue*»⁴⁹¹. Machine de guerre : la formule est aussi provocante qu'exacte tant la manie du repentir participe au dispositif idéologique de la gauche postmarxiste et Paul Gottfried en arrive à la même conclusion en remarquant que «*by harping on the real or imagined evils of the past, proponents of state-controlled socialization appeal to the guilty conscience of the listeners*»⁴⁹². Ce renversement hypercritique de la conscience historique développe une culture revanchiste chez ceux que Paul-François Paoli nomme les «*fanatiques de la dette historique*» qui voudraient transférer dans la colonne des passifs toute l'expérience historique occidentale⁴⁹³. Ce n'est pas sans raison, d'ailleurs, qu'à

⁴⁸⁸ Bernard-Henri Lévy, *Ce grand cadavre à la renverse*, Paris, Grasset, 2007, p.64

⁴⁸⁹ Alain Finkielkraut, *L'ingratitude*, Montréal, Québec-Amérique, 1999.

⁴⁹⁰ Paul-François Paoli, *Nous ne sommes pas coupables*, Paris, La table ronde, 2006, p.45

⁴⁹¹ Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2006, p.15

⁴⁹² Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.73.

⁴⁹³ Paul-François Paoli, *Nous ne sommes pas coupables*, Paris, La table ronde, 2006, p.50-51. D'autres comme Elizabeth Levy, s'exaspèrent de «*la bigoterie mémorielle qui prétend imposer à chacun une lecture unique, moralisante – et forcément sombre – du passé national*», faisant en sorte que chaque «*groupe minoritaire peut donc exiger non seulement de contrôler sa propre histoire, mais d'être protégé contre la critique*» favorisant

droite, on se braque contre la culture de la repentance, dont on devine les conséquences sociales, qui relèvent de la désarticulation identitaire et politique, chaque groupe «culturel» prétextant de son mauvais sort pour se soustraire à la souveraineté nationale et pour se désaffilier de la collectivité. La mauvaise conscience vient justifier un écartèlement de la société entre groupes concurrents, même ennemis, tout en invalidant les institutions politiques et sociales hier encore gardiennes de l'existence collective. Comme l'a écrit le sociologue conservateur Paul Hollander, qui a souvent critiqué le militantisme victimaire de la sociologie progressiste, «*the proliferation of victim groups in sociological studies and teaching has been stimulated by the intent to indict American society as a whole: the more victims the more deeply flawed social order*»⁴⁹⁴. John Fonte a lui aussi montré comment l'historiographie victimaire, en construisant la représentation d'une société occidentale multipliant les systèmes discriminatoires, la disqualifiait radicalement du point de vue de la légitimité démocratique.

When elites routinely speak about "the patriarchy," and "institutional" racism and sexism, and declare that minorities and women in Western democracies constitute "the oppressed," they are stripping the liberal democratic regime of its legitimacy. If the liberal regimes in Britain and America are "patriarchies" that "oppress" people, they are by definition illegitimate. People are, of course, sometimes unfairly

les «*ardeurs pénalophiles*» de nouveaux inquisiteurs mémoriels. Elizabeth Lévy, «Contre la tyrannie mémorielle», *Le Point*, 9 février 2006, p.78.

⁴⁹⁴ Paul Hollander, *Discontents. Postmodern and Postcommunist*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, p.151. Le commentaire est d'autant plus perspicace que Hollander a bien montré dans ses travaux comment la conjugaison de l'historiographie et de la sociologie victimaires reposait en fait sur la vieille négation socialiste de la liberté individuelle et la collectivisation des problèmes entraînés dans une société où la liberté des acteurs sociaux génère nécessairement un ordre social imparfait. Selon Hollander, le travail de la gauche postmarxiste et postcommuniste serait justement consacré à une disqualification radicale de la société américaine, et par extension, de la société occidentale, la «*désindividualisation*» systématique des problèmes sociaux permettant ainsi de constituer un tribunal sociologique permanent contre une société qui multiplierait les pathologies les plus dommageables, et qui s'expliqueraient la plupart du temps par un déficit d'égalité sociale. Hollander écrivait aussi : «*Multiculturalism, postmodernism, cold war revisionism, anti-anti-communism, nostalgia for the 1960s, dwelling on the historical deeds of the United States – each and every one of these trends or schools of thought convey in some fashion that this is an unjust, evil and irrational society, and that Western ideas and institutions that shaped it are correspondingly oppressive or outright evil*» (p.XXIX).

*discriminated against in liberal democracies, but this does not constitute systemic "oppression." "Discrimination" implies that there are remedies available under the rule of law; a "patriarchy" that "oppresses" people suggests that the system itself is illegitimate. The former is the rhetoric of reform, the later is the language of delegitimization that justifies the deconstruction of the old liberal order and the creation of a new regime*⁴⁹⁵.

Et Theodore Dalrymple souligne avec raison que «*a belief that one's history contains nothing good or worthwhile leads either to utopian dreams of a new beginning, or a failure to resist those utopian dreams : in other words to fanaticism or apathy*»⁴⁹⁶. La «guerre contre le passé» a ainsi été prise à parti en tant qu'elle représenterait selon Walter McDougall «*the latest battle of the culture war*»⁴⁹⁷ - Lynne V. Cheney a plutôt parlé d'une «*attaque contre l'héritage américain*»⁴⁹⁸. Dans son retour critique sur la pensée 68, Daniel Mahoney a bien saisi la mécanique de cette criminalisation du passé, de la mémoire, de l'histoire : «*that past is suspect precisely because it recognized the importance of other values than «the rights of man» and exhibited a now unacceptable toleration of wars, colonialism, social paternalism, and religious authoritarianism*»⁴⁹⁹. Paul Yonnet notait d'ailleurs avec beaucoup de perspicacité que l'antiracisme avait principalement pour «*travail historique de déconstruire l'idée de continuité nationale*» autour «*de la double idée des fautes inexpiables de l'identité française, et de la régénération nécessaire de la société par l'Autre immigré*», l'objectif étant à terme que «*l'identité nationale française se*

⁴⁹⁵ John Fonte, «Will Liberal Democracy Survive?», 9 juillet 1999, texte repris sur le site de l'auteur à l'adresse http://www.hudson.org/index.cfm?fuseaction=publication_details&id=340. D'ailleurs, les premiers à avoir reconnu ce travail d'inversion de la conscience historique l'ont assimilé sans surprise à une tentative de «démoralisation» des sociétés libérales occidentales, qui viserait à leur inculquer un sentiment de culpabilité susceptible d'affaiblir leur système immunitaire, on pourrait dire aussi, leur capacité de défendre sans mauvaise conscience leur particularisme historique.

⁴⁹⁶ Theodore Dalrymple, *The New Vichy Syndrome. Why Europeans Intellectuals Surrender to Barbarism*, San Francisco, Encounters Books, 2010, XI.

⁴⁹⁷ Walter McDougall, «Whose History ? Whose Standards?», *Commentary*, Mai 1995, p.36

⁴⁹⁸ Lynne V. Cheney, «New History Standards Still Attack Our Heritage», *Wall Street Journal*, 2 mai 1996.

⁴⁹⁹ Daniel J. Mahoney, «1968 and the meaning of democracy», *The Intercollegiate Review*, Volume 43, Number 2, Fall 2008, p.12

dissolve dans l'universalisme pluriethnique»⁵⁰⁰. La disqualification du passé en tant que matière historique fondatrice des sociétés occidentales vient ainsi légitimer, encore une fois, leur remise à zéro sur le plan institutionnel et la légitimité d'une politique pensée dans la matrice de l'utopie.

Ainsi, la mauvaise conscience occidentale est le récit fondateur de la société multiculturelle, comme le reconnaît Patrick Weil⁵⁰¹. Les grands philosophes et théoriciens du multiculturalisme comme Tariq Modood, James Tully, Jean-Marc Ferry ou Iris Marion Young ont reconnu la valeur exemplaire de l'historiographie victimaire dans leur travail de transformation de la légitimité démocratique, et cela d'autant plus qu'ils entendent radicaliser le contractualisme fondateur de la philosophie politique moderne pour définir dans la pure transparence égalitaire les rapports sociaux entre les groupes formant une société. Tariq Modood, un des principaux théoriciens du multiculturalisme britannique, a résumé en se l'appropriant la conception pénitentielle de l'histoire occidentale :

*Jews were slaughtered by Christians and their secular descendants and protected by Muslims. The Jews remember Muslim Spain as a Golden Age. Islam, indeed, then was a civilization, a superpower and a genuine geopolitical rival to the West (...) Indeed, the classical learning from Athens and Rome, which was lost to Christendom, was preserved by the Arabs and came to western Europe- like the institution of university – from Muslims. That Europe came to define its civilization as a renaissance of Greece and Rome and excised the Arab contribution to its foundations and well-being is an example of racist myth-making that has much relevance today*⁵⁰².

⁵⁰⁰ Paul Yonnet, *François Mitterand, le Phénix*, Paris, De Fallois, 2003, p.62-63.

⁵⁰¹ Patrick Weil a ainsi dit des lois mémorielles françaises qu'elles avaient pour fonction de sacraliser une lecture de l'histoire fondatrice des droits fondamentaux en contexte de diversité Patrick Weil écrivait ainsi que «l'inscription des lois Gayssot et Taubira dans une généalogie d'interventions historiques particulières signe [...] une évolution des priorités nationales. L'unité des Français autour du régime républicain avait valu dans le passé une intervention extraordinaire du politique. La protection des droits fondamentaux de l'homme et un respect concret de l'égalité entre les citoyens sont devenus les priorités de la République». Patrick Weil, *Liberté, égalité, discriminations*, Paris, Grasset, 2008.

⁵⁰² Tariq Modood, «Muslims in the West: A Positive Asset», *The Observer* 30 septembre 2001.

James Tully a ainsi écrit, dans sa défense d'un constitutionnalisme de la diversité, qu'il «n'y a plus une histoire nationale unique qui donne à l'association son unité, mais une diversité d'histoires qui s'entrecroisent, font l'objet de contestation, et par l'intermédiaire desquelles les citoyens participent et s'identifient à l'association»⁵⁰³. Le philosophe Jean-Marc Ferry, associé à l'école habermassienne, dont il est un des représentants francophones les plus éminents, a aussi résumé, en se l'appropriant évidemment, la conscience historique telle que reconfigurée par l'idéologie pénitentielle :

Nous avons collectivement beaucoup à nous faire pardonner. Au-delà, nous devons nous remémorer sur un mode critique ce que nous avons infligé de violence et d'humiliations à des peuples entiers de tous les continents, afin de faire triompher notre propre version de l'humanité ou de la civilisation. Même lorsqu'ils ont été anéantis et semblent à jamais disparus, ces peuples victimes se maintiennent dans la mémoire vivante de leurs héritiers partiels, c'est-à-dire de ceux qui, aujourd'hui, se savent tenir à la fois des vaincus et des vainqueurs, parce que, par exemple, ils descendent autant des Indiens que des Européens. Les peuples humiliés, largement majoritaires aujourd'hui sur la planète, attendent d'abord que nous reconnaissons ce qu'ils ont subi jadis, à l'époque où nous n'écoutes pas les cris de la souffrance et du désespoir. Ils résonnent aujourd'hui comme des appels à la justice. Une telle reconnaissance implique notre responsabilité à l'égard du passé. Elle semble un préalable à toute réelle communication future⁵⁰⁴.

Iris Mario Young, la théoricienne de la «démocratie inclusiviste», a quant à elle reconnu dans l'historiographie postcoloniale à l'américaine la vertu de relativiser l'identité nationale et de l'ouvrir à une diversité de récits fondateurs, nécessaires à son décentrement historique et épistémologique. Young faisait notamment référence à la controverse sur les origines du fédéralisme américain dans la confédération iroquoise.

⁵⁰³ James Tully, *Une étrange multiplicité*, Sillery, Presses de l'Université Laval, 1999, p.179.

⁵⁰⁴ Jean-Marc Ferry, cité dans Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 2002

Most of the scholarly and journalistic reaction to work of Grinde and Johansen focuses on the truth or falsity of the Iroquois influence thesis. [...] «Even if evidence does not support the claim that the Iroquois Federation directly and in specifics influenced the evolution of American government, the question of a relationship between the Iroquois government and the United States government remains important for the way it hybridizes the idea of democracy»⁵⁰⁵.

Autrement dit, vraie ou fausse, la thèse de l'influence iroquoise sur la formation du fédéralisme américain aurait la vertu d'ouvrir le chantier d'une rénovation postnationale et postcoloniale de la démocratie. Mais comme l'a reconnu Young,

[t]his institutional condition [l'avènement d'une démocratie post-souveraine] presupposes the interpretive aspect of the postcolonial projet]. Development of the institutional imagination and commitment to confront the colonial legacy depends partly on rereading the history of modernity, democracy, and the building of nation-states from the point of view of the colonized peoples considered as actors not merely as those acted upon»⁵⁰⁶.

Ce qu'on comprend ici, d'un auteur à l'autre, c'est l'importance du travail de réinterprétation historique pour extraire la légitimité démocratique et pour confier son élaboration et sa production institutionnelle à l'expertise idéologique du multiculturalisme global.

Comme le souligne dans le cadre français Daniel Lefeuvre «[l'entreprise] alimente une campagne de dénigrement de la France et des Français eux-mêmes. En accusant son passé, c'est la République, ses valeurs et ses institutions que l'on cherche à atteindre, dans le but, avoué ou non, d'en saper les fondements»⁵⁰⁷. Pierre Nora, au moment de l'émergence de la question postcoloniale dans le débat public français, s'en est ainsi pris sévèrement à «la rétroactivité sans limites et la victimisation généralisée du passé», qu'il

⁵⁰⁵ Iris Marion Young, *Global Challenges*, Cambridge, Polity Press, 2007, p.23. Plus généralement, p.15-38.

⁵⁰⁶ Iris Marion Young, *Global Challenges*, Cambridge, Polity Press, 2007, p.16.

⁵⁰⁷ Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006. p.15.

présentait comme une double dérive entraînant une «*disqualification radicale de la France*» entretenue et relayée par «*l'école publique [qui] qui s'est engouffrée dans la brèche avec d'autant plus d'ardeur qu'à la faveur du multiculturalisme elle a trouvé dans cette repentance et ce masochisme national une nouvelle mission*»⁵⁰⁸. On l'a vu aussi en Israël où le post-sionisme, une variété locale de post-nationalisme, qui plaidait pour un évidement de son substrat identitaire – Israël ne devait plus être un État juif mais l'État de tous ses citoyens - reposait sur le travail des nouveaux historiens qui s'étaient mobilisés pour disqualifier ses assises historiques, principalement celles liées à la guerre d'indépendance. La mémoire juive d'Israël devrait être remplacée par une mémoire de la démocratie israélienne et selon la formule de Shimon Perez, la nation juive céder sa place à la nation israélienne⁵⁰⁹. Yoram Hazony, dans le contexte du débat sur la nouvelle histoire israélienne, y a reconnu aussi une tentative de dénationalisation, l'État juif devant se refonder comme l'État de tous ses citoyens, forme de multiculturalisme aux couleurs locales passant encore une fois par le désinvestissement existentiel de la communauté politique⁵¹⁰. Mais c'est dans le rapport Parekh qu'on retrouve la théorisation la plus explicite de la fonction d'une mémoire remaniée dans le postcolonialisme⁵¹¹, la révision hypercritique de la mémoire dégageant l'alternative devant laquelle seraient placées les sociétés occidentales, appelées à choisir entre «*l'inclusion et l'exclusion*».

The alternatives at the crossroads may be summarised as static/dynamic; intolerant/cosmopolitan; fearfull/generous; insular /internationalist ; authoritarian/ democratic ; introspective/ outward-looking ; punitive /inclusive ; myopic/ far sighted. It is the second term on each of these pairs that evokes the kind of Britain

⁵⁰⁸ Pierre Nora, «Malaise dans l'identité historique», *Le Débat*, n° 141, septembre-octobre 2006, p. 49, 52.

⁵⁰⁹ Yoram Hazony, *L'État juif. Sionisme, postsionisme et destins d'Israël*, Paris, Éditions de l'éclat, 2007.

⁵¹⁰ Yoram Hazony, *L'État juif. Sionisme, postsionisme et destins d'Israël*, Paris, Éditions de l'éclat, 2007.

⁵¹¹ «*Many reforms are needed to convert multicultural drift into a concerted drive toward a Britain with a broad framework of common belonging – one in which all citizens are treated with rigorous and uncompromising equality and social justice, but in which cultural diversity is cherished and celebrated. One prerequisite is to examine Britain's understanding of itself*». *The Parekh Report. The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, 2002, p.14-15.

we propose in this report. The forging and nurturing of such a society involves, at the outset, reinterpreting the past.

Nous serions, selon la formule abusivement utilisée, à un tournant de l'histoire et l'historiographie pénitentielle permettrait justement d'en saisir la signification et la portée, en montrant bien le contraste avec la société d'hier et celle de demain. «*Will [Britain] try to turn the clock back, digging in, defending old values and ancient hierarchies, relying on a narrow English-dominated, backward-looking definition of itself ? Or will it seize the opportunity to create a more flexible, inclusive, cosmopolitan image of itself ?*»⁵¹². À son point d'aboutissement, l'historiographie pénitentielle liquide ce qui pouvait rester de sa légitimité historique à la communauté politique et la transforme en grand laboratoire où tester une utopie refondatrice, celle de la diversité. L'historiographie victimaire vide de toute substance la légitimité démocratique occidentale. C'est la conséquence d'une mémoire inversée : l'expérience historique ne se présente plus d'aucune manière comme un héritage à perpétuer mais comme un héritage à liquider et Paul-François Paoli a justement remarqué l'«*aversion de la gauche radicale pour toute légitimité qui prétendait se fonder sur une histoire qui ne soit pas révolutionnaire*»⁵¹³. L'idéal démocratique doit s'affranchir radicalement des formes auxquelles on l'a historiquement associé. La communauté politique est vidée de son histoire et mise à plat puis soumise à l'ingénierie identitaire pratiquée par ceux qui travaillent à renouveler l'utopisme égalitaire. La société doit s'extraire de son expérience historique. Alain Renaut constate ainsi que «*la conscience démocratique serait à même, par une sorte de réflexe ou de sursaut salutaire, d'inverser certaines tendances lourdes du passé*»⁵¹⁴.

⁵¹² *The Parekh Report. The Future of Multi-Ethnic Britain, Profile Books, 2002, p.14-15.*

⁵¹³ Paul François Paoli, *La France sans identité*, Paris, Éditions Autrement, 2008, p.139.

⁵¹⁴ Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion, 2009, p.19.

2.7. La mémoire fondatrice du lien politique

Ainsi, on comprend que la gauche multiculturelle entend faire société en construisant ou en réactivant, selon le point de vue, la mémoire des humiliations subies par les victimes de la société occidentale. Il s'agit d'assurer les assises symboliques du nouveau régime qui se met en place. Elle confirme toutefois par là une thèse forte de la sociologie politique : le caractère fondateur du récit historique dans la fondation et la composition de la communauté politique. De ce point de vue, on peut croire que la gauche multiculturelle, en s'engageant dans ce qu'on a appelé les guerres de mémoire, a reconnu l'importance vitale de l'interprétation historique dans la production du lien politique. Dans le chapitre suivant, nous verrons comment la même matrice philosophique héritée de la nouvelle gauche a été reportée dans la théorie sociologique, et plus exactement, dans la théorie antidiscriminatoire, qui vient poursuivre la construction politique de la société multiculturelle.

CHAPITRE III

L'IDÉAL ANTIDISCRIMINATOIRE ET LA POLITIQUE THÉRAPEUTIQUE : LES NOUVEAUX HORIZONS DE LA POLITIQUE DÉMOCRATIQUE

Nous venons de le voir : l'intériorisation de la critique radicale par la conscience historique des sociétés occidentales les a favorablement disposées envers une reconstruction intégrale de la citoyenneté pour s'ouvrir à la diversité qui a pris forme dans la matrice victimaire. La disqualification radicale de l'expérience historique justifie donc une réanimation de l'imaginaire utopique dans la construction de la cité. Elle redonne vie à la philosophie de l'émancipation à travers la matrice diversitaire. La politique démocratique contemporaine appréhende donc le fait de la diversité à travers le paradigme victimaire. C'est en tant qu'elle s'est constituée dans le rapport majoritaire/minoritaire et conséquemment, dans le rapport dominant/dominé que l'identité/différence se constitue comme catégorie politique⁵¹⁵. La diversité surgit ainsi dans un climat de «guerre civile» - John O'Sullivan parle conséquemment d'une «low intensity civil war», la lutte politique devenant un jeu à somme nulle où les gains des groupes marginalisés se paieraient nécessairement d'une réduction de pouvoir du groupe dominant. Cette «guerre civile» est notamment visible dans le vocabulaire mobilisé par les promoteurs de la diversité, qui en appellent à faire un usage décomplexé de la contrainte politique pour la mettre en valeur.

Encore une fois, nous partons de l'actualité politique des dernières années, selon le conseil de Pierre Rosanvallon, qui nous invite à retracer une question de l'actualité jusqu'à son origine philosophique. La question de la lutte à la discrimination est arrivée dans la

⁵¹⁵ Et ce n'est certainement pas sans raison que Rainer Knopff et Tom Flanagan ont parlé d'une «new war on discrimination», dans la mesure où la société doit être transformée intégralement, à la fois dans ses représentations et ses processus de représentation. Rainer Knopff, *Human Rights & Social Technology*, Ottawa, Carleton University Press, 1989.

politique française dans la deuxième moitié des années 2000. Elle est en cela très intéressante parce qu'elle apparaît ici dans son expression la plus contemporaine, sans le lourd antécédent idéologique et historique qui peut la caractériser aux États-Unis. La France a donc amorcé sa conversion au paradigme de la diversité. Longtemps associé principalement à la gauche antiraciste, principalement à une mouvance comme SOS Racisme, la question de la discrimination a peu à peu progressé dans le débat public, sous l'influence conjuguée du discours médiatique, d'un virage progressif du Parti socialiste français vers le multiculturalisme et de l'activisme des institutions européennes qui ont fourni un cadre légal pour promouvoir un agenda antidiscriminatoire. Ceci expliquant cela, et dans un mouvement idéologique dont on commence à avoir l'habitude et sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre, la droite s'est peu à peu réapproprié le langage et l'imaginaire de la diversité et de la lutte à la discrimination⁵¹⁶. Il faudrait même convertir de force la société à la diversité. La sacralisation de la diversité implique évidemment un nécessaire travail politique pour assurer sa mise en forme, son institutionnalisation, et il faudra pour cela démanteler les institutions et déconstruire les pratiques sociales qui limitaient jusqu'à présent son expression. Il fallait restaurer le mythe abimé de la République en la définissant non plus dans le creuset de la culture nationale mais en l'ouvrant à la diversité des appartenances et des identités – on voit d'ailleurs ce glissement de la référence républicaine justifier le passage de l'assimilation à l'intégration, la première ayant désormais l'allure d'un rouleau compresseur alors que la seconde, on reconnaîtra aisément le jargon, permettrait au vivre-ensemble d'accueillir pleinement la diversité. La multiplication des enquêtes s'est doublée d'une ouverture à la discrimination positive, Nicolas Sarkozy envisageant même un temps l'inscription de la diversité dans le préambule de la constitution de la Ve République. Pour un exemple de cette volonté de reconstruction du républicanisme français dans la matrice diversitaire, on consultera Alain Renaut, Yazid

⁵¹⁶ Judith Waintraub, «La majorité passe à la vitesse supérieure pour la diversité», Le Figaro, 6 mars 2009.

Sabeg, dans un entretien au magazine Jeune Afrique, précisait ainsi sa pensée à un journaliste qui lui demandait si

La France a-t-elle vraiment un problème avec sa diversité ? Elle ne sait pas gérer sa diversité et n'arrive pas à se concevoir comme diverse. Elle vit comme une agression tout ce qui contredit l'image qu'elle a d'elle-même. La question de l'évolution de son peuplement est rarement évoquée. Les figures du Noir et de l'Arabe restent marquées par l'Histoire. Dans l'imaginaire collectif, ces populations continuent d'apparaître comme des colonisés. Or on a aujourd'hui les populations sans les colonies⁵¹⁷!

Il faudrait conséquemment réécrire l'histoire de France en dévoilant ses zones d'ombres pour fournir à la République post- raciale et multiculturelle un imaginaire conséquent, délesté de toute pesanteur nationaliste, un programme qu'ils seront nombreux à assimiler à une décolonisation intérieure de la France, une formule revendiquée comme telle par les Indigènes de la République, un groupe classé à l'extrême-gauche, particulièrement militant, et associant les «déboires» des populations immigrées à la reproduction d'un système colonial discriminatoire dans la France métropolitaine même⁵¹⁸.

Généralisons un peu ces réflexions, tirons en une réflexion sociologique nécessaire à la compréhension de la société diversitaire. Car c'est bien évidemment par rapport à la question de la diversité que l'idéal démocratique doit s'expérimenter de nouvelle manière, d'autant plus que la diversité qui prend forme, nous l'avons dit, est d'ailleurs la figure renouvelée du sujet politique révolutionnaire à gauche. L'historiographie victimaire accuse la société occidentale contemporaine d'avoir falsifié l'idéal démocratique. Il s'agira donc,

⁵¹⁷ Yazid Sabeg : «Non, l'islam n'est pas un frein à l'intégration», Jeune Afrique, 4 février 2010

⁵¹⁸ Le monde de l'entreprise, principalement à la suggestion de l'Institut Montaigne, classé à droite, s'est engagé à faire une promotion active de la diversité dans l'embauche, au point même où la directrice d'Areva a soulevé pour quelques semaines une polémique en déclarant, au Women's forum de 2009 qu'à «*compétence égale, et bien désolé, on choisira la femme, ou on choisira la personne venant d'autre chose que le 'male blanc'*»

au présent, de transposer le paradigme victimaire dans une sociologie qui permettra de voir comment se reproduisent actuellement, dans des processus de domination complexes, les structures discriminatoires historiquement identifiées. La gauche multiculturelle veut cartographier adéquatement les mécaniques de reproduction de la discrimination et les processus de production identitaire pour mieux savoir comment les démanteler. Si l'histoire occidentale apparaît pour la gauche contemporaine comme un dispositif d'exclusion systématique du minoritaire, il faut conséquemment entrer en lutte contre les discriminations qui affecteraient les groupes subordonnés rassemblés sous le parapluie théorique de la diversité. Il faut déhiérarchiser la société, démanteler les structures discriminatoires, reprendre à neuf l'ordre social, l'aplatir pour mieux le rebâtir. Il faut imaginer une nouvelle société qui saura revisiter la démocratie, non plus comme un système de légitimation d'un ordre social discriminatoire, mais comme une idée authentiquement révolutionnaire qui à travers la question de la diversité, permettrait de recréer une société désaliénée, authentiquement égalitaire – il faudrait, autrement dit, radicaliser le principe égalitaire dans la démocratie et l'appliquer à toutes les relations sociales possibles. L'historiographie victimaire se transmue donc dans la question de la discrimination, qui est articulée théoriquement par la sociologie antidiscriminatoire, devenue le cadre de réflexion par excellence du renouvellement de l'idée démocratique par la question de la diversité. Faut-il parler pour autant d'une disparition de la question sociale, comme le font plusieurs sociologues associés à ce qu'on pourrait appeler la gauche conservatrice ? Non. Nous chercherons à montrer comment la question sociale, loin de mourir, se recompose plutôt dans les catégories de l'identitaire.

3.1. Sociologie de la diversité, sociologie des identités : l'identité victimaire

En fait, on peut dire que la question de la diversité ou du pluralisme identitaire telle qu'elle se déploie dans la société occidentale contemporaine, est intimement liée à sa

représentation sociologique, et que la notion de diversité est indissociable de celle de discrimination. Il n'y a de diversité que parce qu'il y a un paradigme diversitaire en sociologie, pourrait-on dire. La recherche sur les «identités traumatiques», selon la formule de Pétré-Grenouillot, est intimement liée à la recherche sur les structures discriminatoires dans lesquelles elles auraient pris forme, à la manière d'identités stigmatisées, assignées de l'extérieur, porteuses d'aliénation. L'identité comme catégorie politique émancipatoire est indissociable de son inscription dans la matrice des rapports de domination. En fait, l'émergence de ce paradigme à travers lequel a pris forme la question de la diversité est un des phénomènes les plus importants dans les sciences sociales contemporaines, d'autant plus qu'elles sont mobilisées par les pouvoirs publics dans un travail permanent d'ingénierie sociale et identitaire pour piloter une perpétuelle reconstruction sociale. C'est dans le paradigme antidiscriminatoire que prend forme la question de la diversité. Autrement dit, et comme l'a noté Gilles Labelle, la question des identités est inséparable de celle de la domination qui les aurait formées et contre laquelle elles chercheraient à s'émanciper. Et comme le souligne plus méchamment Anne-Marie Le Pourhiet dans une contribution au débat français sur la discrimination positive,

[i]l y a, en effet, sur le sujet des discriminations, une forte base idéologique, cousine du marxisme, consistant à analyser systématiquement les rapports humains ou sociaux en dialectique dominants/dominés ou bourreaux/victimes, et qui tend à interdire au dominant d'intervenir dans les recherches que seuls les «martyrs» auraient vocation et compétence à mener⁵¹⁹.

Patrick Simon évoque ainsi «ce qui apparaît plus comme un système ou un ordre discriminatoire». La catégorisation de la société moderne en groupes identitaires distincts reposerait d'abord sur leur hiérarchisation et la valorisation de la diversité correspond en fait à une volonté d'instrumentaliser les catégories stigmatisantes de la modernité pour les

⁵¹⁹ Anne-Marie Le Pourhiet, «Pour une analyse critique de la discrimination positive», *Le Débat*, n°114, mars-avril 2001, p.166-167.

retourner en catégories d'affirmation et d'émancipation. La question de la diversité ne se configure ainsi véritablement qu'à travers celle de la domination/émancipation. Comme l'écrit Marcel Gauchet,

[l]es appartenances identitaires, telles que nous les pratiquons, sont foncièrement liées au principe de minorité, même quand elles regardent des majorités de fait, comme dans le cas de l'identité féminine. Elles sont un instrument de dissociation par rapport à la société globale⁵²⁰.

Comment les identités se constituent-elles publiquement ? À partir de quel processus se politisent-elles ? Nous savons qu'elles ne réfèrent plus à un substrat historique, anthropologiquement repérable, mais s'expriment plutôt dans le langage de l'authenticité, qui correspond à une appropriation subjective de la référence à l'identité. Car l'identité dans le multiculturalisme n'est pas d'abord et avant tout l'expression d'une culture historique mais le dévoilement d'un rapport de domination. Les identités ne se constituent politiquement qu'à travers une matrice victimaire et la société des identités ne prend forme qu'à la manière d'un procès contre celle qui ne les aurait pas accueillies favorablement. D'ailleurs, Tariq Modood, un des principaux théoriciens du multiculturalisme britannique, a bien montré comment la construction de la société multiculturelle présupposait une compréhension adéquate du système discriminatoire contre lequel elle est appelée à prendre forme. La société des identités ne prend forme véritablement qu'à travers une matrice victimaire, inégalitaire, celle de la dynamique de marginalisation qui générerait la différence à la manière d'un stigmaté :

Une politique de reconnaissance de la différence doit commencer avec le fait sociologique de la «différence» négative, c'est-à-dire l'infériorisation, la stigmatisation, le stéréotype, l'exclusion, la discrimination, le racisme, etc. mais

⁵²⁰ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p.126.

aussi avec l'identité que les groupes ainsi compris ont d'eux-mêmes. Ces deux aspects forment les données de base du multiculturalisme⁵²¹.

Et comme le suggère Patrick Simon, les minoritaires doivent poursuivre «une stratégie d'inversion du stigmaté», ce qui leur permettrait de «*rendre concret le système de hiérarchisation ethnico-racial ou sexué masqué derrière l'édifice égalitaire formel, ce qui permet d'actualiser l'état réel de la stratification sociale et des modes d'accès aux droits et ressources et d'exercice du pouvoir dans les sociétés multiculturelles*»⁵²². Les «identités traumatiques», selon la formule de Petré-Grenouillot, doivent être stratégiquement retournées contre la société qui les a générées. Autrement dit, les victimes historiques et sociologiques de la société moderne, qui sont rassemblées sous le parapluie de la diversité, doivent assumer la position qui leur a été réservé et se déprendre de la fiction de la société libérale, qui masquerait derrière les droits individuels les rapports asymétriques entre les groupes, une critique, on le voit, qui hérite de la problématisation marxiste des libertés individuelles, qui étaient réduites au statut de «droits formels», surtout valables pour justifier l'hégémonie de la bourgeoisie. La diversité est-elle soluble dans un schéma binaire hérité du marxisme ? Cette analyse sera aussi reprise dans la politologie et la sociologie conservatrice. D'une certaine manière, et comme l'a noté Alvin Schmitt, la diversité prend forme dans une matrice dualiste classique, reproduisant les schèmes classiques du marxisme, entre la culture dominante et les cultures dominées et cela dans la sociologie de l'inclusion/exclusion qui masque derrière la référence à la diversité une mise en procès de la civilisation occidentale : «*the diversity that is promoted is diverse only in the sense that it is at odds with the traditional Western, capitalistic, or Judeo-Christian Value*»⁵²³. La

⁵²¹ Tariq Modood, «Différence, multiculturalisme et égalité», dans Michel Seymour (dir.), *La reconnaissance dans tous ses états*, Montréal, Québec-Amérique, 2009, p.199.

⁵²² Patrick Simon, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p.28-29.

⁵²³ Alvin Schmidt, *The Menace of Multiculturalism. Trojan Horse in America*, New York, Praeger, 1997, p.67.

diversité s'exprime donc dans un schéma binaire classique. Et comme l'a noté John O'Sullivan :

All groups are not equal, however. Basically, there are "oppressor" groups (white males, the West, Christians, Americans, Brits) and "victim" groups (minorities, women, gays, non-Westerners.) Equity and social justice mean strengthening the position of the victim groups and weakening the position of the oppressor groups. Moreover, there are gradations of victimhood.

Dinesh D'Souza reprend cette analyse en montrant bien comment le débat sur la diversité masque une dichotomisation de la société entre ceux qui assument la légitimité de la civilisation occidentale et ceux qui travaillent à en déconstruire la légitimité, en multipliant les points d'appuis pour cette critique dans les marges, qu'elles soient ethniques, culturelles ou sexuelles : «the debate about multiculturalism is not over wheter to study other cultures bit over how to study the West and other cultures»⁵²⁴. Paul Gottfried a lui aussi repris cette analyse à travers sa critique du multiculturalisme qu'il présente comme un système victimocratique. « *What ideological multiculturalists prescribe is not ethnic pluralism but the gradual dilution or overthrow of the established majority culture, which is why they accord homosexuals, for instance, the same status as religious or racial minorities* »⁵²⁵.

Patrick Simon a noté que cette sociologie antidiscriminatoire était considérée comme allant de soi pour la philosophie politique qui pose la question de la diversité dans le cadre d'une théorie de la justice en soulignant qu'«*il n'est pas indifférent ici que les travaux très empiriques d'observation et d'analyse des mécanismes discriminatoires rencontrent les débats autour des théories de la justice et de l'égalité*»⁵²⁶. La théorie

⁵²⁴ Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, New York, The Free Press, 1995, p.343

⁵²⁵ Paul Gottfried, « The Multiculturalist international », in *Orbis*, Winter 2002, p.151

⁵²⁶ Patrick Simon, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p.23.

antidiscriminatoire qui structure la société dans un rapport dominant-dominé porte en elle-même une charge normative très forte. Elle porte en elle un appel à l'égalitarisme identitaire, social, et voire même, économique. La chose est très visible dans l'œuvre de théoriciens du multiculturalisme comme Bhiku Parekh qui prend pour acquis que

[e]very society is distinguished by a dominant body of beliefs and practices concerning the ways in which its members should lead their individual lives. It privileges some forms of life, social relationships and groups, and disapproves of and imposes different kinds of formal and informal sanctions on others. The latter understandably complain that the dominant culture denigrates their identity, requires them to conform to unacceptable norms, oppresses and humiliates them, traps them into a restricted and alien mode of being, and inflicts varying degrees of psychic and other injuries on them. Women argue that the prevailing patriarchal culture views them as sexual objects, inferiorizes them, expects them to live by norms that are set by and favour men, devalues their experiences, and denies them the opportunity to express themselves freely and fully. Homosexuals complain that the prevailing sexual norms devalue their forms of sexual fulfilment, treat these as a kind of physical or mental sickness, and force them to lead shadowy and self-alienated lives. Black people argue that the dominant racist culture reduces them to their colour, «overdetermines them from without», views them as inferior or not fully human, and expects them to pursue goals and lead lives that conform to norms set by white people as a precondition of equality»⁵²⁷.

Comme l'écrit sévèrement Carl Bergeron,

[l]e simple fait qu'il existe une norme commune serait facteur d'aliénation, puisque celle-ci entraînerait, par sa seule existence, l'homogénéisation des personnalités et l'éradication des «différences». L'individu n'est plus introduit dans la cité politique en tant qu'individu, mais en tant que membre d'une minorité identitaire, qu'elle soit sexuelle ou culturelle. Ce fantasme de la «différence» repose sur le détournement d'une notion démocratique centrale, le pluralisme. Chez les idéologues de l'anti-discrimination, se dire homosexuel ou minoritaire, et se faire reconnaître comme tel par l'État, est la condition incontestable de la participation démocratique⁵²⁸.

⁵²⁷ Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity*, New York, Palgrave MacMillan, 2008, p.31.

⁵²⁸ Carl Bergeron, «L'État thérapeutique et le militantisme gay», *L'intelligence conséquente*, 16 janvier 2010. Aussi : Éric Fassin, «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», *Multitudes*, 2006, vol3, no26, p.123-131.

D'un philosophe à l'autre, on peut dire que la question des identités prend pour acquis une définition de la société conforme à la sociologie antidiscriminatoire, et que cette dernière détermine conceptuellement le rapport au réel de ces entreprises qui visent normalement à reconstruire le lien politique comme le lien social.

3.2. La sociologie antidiscriminatoire comme critique du libéralisme

On l'aura compris, la sociologie antidiscriminatoire renouvelle la critique de la société libérale et de l'économie de marché dans la mesure où en reconnaissant la liberté de l'acteur individuel qui formulerait ses préférences économiques et sociales dans un contexte d'une culture justement traversée par des préjugés discriminatoires et stigmatisant, risquerait de reconduire des schèmes discriminatoires qui s'imposeraient naturellement à lui. L'individualisme libéral dépolitiserait les problèmes de fond, les rapports de pouvoir, et produirait un mécanisme de reconduction en profondeur de l'ordre social. Il empêcherait la discussion sur les fondements de l'existence collective, sur les rapports sociaux et les rapports de pouvoir, en les ramenant à une simple question de préférences individuelles. Pour lutter contre les discriminations, il faut assumer une représentation multicommunautaire de la société et contester la figure libérale d'une société d'individus responsables de leurs actes et fonctionnant dans une concurrence légitime ou une compétition égale pour la promotion sociale. La citoyenneté libérale classique est accusée d'avoir servi à neutraliser politiquement la prise en charge des discriminations. La société libérale dépolitise les dominations en les individualisant et dissimule derrière une prétention à l'universalisation l'hégémonie d'un groupe qui se masque derrière la neutralité des valeurs de l'État. La citoyenneté libérale masquerait le caractère systémique de la domination dans la sacralisation des droits individuels. Pour parler comme Patrick Simon, *«la norme majoritaire (le plus souvent habillée de frais par un discours universaliste de*

bon ton»⁵²⁹ et critiquera dans le contexte français une référence au «nous» «qui tire ses références moins de la laïcité que d'une culture nationale»⁵³⁰. Autrement dit, l'individualisme libéral serait l'instrument d'une normalisation de la domination dans la mesure où il la dépolitiserait radicalement, en faisant disparaître les rapports entre les groupes et en délégitimant les revendications collectives en créant la fiction d'un progrès social basé sur la possibilité de l'ascension individuelle, sans pour autant remettre en question la structure discriminatoire dans laquelle prendraient forme les relations intercommunautaires⁵³¹. On l'aura compris, la discrimination contre laquelle il faut lutter n'est pas une discrimination individuelle. Comme le reconnaissait dans un mémoire la Commission québécoise des droits de la personne et de la jeunesse, «s'il est un défi auquel sont confrontées toutes les commissions des droits de la personne, c'est la difficulté d'établir la preuve de la discrimination ethnoraciale dans un forum judiciaire, étant donné son caractère insidieux et voilé»⁵³². L'épistémologie libérale ne permettrait pas d'apercevoir la société dans sa réalité. Autrement dit, on cherchera moins à prouver la discrimination contre laquelle on lutte par l'existence d'une intention discriminante (ce qui situerait cette problématique dans une perspective libérale) que par la mise en scène de son caractère systémique, qui se révélerait justement par l'effet statistique dispersé de certaines normes sociales par rapport aux groupes et communautés qui y seraient confrontées. Au cœur de la sociologie antidiscriminatoire, on retrouve la volonté de penser la discrimination non plus comme un acte individuel, intentionnel et potentiellement marginal, mais bien comme un système exclusionnaire. On veut penser la discrimination dans sa dimension institutionnelle implicite et explicite. Ce genre de définition institutionnelle de la

⁵²⁹ Patrick Simon et Sylvia Zappi, «La lutte contre les discriminations : la fin de l'assimilation à la française», *Mouvements*, no27/28, mai-juin-juillet-août, 2003, p.171

⁵³⁰ Patrick Simon et Sylvia Zappi, «La lutte contre les discriminations : la fin de l'assimilation à la française», *Mouvements*, no27/28, mai-juin-juillet-août, 2003, p.172

⁵³¹ On trouve cette thèse exprimée avec une certaine radicalité théorique dans Daniel Borillo (dir.), *Lutter contre les discriminations*, Paris, La découverte, 2003.

⁵³² Mémoire sur le document de consultation «Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination», Commission des droits de la personne et de la jeunesse, p.12

discrimination se retrouve dans tous les documents gouvernementaux qui situent l'action publique sous le signe d'une lutte contre les discriminations⁵³³. C'est le cas, par exemple, avec la lutte contre les discriminations portée par les institutions européennes où elle est définie comme

[...] une disposition, un critère ou une pratique apparemment neutre et susceptible d'entraîner un désavantage particulier pour des personnes d'une race ou d'une origine ethnique donnée par rapport à d'autres personnes, à moins que cette disposition, ce critère ne soit objectivement justifié par un objectif légitime et que les moyens de réaliser cet objectif ne soient appropriés et nécessaires.

La sociologie antidiscriminatoire théorise la discrimination comme un système au-delà des pratiques individuelles et qui consiste à reporter l'accusation sur la société dans son ensemble. Comme le souligne Patrick Simon,

[i]l découle de cette acception de la discrimination qu'elle ne préjuge pas d'une intention d'un acteur malveillant, et qu'elle s'apprécie essentiellement dans ses conséquences, ces dernières ne s'appréhendant que par comparaison. Cela suppose d'avoir au préalable construit les groupes à comparer (le groupe-cible d'une « race ou d'une origine ethnique donnée » et les « autres personnes »), puis de saisir les indicateurs susceptibles de décrire les discriminations subies : carrières professionnelles, niveaux de rémunération, trajectoires scolaires, durées d'attente pour un logement HLM, nombre de refus d'un logement sur le marché privé, taux de consommation médicale, proportion de refus de prêts bancaires... In fine, la notion de discrimination indirecte suppose, de façon implicite, que l'on dispose de « preuves statistiques » pour mettre en évidence son existence⁵³⁴.

Plusieurs critiques de la sociologie antidiscriminatoire ont cherché à montrer le caractère problématique d'une telle désindividualisation de la question de la discrimination.

⁵³³ Thomas Sowell, *Affirmative Action Around the World*, New Haven, Yale University Press, 2004.

⁵³⁴ Patrick Simon, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p.22.

Or l'existence d'une intention discriminante sera bien souvent effectivement impossible à démontrer, tout simplement parce qu'elle n'existe pas, mais on taira les raisons qualitatives et objectives de cette situation quantitative, aussi simples et évidentes soient-elles, en allant jusqu'à instaurer des présomptions de discrimination sur le seul fondement de la statistique. Partant du fait que l'intention discriminante est difficile à prouver pour les «victimes», les militants ont obtenu du législateur qu'il inverse la charge de la preuve, en obligeant le présumé coupable à démontrer qu'il n'a pas commis de discrimination⁵³⁵.

Ce sont les effets différenciés d'une norme qui seraient révélateurs d'un système discriminatoire. Dans un travail portant sur le développement de la lutte aux discriminations aux États-Unis, Herman Belz reconnaissait aussi ce problème : «*intent to discriminate ceased to be an essential element in defining unlawful conduct*»⁵³⁶. Comme l'écrit Belz, «the theory of disparate impact» permet de calculer les conséquences d'une norme sur les différents groupes de la population et d'évaluer ainsi la mécanique discriminatoire qu'elle enclencherait ou radicaliserait. La conséquence de cette désindividualisation de la discrimination est limpide : la société est coupable. Elle doit donc être mise en accusation, reconstruite, reprogrammée, reconfigurée. Et Simon précise ainsi qu'«*il découle de cette acception de la discrimination qu'elle ne préjuge pas d'un acteur malveillant, et qu'elle s'apprécie essentiellement dans ses conséquences*»⁵³⁷, ce qui rendrait nécessaire l'interrogation des «logiques de hiérarchisation à l'œuvre», Patrick Simon précisant que «*l'analyse de cette discrimination systémique induit donc un renversement des perspectives*» dans la mesure où «il ne s'agit plus de s'intéresser aux auteurs des discriminations et aux pratiques individuelles, mais bien d'examiner leurs conséquences : qui sont les victimes». Ainsi, la société doit s'apercevoir par ses marges et les inégalités entre les individus seraient nécessairement corrélées à des inégalités groupales,

⁵³⁵ Patrick Simon, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p.23

⁵³⁶ Herman Belz, *Equality Transformed. A Quarter-Century of Affirmative Action*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991, p.170.

⁵³⁷ Patrick Simon, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p.22.

s'expliquant par des rapports de pouvoir et de domination. Derrière la dispersion des destins individuels, il faudrait retrouver une mécanique sociale fonctionnant à l'exclusion⁵³⁸.

Car la déconstruction/reconstruction des rapports sociaux doit s'effectuer à partir d'une perspective très précise, d'un horizon normatif dont on ne négligera pas la portée radicale et qui correspond à une mutation de l'égalitarisme qui passe de la tradition libérale à la tradition progressiste. S'il faut reconnaître avec Anne-Marie Le Pourrihet que «*le droit à la différence est indubitablement à la mode*»⁵³⁹, il faut néanmoins préciser qu'il s'agit d'un droit à l'égalité différenciée, ce qu'elle reconnaît aisément, d'ailleurs, en écrivant que «*l'égalité différentielle (ou équité) est devenue le dernier concept incontournable de la littérature sociologique et de la pensée unique*». L'observation est juste : la sociologie antidiscriminatoire repose effectivement sur une ressaisie de la vieille aspiration socialiste à l'égalité réelle, désormais remaniée et adaptée à la société pluraliste et multiculturelle. Ce qu'il faut comprendre de la sociologie antidiscriminatoire, c'est que la simple inégalité des conditions entre les individus doit être appréhendée plus rapidement comme le résultat d'une inégalité entre les groupes, nécessairement généré par un ordre discriminatoire. Autrement dit, l'inégalité non pas formelle mais sociale ou réelle entre les groupes serait nécessairement illégitime, et la sociologie antidiscriminatoire est là pour proposer une analyse des processus sociaux en les plaçant en contraste avec l'aspiration à une société radicalement égalitaire, soutenue et construite à partir du droit à l'égalité. Cette aspiration à une pleine transparence des processus sociaux correspond par ailleurs au renouvellement d'un égalitarisme radical, que l'on vise et croit pouvoir atteindre à travers la déconstruction des systèmes discriminatoires. Le cœur de cette définition se trouve dans cette mutation de

⁵³⁸ Il s'agit donc de reconduire sociologiquement les analyses et les conclusions de l'historiographie victimaire pour démanteler au temps présent ce que le démographe français Patrick Simon nomme «l'ordre discriminatoire».

⁵³⁹ Anne-Marie Le Pourrihet, *Droit à la différence et revendication égalitaire : les paradoxes du postmodernisme*, Observatoire du communautarisme, p. 1.

l'égalitarisme qui ne tolère plus sa limitation dans les termes classiques de la philosophie libérale et qui réclame sa mutation dans les paramètres de l'égalité substantielle – on parle aussi de l'égalité de résultats. Mais dans les faits, la rationalisation systématique de l'ordre social par la sociologie antidiscriminatoire vient justifier sa reprogrammation, les interactions entre les individus et les groupes pouvant désormais être reconstruites dans la matrice de l'égalitarisme identitaire et social, d'autant plus que l'ordre social devrait être reconfiguré à travers l'extension systématique du droit à l'égalité. C'est à partir d'un égalitarisme radical qu'on analysera les pratiques sociales traditionnelles et les institutions qui les soutenaient. La sociologie antidiscriminatoire dévoile ainsi une mutation de la référence à l'égalité à gauche, ou si on préfère, une radicalisation de l'égalitarisme dans la mesure où se redessine, derrière l'appel à la lutte contre les discriminations, un appel à l'égalité substantielle, à l'égalité de fait, qui était traditionnellement la marque distinctive du socialisme⁵⁴⁰. La lutte à la discrimination passe ainsi par une reconstruction des institutions à partir de l'idéal d'un droit à l'égalité, sur lequel pourraient s'appuyer les acteurs sociaux pour justifier la mise en place de structures d'accession à l'égalité – ce qui nous amènera, pour un temps, à comprendre autour de quelle définition de la discrimination se structure la démocratie contemporaine, dans la mesure où cette dernière se donne pour mission de l'abolir. Il y a là une radicalisation de l'égalitarisme dans le langage des droits fondamentaux, et plus spécifiquement, du droit à l'égalité, ce qui n'est pas étranger à la judiciarisation du politique qui est un des thèmes de recherche majeur de la sociologie politique contemporaine. La démocratie intériorise un nouvel horizon moral, celui de l'égalité entre les groupes constituant la société, ce qui passe nécessairement par la formulation d'un droit à l'égalité, particulièrement développé et théorisé par les agences de la bureaucratie antidiscriminatoire. Il faudrait désormais viser une pleine égalité sociale – on parle ainsi souvent d'un passage de l'égalité formelle à l'égalité substantielle, ou encore

⁵⁴⁰ Pour un exemple de cette mutation de l'égalitarisme dans la gauche française, qui cherche à conjuguer socialisme et multiculturalisme, on consultera Christophe Caresche et George Pau Langevin, *Une république de l'égalité. Contre les discriminations liées à l'origine*, Paris, Fondation Jean Jaurès, 2009.

de l'égalité de droit à l'égalité de fait, repérable à travers la poursuite de l'égalité statistique. La théorie antidiscriminatoire en vient à renverser l'égalité libérale pour un nouvel égalitarisme, que John Fonte assimile au «group proportionnalism»⁵⁴¹. David Horowitz a le mieux défini le projet politique de la gauche : « *group collectivism, racial preference, substantive equality and moral relativism – these are the rallying themes of contemporary liberals* »⁵⁴². Il n'y a plus de justice sociale possible sans justice multiculturelle, et cette dernière exige conséquemment une institutionnalisation de la diversité et une déhiérarchisation radicale de la société, de la communauté politique.

On le sait, ce débat sur la mutation de l'égalitarisme a généré un débat soutenu à gauche, et même à droite, dans la mesure où certains ont accusé la discrimination positive, qui est le principal instrument de lutte contre la discrimination, de neutraliser la question des inégalités sociales. On connaît le débat à gauche sur la redistribution ou la reconnaissance, qui a pris forme autour des thèses de Nancy Fraser⁵⁴³. La vieille gauche économique se serait fixée sur la première alors que la nouvelle gauche identitaire travaillerait surtout à concrétiser la seconde, et il y aurait entre les deux approches une incompatibilité aussi bien théorique que pratique. Mais surtout, plusieurs, surtout à droite, mais aussi à gauche, comme Walter Benn Michaels, ont l'habitude de présenter la lutte contre les discriminations comme une forme de réformisme administratif qui ne porte pas à conséquence fondamentalement sur le plan des rapports de pouvoir et de la nature de la démocratie. C'est ne pas comprendre sa dimension fondamentalement révolutionnaire à travers la vision de la société qu'elle présuppose, ce qu'a très justement noté Ray Honeyford en montrant comment la sociologie antidiscriminatoire reposait sur une théorie

⁵⁴¹ John Fonte, «Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Future of the Ideological Civil War Within the West», *Orbis*, été 2002.

⁵⁴² David Horowitz, *The politics of bad faith. The radical assault on America's future*, Simon & Schuster, 1998, p.3.

⁵⁴³ Sur les thèses de Nancy Fraser, on consultera Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition : a Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003.

sociale mettant en accusation radicale la société occidentale⁵⁴⁴. Le cadre théorique de la sociologie antidiscriminatoire entre en contradiction avec la démocratie libérale et en appelle à la fois au démantèlement de tous les systèmes normatifs sociaux et culturels traditionnels – principalement la famille, l'école et la nation, qui seront portés au banc des accusés de la sociologie antidiscriminatoire – et de l'universalisme libéral. La question de la transformation de l'égalité a normalement pris forme autour de la controverse portant sur la discrimination positive, qui en est venue à structurer depuis longtemps le débat sur la diversité dans les sociétés occidentales, principalement dans les sociétés anglophones. Il s'agit d'une question centrale dont on sous-estime souvent la portée en l'assimilant à un simple ajustement pratique de notre rapport à l'égalité pour favoriser l'intégration de certains groupes que l'on dit subordonnés à la société d'accueil. Mais justement, la discrimination positive est d'une autre nature, comme l'ont reconnu à la fois ses théoriciens et ses critiques, dans la mesure où elle institutionnalise une définition de l'égalité qui se dérobe à la philosophie libérale et a plus à voir avec une forme de socialisme multiculturel⁵⁴⁵. Mais ce débat masquait en fait une adhésion commune au paradigme antidiscriminatoire n'ayant en rien renoncé à la redistribution des ressources sociales – le seul problème étant évidemment que les classes populaires «nationales» sont désormais classées parmi les populations «ennemies», ou à tout le moins, parmi les classes dominantes et qu'elles sont désormais appelées à sacrifier une partie de leurs bien-être pour les nouveaux peuples marginaux dévoilés par la sociologie antidiscriminatoire.

Walter Benn Michaels conteste toutefois cette continuité en affirmant que l'égalitarisme identitaire représente une diversion dans la poursuite d'une «véritable politique de gauche» qui devrait consister à «réduire la réalité de la différence

⁵⁴⁴ Ray Honeyford, *The Commission for Racial Equality*, New York, Transaction Publishers, 1998.

⁵⁴⁵ Herman Belz, *Equality Transformed. A Quarter-Century of Affirmative Action*, Transaction Publishers, 1991. Sur la critique de la discrimination positive, on consultera aussi Seymour Martin Lipset, «Affirmative Action and the American Creed», *The Wilson Quarterly*, vol.16, no1, winter 1992, pp.52-62.

économique»⁵⁴⁶. On peut rapprocher cet argument de la thèse développée par Jacques Beauchemin lorsqu'il affirmait que la valorisation de la diversité prendrait forme contre un authentique «projet politique» fondé sur l'idéal d'une égalisation des conditions sociales⁵⁴⁷. Stéphane Kelly a aussi fait sien cet argument qui cherche à situer la critique du pluralisme identitaire dans les limites de la gauche intellectuelle :

La préférence donnée à la lutte contre la discrimination, plutôt qu'à la redistribution de la richesse, traduisait l'abandon d'un sain matérialisme, qui avait longtemps connecté la gauche au sens commun des gens ordinaires. Voter pour la gauche, c'était jadis un risque calculé, mais souvent gagnant, pour espérer voir sa situation économique s'améliorer. Le virage vers une philosophie moins matérialiste se fit, étrangement, à un moment où les classes populaires devenaient plus vulnérables sur le plan économique⁵⁴⁸.

On pourrait toutefois répondre à Michael que l'égalitarisme économique demeure à l'horizon de la gauche dans la mesure où les droits économiques et sociaux sont au cœur de son agenda politique et idéologique, et qu'ils se conjuguent justement avec le droit à la différence qui transforme la définition de l'exclusion sociale sans cesser pour autant de contester les formes culturelles et politiques dominantes. Paul Gottfried a aussi noté que l'État thérapeutique peut d'autant mieux se consacrer à l'administration de l'ensemble de la société qu'il ne prétend pas contrôler la production économique⁵⁴⁹. On connaît par exemple l'argument utilisé par les socialistes français au moment du débat sur la parité : la culture politique étant fondamentalement patriarcale, elle découragerait conséquemment la promotion des femmes dans les instances parlementaires. Il faudrait conséquemment rompre cette hégémonie et dégager un espace institutionnel où la subjectivité féminine pourrait prendre forme sans avoir à se soumettre à une forme de misogynie

⁵⁴⁶ Walter Benn Michaels *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir, 2009, p.148.

⁵⁴⁷ Jacques Beauchemin Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2004.

⁵⁴⁸ Stéphane Kelly, «Un nouveau visage», *La Presse*, 24 avril 2006.

⁵⁴⁹ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.24.

institutionnalisée. De la même manière, il faudrait imposer une représentation des groupes minoritaires dans les médias, dans les conseils d'administration, dans l'entreprise, pour briser l'hégémonie de la culture majoritaire. À ceux qui soutiendront qu'une telle politique risque de racialisier ou de sexualiser les rapports sociaux à outrance, et plus encore, de les bureaucratiser, dans la mesure où un tel modèle de gestion sociale risque de soumettre chaque organisation à une forme de comptabilité antidiscriminatoire technocratique, on répondra en fait qu'il s'agit de renverser les systèmes discriminatoires déjà présents dans les pratiques sociales et qu'il faut politiser les interactions sociales pour corriger la matrice discriminatoire dans laquelle elles ont pris forme. À ceux qui reprocheraient à un tel système de désindividualiser le mérite et d'encastrier les individus dans des appartenances communautaires, on répondra qu'il serait nécessaire de s'émanciper de la définition occidentale du mérite et d'institutionnaliser une diversité de parcours possibles où d'autres visions de l'excellence et de la réussite pourraient prendre forme. Autrement dit, la discrimination positive ne relèverait pas d'une stratégie de compartimentation communautariste de la société libérale mais bien de l'institutionnalisation à l'échelle de toute la société des conditions nécessaires à la reconnaissance concrète et pratique de la diversité des cultures et des appartenances identitaires sans préjuger d'une seule forme de parcours social légitime et reconnaissable.

Alain Gérard-Slama s'est déjà demandé de manière rhétorique «à quoi rêvent les sociologues» ?⁵⁵⁰ On pourrait lui répondre : à une pleine maîtrise sur les rapports sociaux, à une régulation politique intégrale des rapports sociaux, à une reconstruction égalitaire des mécanismes de socialisation. Le multiculturalisme n'est pas qu'une idéologie, on l'aura compris, mais une dynamique institutionnelle et une technique de gestion sociale des revendications générées par la diversité militante qui nécessite une politisation extensive

⁵⁵⁰ Alain-Gérard Slama, «Discriminations : à quoi rêvent les sociologues?», Le Figaro, 8 juillet 2009.

des relations sociales, une prétention démiurgique qui avait déjà suscité l'inquiétude de Paul Yonnet qui écrivait au début des années 1990 que

[l]'idée qu'une société pourrait s'organiser autour d'une conception de l'intégration définie par un cénacle de techniciens et de savants travaillant pour l'administration, fussent-ils les meilleurs, correspondrait à une douteuse ambition théorique de maîtrise politique des processus sociaux⁵⁵¹.

Si la lutte contre les discriminations détermine en profondeur la transformation de la légitimité démocratique, il faut souligner qu'elle demeure profondément impensable si on ne l'articule pas à une réflexion sur les moyens institutionnels qui assurent son effectuation, qui lui permettent de transformer pratiquement la société en laboratoire pour déconstruire et reconstruire les pratiques sociales. Autrement dit, la sociologie antidiscriminatoire transforme radicalement le paradigme à partir duquel est menée l'action publique. Et comme le souligne Patrick Simon, la théorisation adéquate des mécanismes discriminatoires et l'institutionnalisation de ce cadre théorique par l'État est la condition nécessaire à leur éventuel démantèlement, dans la mesure où

[l]a production de statistiques sur les discriminations raciales touche à ces différents niveaux de lecture et permet d'appréhender non seulement l'intelligibilité du social mais également les stratégies de transformation des systèmes de domination qui structurent les discriminations⁵⁵².

La guerre culturelle, a rappelé Paul Gottfried, ne mettait pas seulement en scène des critiques littéraires, des philosophes déconstructionnistes, des théoriciennes féministes et des groupes marginaux revendiquant de manière ostentatoire un *lifestyle* singulier mais bien «*the modern state as a builder of culture*», ce qui revenait à reconnaître la dimension

⁵⁵¹ Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*, Paris, Gallimard/Le débat, 1993, p.21.

⁵⁵² Patrick Simon, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p.23

fondamentale de l'action publique dans la reconstruction de la culture. Autrement dit, la transformation multiculturelle de la société contemporaine n'est pas seulement l'effet d'un déferlement idéologique mais bien d'une mutation de l'action publique qui vient élargir significativement les fonctions de l'État pour l'investir d'une utopie reconstructrice portée par une expertise technocratique diversitaire qui fait la promotion du multiculturalisme.

The battle between supporters and opponents of political correctness is thought to be taking place among warring cultural elites. Moderates conservatives see themselves as contending with New Class intellectuals, but they try not to express a negative attitude toward the American State. [...] To the moderate Right, it seems better to expose what it views as corrosive cultural influences, particularly those associated with postmodernism, than to treat the state with unseemly suspicion. Not political administrations but literary critics and philosophers who do not accept moral absolutes or else who question the goodness of American democracy are allegedly the creators of our present communal problems⁵⁵³.

Pourtant, comme le note Gottfried, le radicalisme idéologique a nécessairement besoin de s'institutionnaliser dans la pratique politique et administrative de l'État pour enclencher une dynamique de transformation sociale. Ainsi, depuis les années 1970, en Grande-Bretagne et aux États-Unis, notamment, mais dans la plupart des sociétés occidentales depuis la fin des années 1980, et chacune à leur rythme, on assiste au développement d'une bureaucratie antidiscriminatoire, nouveau siège de la légitimité politique et de la souveraineté, qui prétend reconstruire radicalement la société et par là, notre conception de la démocratie. On l'a vu avec la Commission for Racial Equality en Grande-Bretagne, l'Office pour les affaires multiculturelles de Francfort, la Commission des droits de la personne et de la jeunesse au Québec, et plus récemment avec la Haute autorité de lutte contre la discrimination et pour l'égalité en France, les agences

⁵⁵³ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt. Toward a Secular Theocracy*, University of Missouri Press, 2002, p.83, 5. Sur la question, on consultera Ronald J. Pestritto, *The Birth of the Administrative State : Where It Came From and What it Means for Limited Government*, First Principles Series, The Heritage Foundation, 2007 ; Gary S. Lawson, *Limited Government, Unlimited Administration: Is it Possible to Restore Constitutionalism?*, First Principles Series, The Heritage Foundation, 2007.

gouvernementales travaillant à faire la promotion systématique de la lutte contre les discriminations sont en pleine croissance et leur pouvoir est de moins en moins contestable⁵⁵⁴. Ces agences participent par ailleurs à ce que plusieurs ont nommé l'extension de l'État administratif ou de la démocratie managériale, un mouvement enclenché depuis les années 1920 et qui correspond pratiquement à un transfert de pouvoir toujours plus massif vers une administration non élue qui tire sa légitimité de sa pratique des sciences sociales et de sa prétention paradoxale à reconstruire une société qui ne serait pas habilitée à se gouverner elle-même. On assiste aujourd'hui à un renouvellement de la politologie conservatrice dans sa critique, un temps négligée, sur la démocratie managériale. Jacques Ellul, dans *L'illusion politique*, avait lui aussi montré comment les transformations culturelles contemporaines étaient liées à l'extension de la bureaucratie qui étendait son emprise en prétendant mettre en place une administration rationnelle, et conséquemment post-traditionnelle, de l'existence sociale. L'État doit non seulement répondre aux exigences de la diversité qui serait portée par les nouveaux mouvements sociaux à dimension identitaire : il devrait aussi travailler activement à l'institutionnaliser, il doit produire cette diversité à partir de ses propres catégories administratives, ce qui veut dire que les groupes n'existent pas tant que l'État ne les a pas reconnus positivement. Ces agences, qui participent collectivement à ce que Frederic Lynch nomme la «diversity machine» qui ne se réduit évidemment pas à ces seules agences, dans la mesure où la bureaucratie antidiscriminatoire s'est installée, comme plusieurs l'ont noté, de manière privilégiée dans le système universitaire⁵⁵⁵, dans les médias⁵⁵⁶ et dans les grandes

⁵⁵⁴ Thomas Sowell, *Affirmative Action Around the World*, Yale University Press, 2004.

⁵⁵⁵ Victor David Hanson montre comment l'Université est devenu un lieu privilégié de l'ingénierie identitaire à travers la sacralisation de la diversité, non seulement par la multiplication des quotas à l'entrée selon le principe de la discrimination positive, mais aussi par la multiplication des programmes censées construire un savoir de la diversité à travers une épistémologie du minoritaire. Victor Davis Hanson, «Profiles in Diversity», *Claremont Review of Books*, Summer 2005. Disponible à l'adresse http://www.claremont.org/publications/crb/id.1092/article_detail.asp.

⁵⁵⁶ La «diversity machine» est aussi très présente dans le milieu médiatique et la plupart des grands médias s'engagent aujourd'hui à représenter de manière maximale les minorités pour assurer leur visibilité sociale et médiatique, stratégie thérapeutique nécessaire au développement chez elles de l'estime de soi. Sur la question,

entreprises associées⁵⁵⁷. C'est seulement la bureaucratie antidiscriminatoire qui est en droit de reconnaître ou non l'existence d'un groupe et de le situer dans la structure discriminatoire où il se serait constitué historiquement. Seuls les experts pratiquant la sociologie antidiscriminatoire peuvent évaluer si oui ou non un groupe peut faire valoir que ses droits sont lésés. Ce qui favorise une hégémonie toujours plus grande de la sociologie antidiscriminatoire dans la pratique technocratique du multiculturalisme. L'expertise diversitaire joue ici un rôle fondamental dans la lutte contre la discrimination, dans la mesure où un groupe doit être parvenu à se faire reconnaître comme victimisé avant de pouvoir reconfigurer son existence groupale dans le dispositif technocratique propre à la lutte contre les discriminations. Paul Gottfried notait aussi ailleurs que la sociologie victimaire est parvenue à s'incorporer à la pratique administrative de la démocratie managériale contemporaine, qui connaît par là une mutation thérapeutique. «*A foundationnal practice for the therapeutic managerial state is the division of citizens (and by now resident aliens) into victims and nonvictims (or victimizers)*»⁵⁵⁸. On assiste à la mise en place d'un dispositif technocratique qui entraîne une reprogrammation des rapports sociaux dans la matrice de l'inclusion et de l'exclusion, qui génère par ses pratiques de clientélisme identitaire une diversité que la bureaucratie multiculturaliste entend ensuite gérer. On pourrait même dire que certains groupes ne préexistent d'aucune manière à leur

on consultera par exemple Jean-Paul Cluzel, «La diversité, notre richesse communes», Le Monde, 16 janvier 2009.

⁵⁵⁷ Ce n'est évidemment pas l'objet de notre étude, mais Lynch a bien démontré comment l'idéologie antidiscriminatoire et la sociologie victimaire ont trouvé un relais particulièrement efficace dans l'entreprise, dans la mesure où le gouvernement, par ses réglementations et en modifiant le système d'attribution des contrats pour rendre conditionnelle l'octroi de contrats gouvernementaux aux entreprises intériorisant le cadre conceptuel de la sociologie antidiscriminatoire. Lynch soulignait notamment l'importance des consultants en diversité qui colonisent un registre particulier d'expertise idéologique dans l'entreprise en l'invitant à se multiculturaliser pour se moderniser. Sur l'utilisation de la diversité dans la grande entreprise française, Laure Bereni, «Faire de la diversité une richesse pour l'entreprise : la transformation d'une contrainte juridique en catégorie managériale», *Raisons politiques*, no35, août 2009, p.87-106. Pour une vision québécoise d'une culture de la diversité dans l'entreprise, favorable aux revendications des «minorités sexuelles», on consultera Sarah Dougherty, «Building Diversity», *The Gazette*, 30 Août 2008.

⁵⁵⁸ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.85.

reconnaissance politique et technocratique, tout au contraire, ce sont les pratiques de clientélisme identitaire propre à une certaine technocratie trouvant dans la gestion de la diversité le moyen d'un meilleur contrôle du social qui les fait apparaître. Ce n'est pas la diversité qui réclame sa mise en forme par l'État mais c'est ce dernier qui, à partir de la sociologie antidiscriminatoire qu'il institutionnalise à la manière d'une pratique technocratique, génère une dynamique de regroupement identitaire chez les acteurs sociaux lorsque vient le temps de formuler certaines revendications. On pourrait même dire que la discrimination tend à se dévoiler de manière systémique pour certains groupes que parce qu'un dispositif technocratique radical favorise l'utilisation d'un langage victimaire pour formuler des revendications sociales, comme le suggérait récemment la Commission des droits de la personne et de la jeunesse québécoise en annonçant son intention de s'investir dans les milieux qu'elle croit victimisés pour les amener à prendre conscience pleinement de la domination qu'ils subiraient⁵⁵⁹. C'est une dynamique de désaffiliation généralisée qui

⁵⁵⁹ Ainsi, plus les agences appelées à lutter contre les discriminations sauront générer un climat de délation des comportements discriminatoires, plus on y reconnaîtra un approfondissement de la culture démocratique. Sur la question, on peut se référer à un débat tenu dans les pages du *Nouvel Observateur* qui représente bien la mentalité antidiscriminatoire. «Le *Nouvel Observateur*/France-Culture. - *En 2008, la Halde, la Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Égalité, a reçu près de 8000 réclamations alors que, d'après son dernier sondage, 8% des personnes interrogées déclarent avoir subi une discrimination au cours des douze derniers mois. Soit 4 millions de personnes, ce qui révèle un phénomène de masse. La France a-t-elle du mal à se reconnaître dans le miroir de la diversité ?* Louis Schweitzer. - La France a sûrement des progrès à faire sur ce sujet de la diversité et c'est le rôle de la Halde. La discrimination n'est pas propre à la France. Dans tous les pays d'Europe, la même proportion de gens estime avoir été victime de discrimination. En Grande-Bretagne par exemple, il y a plus de 80 000 plaintes annuelles adressées à l'équivalent britannique des conseils de prud'hommes. Depuis la création il y a quatre ans de la Halde, je considère que l'augmentation des réclamations est quelque chose de positif. C'est le signe que les gens ont de plus en plus conscience de leurs droits, ne se résignent pas, et que la Halde est mieux reconnue comme un instrument de recours efficace. Mais un Français sur deux ignore encore son existence et, quand on compare les 8 000 réclamations aux 4 millions de personnes qui se déclarent discriminées, on voit bien qu'il y a encore beaucoup de chemin à faire. George Pau-Langevin. - Dans notre pays, pendant très longtemps, les personnes issues de l'immigration ou de ce qu'on appelle les minorités hésitaient à analyser leur situation en termes de discrimination et pensaient que la manière la plus efficace de s'intégrer était d'arrondir les angles et de montrer qu'on pouvait se fondre dans la masse. C'était dû à notre modèle français d'assimilation. Aujourd'hui, le fait qu'on parle davantage de discrimination résulte de l'influence de la réglementation européenne qui a introduit ce principe dans notre droit. Elle a du reste contraint la France à mettre en place un organisme tel que la Halde, à l'image de la Commission pour l'Égalité raciale qui existait en Grande-Bretagne depuis longtemps. Ainsi les gens commencent à se dire que la discrimination est une réalité qui peut expliquer certaines situations.» «Les

entraîne une décomposition de la communauté politique – une désaffiliation légitimée par la sacralisation du droit à la différence, qui n'est que l'envers de la diabolisation de l'assimilation, la différence devant non seulement s'exprimer dans le domaine privé, comme le permettait la tolérance libérale, mais être reconnue publiquement à travers la recomposition d'un espace public pluraliste. La société multiculturelle se dévoile donc ici comme une production intégralement politique, dans la mesure où l'appareil public doit se disposer favorablement à l'accueil de revendications identitaires pour que celles-ci prennent forme. Autrement dit, la sociologie antidiscriminatoire, telle qu'elle s'institutionnalise à la manière d'une pratique technocratique et qu'elle vient légitimer un nouveau paradigme pour l'action publique, qui prend pour acquis l'existence de discriminations systémiques, vient transformer la société en laboratoire. C'est probablement ce à quoi faisait référence Mark Krikorian dans son ouvrage critique sur l'immigrationnisme en soutenant que c'est moins l'immigration qui avait changé de nature que les sociétés occidentales qui ont changé si radicalement leur dynamique idéologique et institutionnelle depuis un demi-siècle qu'elles ne serait plus capables d'assimiler les immigrés, encore moins lorsque l'immigration massive vient créer les conditions d'une multiplication des communautarismes⁵⁶⁰.

3.3. L'idéologie antidiscriminatoire au pouvoir

Il nous faut ainsi reconnaître que l'idéologie antidiscriminatoire, qui a récupéré du marxisme sa grille d'analyse des rapports sociaux en termes de domination et d'oppression, n'est plus seulement une idéologie minoritaire, mais qu'elle s'est constituée comme paradigme à partir duquel se gèrent les rapports sociaux intercommunautaires dans la société contemporaine. Cette idéologie, toutefois, se prolonge dans un appel à la

discriminations en France : le face-à-face Louis Shweitzer – George Pau-Langevin», *Nouvel Observateur*, 26 mars au 1er avril 2009.

⁵⁶⁰ Mark Krikorian, *The New Case Against Immigration. Both Legal and Illegal*, New York, Sentinel, 2008.

reconstruction du sujet politique, de la communauté politique dans ses fondements idéologiques et symboliques, dans ses fondements culturels, aussi. C'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

LE MULTICULTURALISME ET LA DÉCONSTRUCTION DE LA NATION : LA DÉNATIONALISATION COMME OBJECTIF POLITIQUE DE LA MUTATION DE LA REPRÉSENTATION DÉMOCRATIQUE

Retraçons les deux dernières grandes étapes de notre analyse, de notre démonstration. La gauche postmarxiste s'est d'abord occupée à transformer la conscience historique des sociétés occidentales, pour fragiliser les assises identitaires de la nation. En remaniant négativement la conscience historique, elle justifie une transformation sociale radicale de l'ordre politique, elle justifie un examen hypercritique des fondements historiques et philosophiques de la société occidentale. Elle a ensuite transposé sa conception du monde dans une sociologie antidiscriminatoire qui balise la société pour une vaste entreprise d'ingénierie sociale. Les rapports sociaux sont reconceptualisés. Si la matrice de la domination demeure la même, les personnages historiques qui y sont associés ont changé : du binôme bourgeois/prolétaire, on a finalement évolué vers le binôme majorité/minorités. Il s'agit ensuite, en fait maintenant, de voir comment cette entreprise se complète dans une théorie de la représentation qui s'applique à la fois à la construction de l'identité collective et à la construction de la représentation démocratique dans les institutions faites à la fois pour la produire et l'accueillir.

4.1. Le multiculturalisme comme critique de la nation

L'idéologie multiculturaliste représente le nouveau visage dominant de la gauche postmarxiste. C'est à travers elle que convergent les différentes critiques de la civilisation occidentale, c'est à travers elle que le progressisme parvient à se réinvestir d'une charge programmatique. Dans la mesure où la nation, comme identité et comme souveraineté,

représente l'unité politique fondamentale de la modernité occidentale⁵⁶¹, c'est évidemment vers elle que converge la critique pluraliste. Lorsqu'elle se fixe sur la nation, la lutte contre les discriminations se situe plus souvent qu'autrement dans ce qu'on appelle la perspective postcoloniale, dans la mesure où la nation serait une forme politique ayant pris forme à travers l'impérialisme occidental. La logique de la décolonisation, amorcée avec la fracture des empires européens, devrait se poursuivre à l'intérieur même de chaque nation, qui se serait construite à travers l'hégémonie d'un groupe culturel particulier, une hégémonie reconduite sur les populations issues de l'immigration et constituées en minorités culturelles désormais porteuses d'un droit à la différence à faire respecter. Autrement dit, de la décolonisation extérieure, nous passerions à la décolonisation intérieure. La fin de l'impérialisme devrait s'accompagner de la fin du nationalisme. La société occidentale est appelée à pratiquer une forme de décolonisation intérieure, une perspective notamment défendue par James Tully qui assimile l'avènement d'une souveraineté plurielle à une nouvelle théorisation de l'association politique dans une perspective post-impériale. «*Les lois fondamentales et les institutions des sociétés modernes, ainsi que leurs traditions d'interprétation autorisées, sont injustes dans la mesure où elles contrecarrent les formes d'autonomie gouvernementale qui conviennent à la reconnaissance de la diversité culturelle*»⁵⁶². Le fondement de la communauté politique moderne ne serait plus légitime. La diversité ne devrait plus être refoulée dans les marges sociales ou privatisée dans le registre des préférences personnelles mais reconnues comme un fondement politique. La diversité, de fait social, deviendrait maintenant fait politique. La nation, en se posant comme la seule source de légitimité politique, aurait en fait contraint la communauté politique à prendre forme dans une structure «moniste»⁵⁶³, contradictoire avec l'expression de la diversité irréductible du social, qui ne disposait plus d'expression politique dans la mesure où elle fut privatisée de force, la citoyenneté se constituant dans la seule matrice de

⁵⁶¹ Sur cette question, Pierre Manent, *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

⁵⁶² James Tully, *Une étrange multiplicité*, Sillery, Presses de l'Université Laval, 1999, p.5.

⁵⁶³ Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, New York, Palgrave/Macmillan, 2006.

l'universalité, qui aurait par ailleurs masquée l'hégémonie contraignante et potentiellement tyrannique du groupe majoritaire. On peut le dire autrement : la désymbolisation radicale de la souveraineté nationale entraîne son dévoiement comme une manifestation pure de la domination. Il faudrait déboulonner la nation de son piédestal, refouler son hégémonie sur la définition de l'espace public et basculer du mythe de l'unité de la communauté politique à la nécessaire institutionnalisation de la diversité, ce qui implique évidemment d'ouvrir l'espace public à la diversité des revendications marginales ou minoritaires, qui prennent souvent la forme de revendications identitaires. Toujours selon Bhikh Parekh, certainement une des figures dominantes du multiculturalisme britannique, la nation n'est plus qu'une majorité, non plus historique mais démographique, à laquelle on conteste désormais sa souveraineté, la communauté politique devant se désinvestir de son particularisme historique pour réaménager les rapports intercommunautaires dans une perspective explicitement égalitaire. Il faut viser un renversement du rapport de pouvoir que la majorité exercerait sur la minorité, ce qui impliquera de redéfinir la souveraineté démocratique en inversant la signification : il ne faudra non plus assurer la pleine expression de la majorité mais assurer sa neutralisation pour qu'adviennent politiquement les minorités. Patrick Simon, dans le contexte du débat français sur la «fracture coloniale», affirme ainsi que

l'intérêt du vocabulaire de la diversité est de contourner l'incroyable rigidité de la société française face à la reconnaissance du fait minoritaire. Sa circulation ouvre la voie à deux évolutions distinctes, en partie articulées et en partie opposées : la valorisation molle des différences dans un système qui garde intacte ses hiérarchies et évite de s'interroger sur ses responsabilités dans la production de ces mêmes différences ; la déconstruction de la suprématie de la majorité (celle des natifs) et l'instauration d'un mode pluraliste de régulation des relations entre majorité et minorités⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴ Patrick Simon, «La République face à la diversité : comment décoloniser les imaginaires», dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (dir.) *La fracture coloniale*, Paris, La découverte, 2006, p.242.

Il y a là un jeu à somme nulle et celui dont on conteste les institutions doit consentir à lâcher prise sur la maîtrise du social et du politique à moins de consentir à son rôle, de plus en plus clair, de persécuteur. Ce projet est reconnu comme tel par ses critiques. Comme le note Marcel Gauchet: «*l'objectif idéal ne peut être que d'accorder à chaque composante de la société civile l'attention qu'elle mérite dans le débat public, et surtout de faire en sorte qu'aucune ne soit étouffée, écartée, ignorée par la grosse voix de la majorité*»⁵⁶⁵. La nation devrait donc s'ouvrir à la diversité, même s'effacer devant elle, la société devant désormais se penser comme une constellation sans point fixe qui viendrait ordonner de manière autoritaire les identités et les représentations sociales. L'aplatissement historique de la communauté politique, sans relief identitaire, la mise à niveau de toutes les communautés qui s'y trouvent, peu importe leur enracinement historique, serait la condition première d'une démocratisation égalitariste de l'identité collective. L'enjeu du multiculturalisme, du point de vue de la philosophie politique, est clair : il ne s'agit plus seulement de faire porter la délibération publique sur l'aménagement de la communauté politique, mais sur sa définition même, sur son existence même.

Conséquence de cela, c'est la référence à l'identité historique nationale en tant qu'identité substantielle (en tant qu'identité irréductible à l'imaginaire contractualiste et démocratique, en quelque sorte, en tant que substrat historique transcendant la pleine adhésion de ceux qui y participent) qui n'est plus compatible avec une démocratie reconstruite dans la lutte contre les discriminations. Une identité historique irréductible au consentement et aux paramètres du contractualisme appelée néanmoins à structurer la citoyenneté et la communauté politique serait un problème du point de vue de la démocratie. Car l'idéal démocratique réinventé par la gauche post-marxiste devrait penser la société comme une pure production politique centrée sur l'idéal d'une citoyenneté radicalement égalitaire et appliquée au plus grand nombre possible de relations sociales. Et

⁵⁶⁵ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p.163.

si l'identité nationale n'est plus qu'une culture majoritaire appelée à relativiser ses prétentions à l'institutionnalisation politique dans une citoyenneté accrochée à un substrat historique qui viendrait la transformer en norme, il faut donc encore une fois mettre à plat la communauté politique pour qu'une diversité d'identités puisse désormais s'y manifester dans une perspective égalitaire. Surtout, il faudrait démanteler radicalement les processus sociologiques et politiques qui travailleraient à l'assimilation des nouveaux arrivants dans un contexte marqué par l'immigration massive. Comme l'écrit Jocelyn Maclure dans un propos qui correspond bien à l'imaginaire politique de la gauche multiculturelle, *«l'exigence d'assimilation est illégitime et la norme de neutralité des normes publiques par rapport aux différences culturelles est dans les faits inapplicable et conséquemment, inéquitable à l'endroit des minorités»*⁵⁶⁶. Cette remise en question de la légitimité de l'identité nationale et des pratiques politiques qui y étaient associées va même, dans certains cas, jusqu'à sa criminalisation, souvent de manière stratégique par ceux qui s'inscrivent en contradiction avec la logique nationale dans les sociétés occidentales. La criminalisation de la légitimité nationale est à ce point répandue que le premier ministre turc Recep Tayyip, en tournée dans les capitales occidentales, n'hésitera pas à présenter l'assimilation des immigrés à un «crime contre l'humanité»⁵⁶⁷, ce qui consiste bien évidemment à criminaliser le modèle d'intégration qui était jusqu'aux années 1970 la norme dans les sociétés occidentales⁵⁶⁸. Daniel Cohen Bendit a aussi repris cet argument en soutenant que *«lorsqu'une société ne laisse d'autre choix à ses nouveaux arrivants que celui de l'assimilation, cette mesure est en complète contradiction avec les droits civils»*⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Jocelyn Maclure, «Une défense du multiculturalisme comme morale politique», dans Myriam Jézéquel (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2007, p.73.

⁵⁶⁷ Pierre Bocev, «L'intégration des Turcs oppose Paris à Ankara», *Le Figaro*, 13 février 2008. <http://www.lefigaro.fr/international/2008/02/13/01003-20080213ARTFIG00395-l-integration-des-turcs-oppose-berlin-a-ankara-.php>.

⁵⁶⁸ Et ce qui témoigne aussi, d'ailleurs, de l'instrumentalisation de la rhétorique des droits de l'homme par un islamisme militant qui sait désormais trouver dans l'universalisme affiché des Occidentaux le moyen de générer un nouveau communautarisme tout à fait singulier.

⁵⁶⁹ Daniel Cohn-Bendit, Thomas Schmid, *Xénophobies*, Paris, Grasset-Mollat, 1998, p.149.

Selon la formule de Rick Muir, qui en appelle à un multiculturalisme britannique radicalement décentré de l'identité historique anglaise, «*there should be no cricket test*»⁵⁷⁰. La citoyenneté devrait s'évider de tout substrat identitaire – il faudrait délier la citoyenneté et la nationalité, autrement dit, en désarticulant la communauté politique et la communauté historique, une proposition qui est généralement associée au patriotisme constitutionnel habermassien mais qui correspond à la proposition généralement portée par la gauche postmarxiste de départiculariser le lien politique. Dans le contexte américain, Huntington a aussi noté cette disqualification de l'assimilation :

*the deconstructionists promoted programs to enhance the status and influence of subnational racial, ethnic and cultural groups. They encouraged immigrants to maintain their birth country cultures, granted them legal privileges denied to native-born Americans, and denounced the idea of Americanization as un-American*⁵⁷¹.

Les institutions publiques devraient se départiculariser pour accueillir la diversité des revendications cherchant à s'y faire reconnaître, ce en quoi la philosophie de la reconnaissance mobilisée par le multiculturalisme repose en fait sur l'oblitération préalable de la culture nationale. Le multiculturalisme entend neutraliser et même déconstruire la notion même d'une «culture de convergence»⁵⁷² – dans la mesure où celle-ci ne pourrait se constituer comme norme qu'à travers un rapport hégémonique consistant à instrumentaliser les institutions politiques au service d'un communautarisme majoritaire. La nation n'a ni substance, ni identité. John O'Sullivan a résumé ainsi l'idéologie multiculturaliste :

There is no such thing as a genuinely common American (or British) culture. This is a hegemonic construct, reflecting a white male culture and world view, which is oppressive to all other groups. History, cultural traditions and social arrangements

⁵⁷⁰ Rick Muir, *The New Identity Politics*, London, Institute for public policy research, February 2007, p.10.

⁵⁷¹ Samuel Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon & Schuster, 2004, p.142.

⁵⁷² La formule appartient évidemment à Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995.

*must therefore be reformed to reflect the different contributions and perspectives of the victim groups – the US history standards, for instance, give almost equal weight to European, West African and Meso-American influences in explaining America's political history and constitutional development. Also, major cultural institutions must be radically transformed so as to make them hospitable to victim groups*⁵⁷³.

À la française, on dira qu'il faut «une nation non plus gauloise, homogène et passéiste, mais plurielle, métissée et ouverte sur l'avenir».

Le débat sur l'identité nationale en France, lancé à l'automne 2009 par le Ministre Éric Besson, a donné un bon exemple de cette problématisation de plus en plus radicale de l'identité nationale au moment même où on cherchait politiquement à la réhabiliter avec une gauche dénonçant la référence même à l'identité nationale alors que la droite s'en tenait plus souvent qu'autrement à une définition minimaliste de l'identité nationale, à mi-chemin de la célébration des valeurs républicaines et de la sacralisation du métissage⁵⁷⁴. Par exemple, le démographe Hervé Le Bras, clairement marqué à gauche, a résumé le point de vue de cette dernière sur la question de l'identité française : «*l'identité nationale, ça n'existe pas*». Il réduisait aussi l'identité française à une simple estampe administrative :

Pour moi, être Français, c'est avoir la nationalité française, un point c'est tout. Revenir là-dessus serait extrêmement grave. Les seuls qui ont essayé sont le gouvernement de Pétain et le programme du Front national. Ce parti, en son temps, voulait retirer la nationalité à certains naturalisés. Si vous remettez en cause la nationalité française, vous remettez en cause la démocratie.

Ainsi, tout appel à une définition substantielle de la nation, qui impliquerait une interpénétration plus marquée entre culture et politique, entre nationalité et citoyenneté,

⁵⁷³ John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, Londres, Center for Policy Studies, 1999, p.23.

⁵⁷⁴ Un dérapage multiculturaliste, selon le politologue Marc Crapez, qui l'explique par la domination médiatique de la gauche moderniste. Marc Crapez, «À quoi bon débattre de l'identité nationale», *Controverses*, no14, mai 2010, p.132-143.

serait à classer à l'extrême-droite, à l'écart du consensus démocratique⁵⁷⁵. Marcel Détienna formulera une critique sur le même registre en célébrant «la France sans terre ni mort», et en reprochant surtout au gouvernement de chercher à fixer politiquement une définition de l'identité nationale qui en la rendant plus substantielle, la rendrait plus exclusive⁵⁷⁶. Le philosophe Michel Onfray a quant à lui invité la gauche à se réapproprier la référence à l'identité nationale pour en contester le monopole à la droite.

Pour moi, il y a deux façons de concevoir l'identité. Celle de l'identité du sang, de la race et l'autre de la raison et de l'intelligence. Donc je trouve très bien de dire ce qu'est la France et comment elle fonctionne. Et ce n'est pas parce que la droite et l'extrême-droite ont défini une certaine idée de l'identité de la France, qu'il faut leur laisser dire. C'est une bonne occasion de dire que la France c'est la Révolution française, c'est une certaine conception de la République qui fait preuve d'ouverture, de solidarité et de fraternité.

Autrement dit, la droite serait dépositaire d'une conception raciste, ou à tout le moins, racialisée de l'identité nationale, alors que la gauche aurait le monopole de la raison et de l'intelligence⁵⁷⁷. Michel Rocard a lui aussi affirmé que l'identité nationale serait par définition «ouverte», dans une perpétuelle dynamique d'universalisation, sans quoi elle se dénaturerait. Autrement dit, le propre de l'identité française serait de ne pas être accroché de manière fondamentale à un patrimoine historique ou culturel, d'être à partir d'une «logique d'ouverture», «complètement évolutive». *«La France est la seule identité nationale au monde qui soit en définition évolutive et constamment en train d'agglomérer de nouvelles sensibilités et de nouvelles représentations linguistiques ou de couleurs de*

⁵⁷⁵ Cité dans Jacky Sanudo, «L'identité nationale, ça n'existe pas : entretien avec Hervé Le Bras», Sud-Ouest, 27 octobre 2009.

⁵⁷⁶ Marcel Détienna, «La France sans terre ni mort», Le Monde, 12 juillet 2009.

⁵⁷⁷ Sarah Diffalah, «Entretien avec Michel Onfray ; le débat de l'identité nationale n'est pas réservé à la droite», Nouvelobs.com, 27 octobre 2009, http://tempsreel.nouvelobs.com/actualites/opinions/interviews/20091028.OBS6110/michel_onfray_le_debat_de_lidentite_nationale_nest_pas.html.

peau». Il faudrait donc censurer la question de l'immigration parce qu'elle problématiserait l'universalisme radical de l'identité française.

Se poser le problème de l'immigration, c'est se poser la question de la date à laquelle s'arrête la bienvenue que nous avons souhaité à tous ceux qui sont devenus Français en venant d'ailleurs, et qui sont aujourd'hui un bon tiers, sinon la moitié, de notre population totale. Alors à partir de quand on crache dessus ?

Chez Rocard aussi, la crainte de l'exclusion associée à une définition substantielle de l'identité nationale était clairement affichée :

Ma crainte, c'est qu'on mette des frontières là où il n'en faut pas. C'est que parler de l'identité nationale nous convainque qu'il y a une substance de plus, quelque chose de qualitativement différent, entre ceux qui sont Français et ceux qui ne le seraient pas mais habiteraient quand même notre territoire. C'est ça le risque. Car l'enjeu, c'est une insertion décente de tous ces gens, comme nous l'avons toujours fait⁵⁷⁸.

On voit donc, à travers cette brève reconstruction du débat français sur l'identité nationale comment ce thème est accueilli par la gauche multiculturelle – à tout le moins, par ceux qui font de l'ouverture à l'autre le nouvel ethos fondateur de la démocratie. On peut aussi voir rapidement comment dans les débats les plus récents sur l'identité nationale, cette thèse a été reconduite d'une manière ou d'une autre. Dans le contexte du débat israélien portant sur l'identité nationale et le post-sionisme, la question posée était celle de savoir si Israël pouvait se définir encore comme un État juif, autrement dit comme un État investi substantiellement d'une identité nationale historiquement définie et culturellement circonscrite, ou s'il devait plutôt se définir comme «l'État de tous ses citoyens», au point même où Ilan Greilsammer en appellera à un retrait de l'étoile de David du drapeau

⁵⁷⁸ Cité dans Baptiste Legrand, «L'identité nationale selon Rocard : «un débat imbécile», Nouvelobs.com, 2 novembre 2009, http://tempsreel.nouvelobs.com/actualites/opinions/interviews/20091102.OBS6600/lidentite_nationale_selon_rocard_un_debat_imbecile.html

israélien, pour bien marquer le passage d'un État fondé sur le peuple juif à un État purement libéral désinvesti de charge identitaire particulière⁵⁷⁹. En Grande-Bretagne, le multiculturalisme prétend substituer à cette notion raciste que serait la *britishness* une définition du pays en tant communauté de communautés⁵⁸⁰. Anthony Giddens a même écrit que

National identity can be a benign influence only if it is tolerant of ambivalence, or multiple affiliation. Individuals who simultaneously are English, British, European, and have some overall sense of global citizenship, may regard one of these as their overriding identity, but this need not prevent them accepting the others too. Xenophobic nationalism is the opposite : the nation is «one, indivisible». It is culturally protectionist, assuming the nation has a destiny – that it is not only set apart from but superior to other nations. But nations don't have destinies and all nations, without exception, are «mongrel nations». The nation is not something given in nature, and whatever remote connections they may have to earlier ethnic communities, nations are a product of relatively recent history. They have all been built from a diversity of cultural fragments⁵⁸¹.

Cette criminalisation de l'identité nationale se radicalise jusqu'à en appeler à la désoccidentalisation de la communauté politique, la chose étant particulièrement visible dans les questions touchant l'investissement dans l'espace public des symboles religieux associés au christianisme. Samuel Huntington a cru le noter dans ses travaux sur l'identité nationale américaine, en rappelant que le «*multiculturalism is in its essence anti-European civilization [...] It is basically an anti-Western ideology*»⁵⁸². John Fonte parle d'ailleurs du

⁵⁷⁹ Ilian Greilsammer, «Réflexion sur l'identité israélienne aujourd'hui», Cité, 2007/1 (n° 29) p.48. Greilsammer situait cette réflexion dans un programme de dénationalisation de l'État juif encore plus radical, justifié au nom d'une pleine intégration citoyenne de la minorité arabe-israélienne. «*Comment ces 20 % de la population pourraient-ils chanter un hymne national qui parle du retour des Juifs à Sion, comment pourraient-ils s'identifier à un drapeau national qui porte l'Étoile de David ? Comment pourraient-ils adhérer à un État dont une des lois fondamentales est la Loi du retour ?*»

⁵⁸⁰ *The Parekh Report. The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, 2002,

⁵⁸¹ Anthony Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998, 130-131,

⁵⁸² Samuel Huntington, *Who Are We ? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, 2004, p.171.

«*post-west syndrome*» pour critiquer cette volonté qu'ont les sociétés occidentales de se dissoudre dans un universalisme radical qui ne conserve de la référence occidentale que les valeurs les plus amincies d'un libéralisme progressiste : «*there is a Post-West, and its advocates transcending and redefining traditional Western ideas of patriotism and the nation-state*»⁵⁸³. L'objectif politique, ici, en est un de déchristianisation de l'espace public, pour s'assurer que ce dernier s'ouvre à la diversité des revendications identitaires à fondement religieux, ce qui veut dire que les symboles religieux associés à la majorité nationale ne devraient plus disposer d'une légitime prédominance dans la symbolique collective, surtout lorsqu'elle est investie dans les institutions publiques. Cette sacralisation, d'un pays à l'autre, prend souvent la forme d'un appel à la désoccidentalisation de la communauté politique. On a vu ainsi se multiplier les tentatives de déchristianisation de l'espace public et d'éradication des derniers symboles qui marquaient l'enracinement des sociétés occidentales dans un christianisme qui en a pourtant été la première matrice. La plus visible de ces tentatives est certainement ce que la droite américaine a nommé la *Christmas War* et qui consiste à chercher à déchristianiser les fêtes de fin d'année dans la mesure où elles consacraient une hégémonie dans l'organisation du calendrier collectif de la religion majoritaire au désavantage des religions minoritaires. C'est de ce point de vue qu'on assiste à une popularisation croissante de la «laïcité ouverte» qui représente pour ses théoriciens comme une stratégie de déchristianisation programmée de l'espace public pour assurer sa reconfiguration dans les paramètres du pluralisme identitaire⁵⁸⁴. C'est ce qui amène inversement Paul Gottfried, très critique envers le multiculturalisme, à soutenir que «*the Post-Marxist Left goes beyond the totalitarian movements of the past [...] in emphatically rejecting the Western cultural and historical heritage*»⁵⁸⁵.

⁵⁸³ John Fonte, *Post-West Syndrome*, American Enterprise Institute, 27 octobre 1997. Sur la même question, et dans une perspective semblable, Clifford Orwin, «All Quiet on the (post) Western front ?», *The Public Interest*, Spring 1996, p.3-21.

⁵⁸⁴ Jean Baubérot, *Une laïcité interculturelle*, Paris, Éditions de l'aube, 2009.

⁵⁸⁵ Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, Columbia, University of Missouri Press, 2005, p.140.

4.2. De l'héritage à l'utopie : la radicalisation du contractualisme

Cette aspiration à une société refondée dans le pluralisme identitaire explique probablement la fascination contemporaine pour le laboratoire canadien qui représente l'exemple même d'une communauté politique ayant profondément rompu avec le modèle classique de l'État-nation en se refondant sur un multiculturalisme d'État qui prétendait décentrer la communauté politique à la fois de la nation canadienne-anglaise et de la nation québécoise, celles-ci ne survivant institutionnellement qu'à travers un bilinguisme bureaucratique vidé de tout substrat culturel significatif. Jacques Attali a déjà réservé une sublime vocation à la fédération canadienne : elle représenterait le laboratoire de l'utopie dans un monde apprenant à faire vivre ensemble les différences, un monde se laissant pleinement investir par l'idéal de la diversité⁵⁸⁶. On le sait, le multiculturalisme est une doctrine d'État au Canada, mais il faut voir à quel point cette mutation identitaire a été portée par la classe intellectuelle qui a reconnu justement dans sa reconstruction diversitaire la marque distinctive de l'identité canadienne. Sans abuser d'un langage paradoxal, on pourrait dire que le Canada trouverait son identité propre dans le fait de ne pas avoir d'identité nationale distinctive, John Ibbitson allant même jusqu'à affirmer que le génie propre à l'identité canadienne serait justement d'être porteuse d'aucune signification historique particulière, ce qui faciliterait son appropriation par les immigrants qui n'auraient aucunement à se départir de leurs appartenances culturelles préalables pour devenir Canadiens⁵⁸⁷. En fait, le Canada se serait reconstitué et refondé sur une dissociation radicale entre la communauté politique et son expérience historique, et c'est justement cette prétention à se fonder sur une utopie plutôt que sur une mémoire qui en ferait un paradis diversitaire à nul autre pareil parmi les sociétés contemporaines. Selon la formule de

⁵⁸⁶ Jacques Attali, *Dictionnaire du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 1998, p.63.

⁵⁸⁷ John Ibbitson, «Let's Sleeping Dogs Lie», dans Janice Gross Stein et al, *Uneasy Partners*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007, p.58.

Ibbitson, les pays qui ont le moins d'histoire seraient aujourd'hui ceux qui ont le plus d'avenir. «*Canada is, for example, increasingly ahistorical. [...] The price of a truly cosmopolitan society is ahistoricism – an absence of collective cultural memory. That's not so bad, since much of history is misery, and the lessons learned are often swamped by the resentments rekindled*»⁵⁸⁸. Le Canada serait ainsi exceptionnel dans son anhistoricité fondamentale. Ibbitson dira même du Canada qu'il représenterait une césure fondamentale dans l'histoire politique du genre humain.

*A century from now, historians and anthropologists will cite Canada as the harbinger of a new age. This new age will be marked by a steep reduction in intolerances so deeply ingrained in human culture that for millennia we have shaped our caste systems and fought our wars based on them, to the point in the last century where we came close to destroying ourselves. [...] Canada, more successfully than any other country in the world, is finally defeating that intolerance*⁵⁸⁹.

D'autres, comme John Saul, chercheront plutôt à réécrire l'histoire du Canada en la désoccidentalisant radicalement pour mieux l'inscrire dans sa tradition amérindienne, qui l'aurait préparé à accueillir la diversité et à ne pas se laisser fixer dans une catégorie identitaire semblable à celle de l'État-nation généré par l'histoire européenne⁵⁹⁰. Surtout, par sa Charte, qui fournirait aux groupes subordonnés les moyens de se constituer politiquement en mobilisant le langage des droits, le Canada aurait créé un contexte institutionnel favorable à la pleine expression de la diversité, sur les plans culturels comme sexuels. Alors qu'il était premier ministre, Paul Martin a endossé avec fierté cette nouvelle définition du pays, en disant du Canada qu'il était la première communauté politique postmoderne, une thèse qu'avait déjà formulé Pierre Pettigrew à la fin des années 1990 en affirmant que le Canada était particulièrement adapté pour évoluer dans la mondialisation

⁵⁸⁸ John Ibbitson, *The Polite Revolution, Perfecting the Canadian Dream*, Toronto, M&S, 2005, p.13

⁵⁸⁹ John Ibbitson, *The Polite Revolution, Perfecting the Canadian Dream*, Toronto, M&S, 2005, p.3.

⁵⁹⁰ John Saul, *Mon pays métis*, Montréal, Boréal, 2008.

dans la mesure où il serait délivré de toute attache historique générant traditionnellement un réflexe de repli identitaire devant l'ouverture à l'autre⁵⁹¹. Pour reprendre encore la description par Ibbiston du Canada comme une utopie, le Canada sera finalement le premier pays à ne plus rien devoir aux passions mauvaises qui auraient jusqu'à présent traversées l'histoire humaine.

*We shall be an example, a template, a lesson. Canada should, and hopefully will, be known through the world as the exemplar of what can be achieved when chauvinism gives way to accommodation, then the obsession with shared blood, shared history, are transcended by an infinity of permutation*⁵⁹².

C'est la représentation multiculturaliste de la diversité qui se précise. La diversité promue par le multiculturalisme ne s'imagine pas comme une forme d'apartheid généralisé, tout au contraire, dans la mesure où la question de l'intégration se recompose, comme l'a noté Anthony Giddens dans son nouveau *Manifeste progressiste*, dans la perspective des valeurs communes. Mais les valeurs communes doivent moins référer à une culture historique patrimoniale qu'à des valeurs universalistes qui sont celles de toutes les sociétés occidentales sécularisées, une proposition reprise à gauche comme à droite, comme on l'a vu avec Angela Merkel qui a critiqué le multiculturalisme en invitant désormais les immigrés à prendre le pli de l'universalisme occidental et de l'État de droit, une proposition qui ne diffère pas substantiellement de celle de Jurgen Habermas qui proposait de reconstruire la conscience collective des sociétés occidentales dans la perspective du patriotisme constitutionnel⁵⁹³. Dans un discours qui se voulait critique du multiculturalisme, Tony Blair a bien précisé d'ailleurs que la nouvelle cohésion réclamée par la société multiculturelle impliquait de rassembler la diversité non pas autour d'une culture nationale majoritaire mais bien autour de valeurs communes, celles d'un certain

⁵⁹¹ Pierre Pettigrew, *Pour une politique de la confiance*, Montréal, Boréal, 1999

⁵⁹² John Ibbiston, *The Polite Revolution, Perfecting the Canadian Dream*, Toronto, M&S, 2005, p.4

⁵⁹³ Angela Merkel citée dans Paul Gottfried, «The Rise and Fall of Christian Democracy in Europe», *Orbis*, Volume 51, no.4 2007, p.720

universalisme progressiste qui correspond normalement aux valeurs portées par les partis associés officiellement au centre-gauche.

When we won the Olympic Bid to host the 2012 Games, we presented a compelling, modern vision of Britain: a country at ease with different races, religions and cultures. This was not the stuffy old Britain that used to be sent up in the comedy sketches of the 1970s but a nation proud, willing and able to go out and compete on its merits. The ethos of this country is completely different from thirty years ago. The courts recognise racial offences in a way that was inconceivable then. We have the most comprehensive panoply of anti-discrimination legislation in the world. We have tough laws outlawing discrimination on the grounds of sexual orientation, religion, race, gender and disability. The Human Rights Act provides basic protection to ethnic minorities and lays down some minimum standards. It is a matter of some pride to me that it has only been Labour governments that have introduced anti-discrimination legislation. Our public culture is also completely different. We now have more ethnic minority MPs, peers, and Ministers though not enough. We have had the first black Cabinet minister. The media are generally more sensitive, and include ethnic minority reporters and columnists. Racism has, for the most part, been kicked out of sport. Offensive remarks and stupid stereotypes have been driven out of public conversation. The basic courtesies, in other words, have been extended to all people.

D'une Grande-Bretagne à l'autre, c'est la diversité qui se présente comme le nouvel idéal régulateur de l'existence sociale et c'est elle qui transformait la société en profondeur. La diversité serait la nouvelle marque distinctive de la *Cool Britannia* valorisée. Et le devoir d'intégration ne référerait pas à une culture nationale mais bien à des valeurs communes progressistes. Il ne faut donc plus intégrer les immigrés à la culture nationale mais intégrer toute la société à une nouvelle culture des droits de l'homme post-traditionnelle qui se résume souvent à la langue nationale, à une certaine laïcité diversitaire et au respect de l'égalité homme-femme. À partir du cas canadien, Will Kymlicka a formulé une théorie de l'intégration qui nous donne une bonne idée de la cohésion sociale en société multiculturelle. Kymlicka affirme ainsi que loin de désintégrer la société, le multiculturalisme aurait tendance à la rendre plus cohésive en favorisant la participation des

groupes minoritaires aux institutions communes, à condition que celles-ci ne soient plus la propriété dissimulée du groupe majoritaire. On peut parler ainsi d'une mutation du devoir d'intégration, dans la mesure où l'identité commune d'une société devrait se désinvestir du «communautarisme majoritaire» et se reconfigurer dans la culture des droits humains, seuls susceptibles de rassembler les hommes et les femmes dans un contexte de diversité profonde. Il sera possible alors de travailler à construire un nouveau peuple, à tout le moins, une nouvelle identité collective, qui ne sera plus assimilable à la seule culture majoritaire. Il n'en demeure pas moins que certains, à droite, se sont montrés très sévères envers cette vision post-nationale de l'intégration sociale. Dans le contexte britannique, John O'Sullivan s'en est pris sévèrement à l'intégrationnisme multiculturel :

*Crick's citizenship test would not require applicants to reach any particular standard of English, merely to do better, and would impose no test of history at all, let alone anything to stir the blood and stiffen the sinews. It demands not patriotic assimilation but a weaker civic assimilation to rules and legal obligations. An applicant for British citizenship of this kind would be applying to join a social democratic supper club*⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ John O'Sullivan, «The Real British disease», *The New Criterion*, vol.24, septembre 2005, p.16. Dans une recension de l'ouvrage *Who Are We* de Samuel Huntington, O'Sullivan se montrait particulièrement critique envers cette dénationalisation de la communauté politique et montrait comment la gauche multiculturelle associait toute remise en question de son projet reconstructionniste à une dérive antidémocratique : «*to resist this evolution in defense of a past America was a sign of nostalgia at best, of wicked nativist racism at worst*». John O'Sullivan, «Who are We?», *American Conservative* 19 juillet 2004, p.9. Pour une critique semblable de l'antiracisme qui masque en fait une conjugaison de l'antinationalisme et de l'antilibéralisme, on lira aussi Theodore Dalrymple, «A Modern Witch Trial», *City Journal*, Spring 2009. Pour une critique de l'immigrationnisme français du point de vue américain, on lira Victor Davis Hanson, «France's Immigrant Problem – and Ours», *Claremont Review of Books*, printemps 2006, disponible à l'adresse http://www.claremont.org/publications/crb/id.999/article_detail.asp . Pour une critique française de l'immigrationnisme, on consultera le nouvel ouvrage de Michèle Tribalat, *Les yeux grands fermés. L'immigration en France*, Paris, Denoël, 2010. Pour une critique semblable de l'immigrationnisme aux Pays-Bas, qui paient actuellement le prix fort pour avoir consenti au modèle de la société multiculturelle, on consultera Leslie S. Lebl, «Radical Islam in Europe», *Orbis*, Winter 2010, p.46 à 60. Pour une critique de l'immigrationnisme aux États-Unis, on consultera Mark Krikorian, *The New Case Against Immigration. Both Legal and Illegal*, New York, Sentinel, 2008.

La nouvelle intégration collective saura donc faire l'économie de la culture pour passer au vivre ensemble.

Plus largement, la gauche progressiste prétend même se réappropriier le langage de la nation mais en le vidant de tous ses contenus historiques et traditionnels. La référence à la nation est préservée à travers la nécessaire reconnaissance d'un cadre symbolique intégrateur pour la communauté politique, pour éviter la dispersion exagérée des intérêts sociaux. Mais la nation, plutôt que de se constituer dans une tension créatrice entre la logique de l'héritage et celle du contractualisme, devrait désormais se définir exclusivement par la seconde. D'héritage, la nation devient projet. Pour cela, il ne faut pas croire la gauche multiculturelle conforme à la mauvaise caricature qu'en fait une certaine critique du multiculturalisme, qui l'accuse de pratiquer une forme de libéralisme communautarisé laissant les groupes ethniques et culturels se séparer les uns les autres sans interactions significatives. Alain Touraine a lui aussi suggéré que la nation n'avait de légitimité que si elle était vidée de son particularisme historique et se définissait plutôt à la manière d'un laboratoire de l'utopie. La «*défense de la nation n'est positive que si, au lieu d'exalter une identité, elle en appelle à une gestion démocratique et nationale de l'économie et du changement social*»⁵⁹⁵. C'est aussi dans cette perspective que Richard Rorty a proposé à la gauche américaine de contester à la droite conservatrice la référence à la nation pour la redéfinir comme nouveau cadre d'une utopie égalitaire transformatrice⁵⁹⁶. Et c'est un fait que la nation ne semble trouver une légitimité à gauche qu'à travers sa traduction universaliste, comme espace de concrétisation d'un projet universaliste comme l'a excellemment noté John Fonte en se demandant de manière un peu polémique si la gauche pouvait sérieusement être patriotique dans la mesure où elle n'assume jamais qu'à la manière d'un support culturel circonstanciel l'héritage historique de la communauté

⁵⁹⁵ Alain Touraine, *Comment sortir du libéralisme ?* Paris, Fayard, 1999, p.44.

⁵⁹⁶ Cité dans John Fonte, «A Patriotic Left», *Commentary*, Septembre 1998, vol.106, no.3, p.44.

nationale. On peut dire que la gauche se réapproprie ainsi la nation pour en fournir une définition qui soit contradictoire avec sa forme historique traditionnelle. Fonte a reconnu dans cette réappropriation progressiste de l'idée nationale surtout un changement tactique, reposant sur le constat fait à gauche que le dénigrement systématique de la nation était électoralement contre-productif et qu'il était désormais nécessaire d'en formuler un nouveau sans pour autant sacrifier l'utopisme égalitaire à partir duquel elle souhaite transformer la société. Un nouvel idéal de patriotisme prend forme, qui ne se réfère plus à la nation historique mais bien à une société qui ne susciterait l'adhésion de ses membres qu'en poursuivant des idéaux égalitaristes d'inspiration socialisante. Comme le note très justement John Fonte, «*substantively, the notion at the heart of the new rhetoric is that there is a «true» America to which the Left should pledge it allegiance ; but it is not the America here and now*»⁵⁹⁷. Paul Gottfried a bien montré d'ailleurs comment le langage des «valeurs» servait à redéfinir le sentiment d'appartenance à la communauté politique, non plus à partir de son existence historique mais bien à partir d'une proposition philosophique potentiellement universaliste qui départicularise radicalement l'identité nationale, en la remaniant intégralement dans l'univers conceptuel du contractualisme.

4.3. La faillite de la démocratie représentative ou la démocratie diversitaire

On comprend donc que la mutation de la démocratie entraînée par le multiculturalisme provoque à terme une transformation de sa théorie de la représentation démocratique. La démocratie représentative semble périmée, comme l'a noté Jean-François Thuot⁵⁹⁸. L'identité du peuple n'étant plus présumée, il n'est plus possible de penser l'espace public sous une forme unitaire, où les individus appartenant à une même communauté historico-politique se diviseraient ensuite selon des lignes seulement

⁵⁹⁷ John Fonte, «A Patriotic Left», *Commentary*, Septembre 1998, vol.106, no.3, p.44.

⁵⁹⁸ Jean-François Thuot, *La fin de la représentation*, Montréal, Nota Bene, 1998.

idéologiques. Il n'y a plus de peuple non plus que de nation. La communauté politique est dématérialisée. Le substrat historique de la communauté politique disqualifié dans ses prétentions fondatrices, il faut désormais prendre au sérieux la question d'une réinvention radicale du sujet politique, de la figure fondatrice de la souveraineté. Dans la perspective d'une mise en valeur de la diversité, il faut donc penser aux mécanismes adéquats permettant sa représentation, une perspective qui a été développée notamment par des auteurs s'inscrivant dans la continuité de la deuxième gauche. Pierre Rosanvallon écrit justement que

[l]es difficultés de mise en forme du pouvoir démocratique sont les plus visibles. Elles dérivent du fait que le pouvoir du peuple ne peut s'exercer de façon directe dans le monde moderne : il n'a de consistance possible que médiatisé et instrumentalisé par les procédures du gouvernement représentatif⁵⁹⁹.

Le problème serait encore plus radical : «*si la démocratie présuppose qu'il y a un sujet que l'on peut appeler «peuple» et que ce peuple est susceptible d'exprimer sa volonté, comment, alors, le définir et comment le reconnaître?*»⁶⁰⁰ Rosanvallon ajoute que «*ni le peuple ni la nation n'ont dorénavant de chair sensible*», ce qui revient à radicaliser l'artificialisme contractualiste des modernes en vidant la figure du peuple de ce qui lui restait de consistance existentielle prépolitique⁶⁰¹, car «*en désincorporant le social, le monde moderne implique un recours accru à la fiction*»⁶⁰². Rosanvallon insiste ainsi pour nous dire que «*l'important est de souligner encore une fois que c'est le peuple concret qui reste indéterminé. [...] Le peuple ne préexiste pas au fait de l'invoquer et de le rechercher :*

⁵⁹⁹ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p.11.

⁶⁰⁰ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p.12.

⁶⁰¹ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p.15.

⁶⁰² Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p.15.

il est à construire»⁶⁰³. Nous serions donc devant un paradoxe, une démocratie sans *demos*, un pouvoir ne sachant plus à quel peuple se référer. Il s'agira donc de renouveler la question du contractualisme et cela, bien évidemment, à partir de la diversité qui se substitue à la nation, ce qui implique une transformation programmée des processus de représentation, une nouvelle manière de saisir la société, de la mettre en scène, de la mettre en forme. La délibération publique porte désormais sur la nature même du sujet politique qui prétend exercer la souveraineté. Autrement dit, en contexte multiculturel, non seulement on ne peut plus prendre le peuple pour acquis, mais une bonne partie de l'activité politique consiste à délibérer sur la nature de la société, sur ses contours – autrement dit, sur son existence. Jacques Beauchemin parle avec raison d'une crise «du sujet politique unitaire»⁶⁰⁴. Et les conséquences de son implosion ne sont aucunement minimales. Car le décret d'inexistence qui frappe le peuple s'accompagne nécessairement d'une faillite de la démocratie représentative, qui présupposait, on le sait, une collectivité suffisamment cohérente pour que le commun prédomine dans la représentation sur le singulier. La mécanique qui assurait la formulation et la formation de la souveraineté populaire serait grippée.

La question de la diversité est encore une fois centrale dans la mesure où c'est évidemment à partir d'elle qu'il sera nécessaire de recomposer théoriquement un *demos*, de figurer la société, de la mettre en scène. Il y a certainement une utopie de la diversité, qui réclame sa mise en scène la plus égalitaire possible. Comme toutes les utopies, on serait tenté de dire qu'elle est inachevable. Comme l'écrit aussi Gauchet, «*la représentation, au sens de la mise en scène de la diversité sociale, tend à devenir une fin en soi, dans ce nouvel idéal de la démocratie dont on essaie de reconstituer la logique*»⁶⁰⁵. Il ne faudrait

⁶⁰³ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p.18

⁶⁰⁴ Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna Éditions, 2004.

⁶⁰⁵ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, 1998, p.166.

plus désormais constituer le peuple dans la fiction unitaire d'une souveraineté indivisible. En fait, si la souveraineté ne trouve pas à renouveler sa légitimité dans la représentation de la diversité, elle sera désormais vécue et ressentie comme une pure domination sans légitimité. La démocratie, pour s'accomplir comme idéal, devrait passer par un nouveau processus de représentation qui ne chercherait plus à représenter la société comme unité, dans la mise en scène de grands projets concurrents, mais la société comme diversité, l'absence de point fixe dans l'organisation sociale favorisant l'émergence de la diversité. D'une certaine manière, c'est la référence même à la souveraineté qui serait périmée, comme le soutient Touraine en écrivant que «*la démocratie n'est plus le triomphe de l'Un ou la transformation du peuple en prince*»⁶⁰⁶ d'autant plus qu'une

[s]ociété qui se définit avant tout par son identité et plus encore par son unicité ne peut pas être démocratique [parce qu'elle serait] trop engagée dans une logique qui ne profite qu'à l'État, lequel réduit alors la société à la nation et la multiplicité des acteurs sociaux à l'unité du peuple⁶⁰⁷.

La démocratie reconnaîtrait sa vitalité non pas dans la mise en scène d'une souveraineté surplombante mais justement, par sa capacité à faire surgir les paroles historiquement refoulées. Dans une telle perspective, Jocelyn Maclure écrit que «*la prise de parole par des sujets dont la voix avait été jusque là ignorée ou faussée, constitue donc l'activité démocratique la plus fondamentale*»⁶⁰⁸. Il faut donc assurer une inclusion systématique des groupes historiquement dominés dans l'espace public en tant qu'interlocuteurs incontournables dans la discussion publique, une thèse soutenue avec beaucoup de vigueur par Iris Marion Young qui en a appelé à une mutation inclusiviste de la démocratie, cette dernière ne disposant d'aucune légitimité à moins d'intégrer dans la discussion et les

⁶⁰⁶ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p.444.

⁶⁰⁷ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p.438.

⁶⁰⁸ Jocelyn Maclure, « Pluralisme et démocratie : dialogue, décision et dissensus », in Jocelyn Maclure et Alain G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec-Amérique, 2001, p.256.

institutions publiques les groupes discriminés touchés par les décisions émanant de la puissance publique⁶⁰⁹. L'institutionnalisation de la diversité serait nécessaire à la démocratisation de la communauté politique, qui devrait s'ouvrir au mouvement de recomposition continu du *demos*, dans la mesure où la représentation d'un sujet politique unitaire serait fondamentalement contradictoire avec une diversité foisonnante qui n'éclorait qu'en perçant le voile de l'unanimité nationale et culturelle traditionnellement associé à la démocratie nationale. Il faudrait désormais, selon le mot de James Tully, faire naître un constitutionnalisme de la diversité - Will Kymlicka parlera plutôt d'une citoyenneté multiculturelle alors que Charles Taylor d'une politique de la reconnaissance de la diversité culturelle⁶¹⁰.

Cette critique de la démocratie représentative au nom de la diversité sociale ou identitaire, notamment développée par les auteurs associés à la deuxième gauche française, comme Alain Touraine dont l'œuvre, qui représente bien la sensibilité propre à la nouvelle gauche dans la sociologie francophone, s'est constituée en bonne partie dans une critique de la démocratie libérale et de sa conjugaison institutionnelle de la souveraineté populaire et des droits individuels : il faudrait désormais ouvrir la démocratie aux nouveaux mouvements sociaux porteurs de sa promesse d'émancipation. La deuxième gauche, venue du marxisme, a cherché à le renouveler à travers une exploration à nouveaux frais de la question de la démocratie, d'abord sous la figure de l'autogestion, ensuite sous celle de la société civile, enfin sous celle de la diversité et du multiculturalisme. La question posée par cette sociologie était celle d'un développement des institutions favorable à une participation toujours plus grande des acteurs sociaux aux institutions pour abolir la part d'hétéronomie constitutive de la démocratie moderne. De l'autogestion à la démocratie participative, la

⁶⁰⁹ Iris Mario Young, *Inclusion and Democracy*, Cambridge, Oxford University Press, 2000.

⁶¹⁰ James Tully, *Une étrange multiplicité*, Sillery, Presses de l'Université Laval, 1999 ; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Cambridge, Oxford University Press, 1995 ; Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Paris, Champs-Flammarion, 1994.

deuxième gauche a contesté la prétention à une souveraineté surplombante s'incarnant dans le nationalisme jacobin à la française, ce qui la prédisposait évidemment à accueillir favorablement l'appel au multiculturalisme qui traverse aujourd'hui toutes les sociétés occidentales, la pluralité sociale menant apparemment à la pluralité identitaire et à sa nécessaire mise en forme institutionnelle. En fait, la démocratie représentative devrait s'incliner devant les acteurs sociaux qui devraient instrumentaliser les institutions publiques pour faire valoir leur propre subjectivité politique⁶¹¹. Il y aurait plus de «réalité» dans les acteurs sociaux que dans les partis politiques. Alain Touraine affirmait, dans un travail sociologique en droite ligne avec celui de la deuxième gauche, qu'*«il n'est pas possible, dans le monde des États, de parler de démocratie autrement que comme d'un contrôle exercé par les acteurs sociaux sur le pouvoir politique»*, ce qui revient à dire que les mouvements sociaux qui ont pris forme dans le langage de l'émancipation préexistent sociologiquement à leur reconnaissance administrative et politique. Mais c'est mal comprendre la dynamique politique propre à la société des identités, dans la mesure où cette dernière ne prend forme qu'à travers le dispositif technocratique qui la rend possible en cartographiant la société à partir de catégories administratives et juridiques qui favoriseront le regroupement des acteurs sociaux sous la forme de groupes identitaires. En fait, certaines catégories identitaires n'existent que par leur reconnaissance administrative par la gestion thérapeutique de la diversité, ce que reconnaît aisément la juriste de gauche Andrée Lajoie, en encourageant *«l'État à ne pas s'effacer davantage, à moins de vouloir consciemment mettre la paix sociale en danger en défavorisant trop des minorités qui ont besoin de son support pour leur reproduction identitaire et/ou matérielle»*⁶¹². L'existence des groupes discriminés est dépendante de leur reconnaissance administrative et statistique, les discriminations ne devenant visibles sociologiquement qu'une fois construites politiquement par un État décidé à reprogrammer les mécanismes de socialisation pour les

⁶¹¹ Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, p.46.

⁶¹² Andrée Lajoie, *Quand les minorités font la loi*, Paris, PUF, 2002, p.203.

conformer à l'idéal d'une pure transparence égalitaire entre les individus mais plus encore, entre ces groupes dont il a favorisé l'avènement politique. À travers ce même constat formulé de nombreuses manières, on reconnaît ainsi que la diversité sociale, comme nous l'avons précédemment indiqué, est d'abord une production politique. La démocratie occidentale, dans sa forme la plus classique, la plus traditionnelle si on préfère, se serait institutionnalisée contre une mécanique politique qui lui aurait permis d'accueillir les revendications des groupes particuliers autrement qu'à la manière d'une transgression du mythe de l'unité de la collectivité. Cette rupture avec l'unité du sujet politique a été assimilée par la philosophie politique multiculturaliste à un passage du monisme au pluralisme⁶¹³. Il faudrait plutôt transgresser consciemment le mythe de l'unité du demos, ce qui implique aussi de problématiser le principe majoritaire, la majority rule des anglosaxons, dans la mesure où il viendrait légitimer l'hégémonie d'un groupe se masquant derrière une vision universaliste de la démocratie son hégémonie. La souveraineté populaire devra désormais renverser le principe majoritaire. Une société démocratique ne trouvera plus sa légitimité dans l'exercice d'une souveraineté majoritaire mais justement dans la neutralisation de sa majorité hégémonique. Le constat est aussi d'une nécessaire abolition du moment unitaire de la démocratie, sacralisé dans la démocratie moderne à travers le principe représentatif et la mécanique électorale, qui permettait au peuple de manifester son existence unitaire en reconnaissant l'antécédence du tout sur les partis, ou pour le dire comme Beauchemin, la prédominance du commun sur le singulier. Ce qui est révoqué aussi, c'est le moment formel de consultation de la souveraineté populaire, dans la mesure où les institutions qui assureraient encore son expression seraient désuètes et ne serviraient pratiquement qu'à reconduire l'hégémonie des majorités démasquées par le travail de déconstruction pratiquée par la sociologie de la postmodernité. On ouvrira les institutions et le débat public à la représentation d'identités culturelles ou sociales minoritaires, la souveraineté devant s'effacer, ou à tout le moins, se faire modeste, devant une pluralité

⁶¹³ Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000, p.408.

sociale qui demanderait moins qu'on la discipline derrière la fiction de l'intérêt général qu'on ne la représente convenablement dans la diversité sociale. Il ne faudrait plus refouler la pluralité des appartenances dans le domaine privé mais justement les investir dans le domaine public, sans quoi ce dernier se désarticulerait d'une exigence éthique fondamentale, car *«la démocratie est la subordination de l'organisation sociale, et du pouvoir politique en particulier, à un objectif qui n'est pas social mais moral : la libération de chacun»*⁶¹⁴. Le politique ne devrait plus être une instance de dissolution ou d'atténuation de la pluralité, mais bien de son institutionnalisation. Touraine l'exprime même dans un certain radicalisme théorique en affirmant qu'il *«n'est plus possible, dans nos sociétés, de se dire démocrate sans accepter l'idée de la société multiculturelle»*.

C'est à cette lumière, d'ailleurs que s'éclaire la question de la société civile dans la mesure où elle se présente de plus en plus comme un espace de recomposition de la pluralité démocratique à l'abri de la souveraineté populaire qui s'exprimait classiquement dans les paramètres de la démocratie représentative. C'est un nouvel espace de représentation du social qui prend forme dans la société civile et qui permet ainsi aux acteurs associés à la diversité sociale et culturelle d'apparaître publiquement sans avoir à neutraliser leur spécificité identitaire ou culturelle dans un collectif magnifié qui masquerait derrière sa prétention à l'universel les intérêts exclusifs de la majorité. Ce n'est qu'ainsi, d'ailleurs, que l'on peut comprendre la popularisation des modèles liés à la démocratie participative, et plus encore, la valorisation systématique de la société civile comme nouvel espace de représentation des intérêts sociaux dans la mesure où les acteurs sociaux minoritaires ou subordonnés parviendrait à s'y constituer publiquement en y faisant valoir leurs revendications et leurs droits, la société civile se substituant ainsi à l'espace politique dominé par les partis qui contraignait traditionnellement les acteurs sociaux à formuler

⁶¹⁴ Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, p.306.

leurs intérêts sociaux dans une perspective totalisante⁶¹⁵. Touraine reconnaît sans problème le passage d'une idée de la démocratie à une autre, en affirmant que sa théorie politique *«nous conduit à remplacer l'ancienne idée de démocratie, définie comme la participation à la volonté générale, par l'idée nouvelle d'institutions au service de la liberté du Sujet et de la communication entre les Sujets»*⁶¹⁶. Cette mutation de la démocratie, chez Touraine, est censée correspondre à celle d'un désenchantement par rapport à la modernité et le mythe de la rationalité du réel : *«cette croyance rationaliste et progressiste en la correspondance des intérêts personnels et de l'intérêt collectif n'est plus acceptable aujourd'hui»*⁶¹⁷. C'est la diversité qui impose sa loi. *«La démocratie se définit dès lors non plus comme la création politique de la cité mais comme la pénétration du plus grand nombre d'acteurs sociaux, individuels et collectifs dans le champ de la décision»*⁶¹⁸. Création politique de la cité dans la diversité : autrement dit, la démocratie ne serait qu'une mise en forme de la diversité prenant forme contre l'hégémonie institutionnalisée dans l'État-nation.

Il ne s'agit plus d'abolir les différences sociales et culturelles dans une volonté générale, mais au contraire, d'accroître le plus possible la diversité interne d'une société, d'avancer vers une recomposition dont l'objectif est, en même temps que de créer un monde nouveau, de retrouver ce qui a été oublié, méprisé⁶¹⁹.

Si la question de la diversité compte, c'est qu'elle annonce une mutation du processus de composition du sujet politique⁶²⁰. Autrement dit, la démocratie et le

⁶¹⁵ J'ai consacré un article substantiel à l'idéologie de la société civile. Mathieu Bock-Côté, « L'avenir de la démocratie : la participation contre la représentation », *Controverses*, no 5, juin 2007

⁶¹⁶ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Paris, Fayard, 1997, p.29.

⁶¹⁷ Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, p.36.

⁶¹⁸ Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, p.46.

⁶¹⁹ Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard, 1994, p.307.

⁶²⁰ John Fonte affiche toutefois sa méfiance envers l'inclusivisme contemporain, dans la mesure où l'incorporation de nouvelles communautés dans l'espace politique risque bien de transformer la citoyenneté en machine à générer des revendications identitaires, chaque communauté réclamant désormais son droit de veto sur les questions qui la concernent, ou sur l'aménagement plus général des institutions politiques. Chaque groupe réclamerait désormais ses droits – on parle conséquemment d'une inflation des droits ou encore, de la judiciarisation du politique. La souveraineté ne parvenant plus à se constituer dans le corps

pluralisme identitaire serait désormais indissociable. Alain Touraine a non seulement valorisé la société civile comme nouveau mode de représentation de la société à l'abri de la fiction unitaire de la souveraineté parlementaire, mais a aussi plaidé, à partir de cette ouverture à la diversité sociale, pour une ouverture à la diversité identitaire, ce qui passait bien évidemment par une remise en question de la configuration de l'espace public tel qu'il s'est traditionnellement constitué, principalement autour de partis représentant des visions concurrentes de l'intérêt général, car c'est la notion même d'intérêt général qui fait problème, ce qui a déjà amené Alain Touraine à proposer une critique radicale de la démocratie parlementaire et du système partisan qui contiendrait la démocratisation des rapports sociaux en les fixant arbitrairement dans un modèle de représentation politique qui ne permettrait pas un authentique travail de la société sur elle-même. En fait, on peut voir comment prend forme à partir de là une forme d'antiparlementarisme postmoderne dans la mesure où les partis contraignaient les acteurs sociaux à se regrouper au-delà de leurs affinités identitaires particulières pour formuler plutôt, sous le signe du compromis politique, une vision d'ensemble de la société, surplombant les groupes qui la constitueraient. Mais c'est justement cette coercition symbolique incarnée par les partis dans la mise en forme du principe de représentation qui les rendrait caduques.

Pour que la démocratie soit représentative, il faut certes que l'élection des gouvernants soit libre, mais il faut aussi que les intérêts sociaux soient représentables, qu'ils aient une certaine priorité par rapport aux choix politiques. Si c'est l'appui donné à un parti qui détermine les positions prises face aux principaux problèmes sociaux, le système démocratique est faible, alors qu'il est fort si les partis apportent des réponses à des questions sociales formulées par les acteurs eux-mêmes, et non pas seulement par les partis et la classe politique⁶²¹.

politique de la nation, elle s'égrène, elle s'émiette, pour ensuite être récupérée par la démocratie managériale, ou si on préfère, par une certaine technocratie qui prétend disposer d'un savoir unique et indispensable dans les questions liées à la gestion de la diversité. John Fonte, *Sovereignty or Submission*, San Francisco, Encounter Books, 2011

⁶²¹ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, 1993, p.423.

S'il y a là une certaine conception «travailliste» du parti politique, désormais instrument d'un mouvement social seul porteur d'une lutte authentique sur le plan démocratique, on doit surtout voir une réanimation d'un certain corporatisme remanié dans la matrice du progressisme. On a mal noté à quel point cette nouvelle théorie de la démocratie entraînait la formation d'un antiparlementarisme postmoderne dans la mesure où les partis cherchent traditionnellement à formuler une vision d'ensemble de la société, subsumant les intérêts catégoriels dans une prétention à définir l'intérêt général. Certes, les partis travaillistes et ceux se réclamant plus généralement de la social-démocratie se réclamaient explicitement d'une classe sociale et fracturaient ainsi la prétention à l'unité de la communauté politique, mais on peut néanmoins trouver dans leur rhétorique une certaine aspiration universaliste.

4.4. L'imperium des droits et la judiciarisation du politique

On comprend donc l'enjeu de cette conceptualisation neuve de l'espace public et de la démocratie: elle doit permettre la reconnaissance d'une diversité injustement contenue par les institutions et l'imaginaire de l'État moderne. Il faut non seulement mettre en place un espace politique permettant aux groupes identitaires de se déprendre des formes classiques de la représentation moderne en autonomisant leur représentation collective, il faut aussi assurer une neutralisation conséquente de la souveraineté populaire, ce qui correspond à la dynamique de la judiciarisation des rapports sociaux ou encore, à la neutralisation par le droit et dans le droit de la souveraineté populaire. Ce n'est pas sans raison qu'on parle aujourd'hui de l'imperium des chartes et des droits fondamentaux dans la mesure où ces derniers participent à une dynamique de neutralisation de la souveraineté populaire, désormais réduite à un espace minimal, dans la mesure où les questions touchant aux «droits des minorités» ne devraient pas être soumises à la majorité. L'enjeu de la judiciarisation du politique, c'est évidemment de bâtir un ordre politique protégeant les

droits des minorités constituées dans la dynamique de la contre-culture contre les institutions politiques traditionnellement associées à la démocratie représentative.

On assiste ainsi à l'instrumentalisation des «droits humains» dont la liste est en perpétuelle expansion par des communautés qui parviennent ainsi à s'imperméabiliser de la société d'accueil en faisant valoir leur droit à l'identité culturelle⁶²². Ronald Dworkin, une des grandes figures progressistes de la théorie du droit, a ainsi plaidé pour une mutation de la souveraineté dans le langage du droit, dans la mesure où ce dernier aurait fait la preuve de sa plus grande efficacité politique comme instrument de transformation sociale radicale⁶²³. La souveraineté doit s'effacer devant la justice. La légitimité démocratique passerait désormais par une reconnaissance de la souveraineté du droit. D'autant plus que les droits viennent légitimer pratiquement une vaste entreprise d'ingénierie sociale à faire valoir contre les pratiques sociales et culturelles traditionnelles, l'alliance du droit et de l'expertise technocratique venant consacrer l'accouplement de la judiciarisation et de la bureaucratisation comme dynamique politique spécifique à la société des identités. Si la souveraineté populaire n'est pas officiellement abolie, évidemment, elle est désormais réduite à une portion minimale du pouvoir politique et n'est plus investie d'aucune charge existentielle, Ronald Dworkin affirmant même qu'un constitutionnalisme approprié à la société pluraliste sera appelé à exercer une souveraineté surplombante sur le corps social

⁶²² Ce qui a amené certaines féministes, d'ailleurs, à s'inquiéter du multiculturalisme dans la mesure où il permettrait de reconstituer dans les sociétés occidentales certains communautarismes au contraste trop affirmé avec les valeurs libérales d'une société post-traditionnelle. On pourrait aussi parler de leur instrumentalisation par certains communautarismes qui trouvent dans le dispositif droit-de-l'homme le moyen de promouvoir un agenda communautariste, les droits de la personne servant pratiquement à neutraliser les processus naturels de l'intégration nationale et sociale. Pour un bon exemple de cette instrumentalisation, on consultera Tariq Ramadan, *L'autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme*, Paris, Presses du Chatelet, 2009. Pour un décryptage de cette stratégie de retournement des droits de l'homme contre ce que certains nomment leurs «visées émancipatrices», on consultera Caroline Fourrest, *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset, 2004.

⁶²³ Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.

pour justement piloter sa transformation égalitariste dans le langage du droit⁶²⁴. Les groupes marginalisés, les minorités sont appelées à faire valoir leurs droits contre les pratiques sociales qui limiteraient leur émancipation, le droit devenant un recours prioritaire à mobiliser contre la souveraineté populaire, assimilée plus souvent qu'autrement à une tyrannie de la majorité, la gauche multiculturelle voyant justement dans les droits humains un instrument privilégié pour piloter à l'abri des controverses politiques classiques l'avancement des revendications minoritaires.

De ce point de vue, on peut dire que la judiciarisation du politique représente le point culminant de la dislocation de la démocratie libérale, l'impérium des droits et des chartes qui les consacrent se substituant finalement à la souveraineté populaire, devenue une relique symbolique dont on réserve apparemment la défense à la «droite populiste». La démocratie achève ici sa dissociation d'avec la souveraineté populaire. Car si les groupes subordonnés doivent s'émanciper d'une tutelle nationaliste qui les amenait à neutraliser leur identité dans une collectivité historique, et s'ils doivent aussi disposer de leur propre représentation publique dans une démocratie remaniée dans la reconnaissance des identités, elles doivent finalement consacrer juridiquement et constitutionnellement l'existence de droits différenciés, qui seront mis à l'abri de la souveraineté populaire, et qui transformeront la nature même de la délibération démocratique, dans la mesure où un nombre croissant de sujets et de questions seront déportées du domaine démocratique au domaine juridique, considéré comme plus adapté à la gestion des droits et revendications dans une société plurielle, parce que ne risquant pas d'exercer un jugement contaminé par une culture formée dans des schèmes discriminatoires. La judiciarisation du politique vient ainsi consacrer une nouvelle dynamique politique de neutralisation de la démocratie classique, où les enjeux fondamentaux sont transférés dans un domaine où l'exercice du pouvoir ne se réfère plus à la souveraineté populaire mais bien à une rationalité supérieure,

⁶²⁴ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

censée correspondre aux exigences du vivre-ensemble multiculturel. À travers la rationalité juridique propre au pluralisme identitaire, c'est une rationalité politique supérieure qui s'exprimerait, qui permettrait d'articuler le politique non plus à la souveraineté populaire mais à une théorie de la justice, ce qui représente d'ailleurs la forme privilégiée de la philosophie politique dans les sociétés anglophones depuis une trentaine d'années, le libéralisme y étant remanié et refondé à un point tel qu'il assiste à un renversement de sa définition la plus classique. Mais chose certaine, les groupes sociaux sont invités à ne plus formuler leurs revendications dans la perspective d'un compromis plus vaste qui permettrait d'apercevoir au moins une vague image du bien commun, mais bien dans celui des droits, ce qui n'est pas sans durcir, nous le savons, la nature de ces revendications, qui deviennent soudainement fondamentaux, et conséquemment non négociables. Mais surtout, l'imperium des droits vient limiter les prétentions de la souveraineté à se constituer au-delà de la diversité sociale, ce qui lui permettait traditionnellement non seulement d'arbitrer entre les droits, mais aussi de les relativiser par rapport à la figure de l'intérêt général⁶²⁵.

4.5. La reconnaissance comme gestion thérapeutique de la diversité

Mais une telle refondation de la démocratie sera incomplète tant qu'elle n'aura pas été radicalement intériorisée par la population, tant que cette dernière n'aura pas transformé intimement son identité. Il faut, à terme, reprogrammer les pratiques sociales et culturelles pour démanteler les schèmes discriminatoires et le système exclusionnaire qui les articule. Il faut non seulement déprendre l'emprise de la majorité sur les minorités : il faut réformer la majorité pour l'amener à consentir à une citoyenneté forgée dans l'égalitarisme identitaire. Il ne suffit pas d'ouvrir la citoyenneté aux groupes minoritaires qui prétendent se constituer dans une dynamique revendicative : il faut ouvrir la société, ce qui implique de transformer plus généralement les schèmes culturels, et cela à travers une action

⁶²⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

publique conforme à ce que plusieurs ont appelé, dans la suite de la critique de l'École de Francfort, le paradigme thérapeutique. Il faut transformer les attitudes devant la diversité et comme l'a déjà suggéré Habermas, réformer les attitudes et les mentalités, autrement dit, il doit fabriquer une nouvelle culture⁶²⁶.

Il s'agit donc de lutter contre la vieille culture pour la remplacer par une nouvelle, ce qui implique bien évidemment une mobilisation de la puissance publique dans un territoire qu'elle s'était traditionnellement interdit d'explorer, comme l'a justement noté Anne-Marie Le Pourhiet.

Il convient cependant de situer le contexte idéologique et sociologique profondément anti-libéral dans lequel il intervient. Un premier constat porte sur la terminologie récurrente utilisée. On ne compte plus, en effet, les propositions et projets de loi déposés devant le parlement français se proposant de « lutter contre » un phénomène quelconque. Cette obsession normative et purgative dont nos gouvernants ne semblent pas vraiment prendre conscience, est très révélatrice de la mentalité post-moderne tendant à vouloir nettoyer au « pas de loi » (1) tout ce qui contrevient au politiquement correct dans les comportements sociaux. A cette manie de la « lutte contre » s'ajoute celle de faire plus précisément la chasse aux « phobies » de toutes sortes, la discrimination étant en effet considérée comme l'expression achevée et le symptôme suprême d'une pathologie mentale dissidente qu'il convient d'éradiquer d'urgence. Xénophobie, homophobie, lesbophobie, judéophobie, négrophobie, handiphobie etc ... tournent ainsi en boucle dans le discours associatif, médiatique et politique que le regretté Philippe Muray raillait sous l'expression de « cage aux phobes » (2). Les débats parlementaires précédant la loi de 2004 sur la Halde et celle du 12 février 2005 sur l'égalité des personnes handicapées font apparaître un souci permanent de « forcer les mentalités à évoluer », fût-ce au prix de sanctions allant, pour le premier texte, jusqu'à des peines d'emprisonnement. Le cousinage de ces finalités et procédés avec le lavage de cerveau et le goulag ne semble choquer que quelques rares parlementaires, aussitôt priés de mettre leurs scrupules libéraux sous le boisseau au nom du concept le plus subjectif, fourre-tout et galvaudé du post-modernisme : la dignité. On ne compte plus, en effet, les usages liberticides qui sont aujourd'hui faits du terme dignité qui se répand comme un

⁶²⁶ Sur cette question, on reviendra à l'étude de Paul Gottfried, *The Strange Death of Marxism*, Columbia, Missouri University Press, 2004.

champignon dans le droit français et européen, générant toujours plus de répression et, compte tenu de l'indétermination de la notion, de gouvernement des juges. Rien ne saurait plus, en effet, être opposé à la dignité des individus et des groupes, c'est un concept absolu et totalitaire qui ne tolère aucune limite et devant lequel toute liberté doit désormais s'incliner. Guy Carcassonne a raison de relever que la dignité et la liberté qui étaient autrefois soeurs siamoises sont devenues ennemies, la première devenant le bourreau de la seconde.

La gauche postmarxiste entend démocratiser les formes identitaires et faire naître, à travers une pédagogie systématique du pluralisme qui relève de l'ingénierie identitaire, un nouveau sentiment d'appartenance collective qu'on présente souvent sous la forme du vivre-ensemble. Autrement dit, il faut amener la culture à reconnaître la diversité dans ses nombreuses manifestations. Le chantier politique qu'ouvre cette théorie est vaste : lutter contre les préjugés et reconstruire les pratiques sociales dans l'égalitarisme identitaire le plus intransigeant. Les groupes qui sont appelés à la reconnaissance publique ne peuvent désormais exister qu'en se constituant comme sujets de droit dans la démocratie thérapeutique – ce qui revient à dire que ces groupes, en tant que groupes, n'existent qu'à travers ce que plusieurs nomment le clientélisme identitaire et administratif propre à la mutation thérapeutique de l'État social. La reconnaissance ne peut ni ne doit se limiter aux vieilles identités ethnonationales mais doit aussi s'ouvrir aux identités générées par l'État thérapeutique, comme l'a soutenu le politologue de gauche canadien Dimitrios Karmis en affirmant que la politique des identités devrait permettre aussi

l'expression des identités culturelles fondées sur le style de vie (l'identité gaie, l'identité punk, etc.) ou sur une conception alternative du monde (l'identité écologiste, l'identité féministe, etc.) notamment les identités culturelles qui s'expriment à travers les nouveaux mouvements sociaux⁶²⁷.

⁶²⁷ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans A.-G. Gagnon (Dir.), *Québec : État et société, Tome 2*, Montréal, Québec Amérique, 2003, p.98.

Paul Gottfried le remarque lui aussi en notant que les cultures appelées à se faire reconnaître n'ont plus à exister anthropologiquement et correspondent souvent à des «lifestyles» correspondant à l'individualisation de l'identité moderne rendue possible par l'État social⁶²⁸. La subjectivation de l'identité propre à la dynamique identitaire des sociétés contemporaines favorise ainsi, par sa reconnaissance publique sur le mode du clientélisme administratif, une dissémination radicale de l'identité collective, qui n'existe plus qu'à la manière d'un lieu de rencontre où les droits des uns se conjuguent avec les droits des autres⁶²⁹.

Cette mutation thérapeutique de la démocratie théorisée dans le modèle de la politique de la reconnaissance et associée principalement au philosophe Charles Taylor est majeure et déterminante et demeure certainement le cadre de référence à partir duquel penser la question de la reconnaissance. Taylor, à partir d'une philosophie hégélienne de la reconnaissance, en est venu à faire de la reconnaissance publique de l'identité groupale une dimension fondamentale de la démocratie contemporaine, dans la perspective d'une maximisation du respect⁶³⁰. Ce que les groupes demanderaient, c'est la reconnaissance de leur identité, ce qui impliquerait, on l'a vu, un remaniement de la conscience collective, une entreprise passant nécessairement par la technocratisation de la production des symboles collectifs. D'ailleurs, la reconnaissance telle que définie par Charles Taylor s'inscrit pleinement dans ce paradigme thérapeutique, la reconnaissance se justifiant

⁶²⁸ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, University of Missouri Press, 1998, P.91

⁶²⁹ Une forme particulièrement radicalisée de cette individualisation de l'identité, qui n'a plus à s'articuler à un référent objectif, se trouve dans la jurisprudence de la Cour suprême du Canada qui consent à la subjectivation de l'identité, dans sa doctrine des accommodements raisonnables, qui a développé la thèse de la croyance sincère, ce qui vient relativiser dans les faits toute pratique religieuse et justifier toutes les revendications, même les plus farfelues, pour peu qu'elles réussissent à passer le test de la sincérité.

⁶³⁰ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 1994, p.41-42, 44. Cette relecture de «l'identité moderne», aussi menée par Anthony Giddens dans ses travaux sociologiques ouvre sur la nécessité d'une «*life politics*», c'est-à-dire une politique qui réinvestit dans le domaine public certaines dimensions de l'existence sociale qui avaient été refoulées par le déploiement de la modernité. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right : the Future of Radical Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

systématiquement au nom de l'estime de soi des groupes dont l'identité ne serait pas prise en charge par la puissance publique. Comme l'écrit Taylor,

[l]a thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite⁶³¹.

Autrement dit, tant que les pratiques sociales ne maximiseront pas le respect entre les groupes et les individus, entre les identités et les communautés, l'État aura une responsabilité particulière dans la construction d'une culture n'endommageant par l'autoreprésentation des groupes composant la société. La théorie de la reconnaissance vient ici fonder la légitimité de l'action thérapeutique d'un État devant travailler à rehausser l'estime de soi de ceux qui l'habitent. Transformer la culture et construire une image positive de tous pour tous constitue une tâche conforme à la défense des droits fondamentaux, le droit à la reconnaissance en faisant désormais parti.

Le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement un oubli du respect normalement dû. Il peut infliger une cruelle blessure en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas seulement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital⁶³².

De la politesse à l'obligation d'aimer : du respect de son prochain à l'amour obligatoire de son prochain : on voit là l'ambition de la politique de la reconnaissance.

⁶³¹ Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs-Flammarion, 1994, p.41.

⁶³² Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs-Flammarion, 1994, p.42.

C'est notamment dans cette perspective que s'est développée depuis une quinzaine d'année une nouvelle forme d'ingénierie identitaire qui prend la forme de l'éducation au pluralisme, et dans sa formulation encore plus radicale, de l'éducation antiraciste et qui demeure une tâche à reprendre sans cesse. Comme le note Paul Gottfried,

*the mental cleansing that European sensitizers desire must go so deep that it can never be brought to completion. The road is indeed everything, but on the never-ending road toward unattainable goal, the prescribed re-education warrants a draconian control over citizens, who remain susceptible to the old ways*⁶³³.

D'ailleurs, comme le note toujours Gottfried, le domaine de l'éducation est normalement celui où le radicalisme des théories de la reconnaissance est le plus affirmé. L'État thérapeutique entend ainsi transformer la culture et les attitudes devant la diversité, on pourrait dire qu'il entend reprogrammer la culture pour la rendre favorable à un plein épanouissement des identités, en demandant à l'école de reconstruire la culture pour la disposer favorablement envers le multiculturalisme à la manière d'une thérapie pour réformer une culture indisposée envers les manifestations du pluralisme identitaire⁶³⁴. À terme, il faudra créer la culture commune la moins offensante possible envers les minorités, ce qui impliquera souvent, comme on le voit de plus en plus depuis le début des années 1990, de multiplier les «speech codes» et de criminaliser les propos haineux et offensants, dans la mesure où la liberté d'expression ne devrait pas tolérer l'expression de propos en contradiction avec les formes contemporaines du vivre-ensemble, qui représente une intégration sociale post-nationale et antidiscriminatoire⁶³⁵. On passe ainsi de la culture au vivre-ensemble, terme qui a surtout pour fonction de proposer une conception post-

⁶³³ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.10.

⁶³⁴ Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogues : arguments pour un programme*, Montréal, Fides, 2007.

⁶³⁵ Sur la multiplication des «speech codes» dans les universités, on consultera Donald Kagan, «As Goes Harvard», *Commentary*, September 2006, p.32-36.

nationale de l'intégration sociale, tenue non plus par une forme d'appartenance des citoyens à une même culture mais plutôt par l'intériorisation par tous des consignes formulées par un dispositif inhibiteur qui les amène à dévaloriser systématiquement la société traditionnelle et ses défenseurs et à censurer toute critique du multiculturalisme et de son expression publique.

On a souvent parlé du politiquement correct sans prendre la peine de préciser ce qu'on entend par ce thème. Le politiquement correct, ou selon la formule consacrée en France, la rectitude politique, se présente ainsi comme une forme de discipline morale de la parole publique dans une société reconnaissant par exemple le droit de ne pas être offensé, le droit aussi de ne pas voir transgressés ses symboles identitaires les plus fondamentaux. On pourrait parler, à la suite d'Alain Finkielkraut, d'une reformulation postmoderne de la censure⁶³⁶. Il faut ainsi assurer une surveillance rigoureuse de la parole publique, aussi bien des discours militants que de l'humour, pour s'assurer qu'elle n'exprime aucune contestation de la nouvelle orthodoxie de la reconnaissance, qu'on présentera plus souvent qu'autrement comme autant de propos haineux, cette catégorie en venant à s'étendre progressivement à toute défense significative des formes de vie traditionnelle⁶³⁷. La démocratie pluraliste devait aboutir à la formation, dans la culture, d'un modèle de la personnalité démocratique, à situer en contraste avec ce que l'École de Francfort nommait la personnalité autoritaire, ce qui veut dire qu'à travers sa mutation thérapeutique, l'État multiculturel entend faire naître un nouveau type d'homme. La légitimité démocratique est donc refondée à partir de son inversion, dans la mesure où la démocratie ne sera véritablement légitime que lorsqu'elle aura accouché d'un nouveau peuple qui ne se placera plus en contradiction avec l'utopie pluraliste de l'égalitarisme identitaire. La démocratie n'institutionnalise plus politiquement un peuple déjà existant : elle prétend le créer dans la

⁶³⁶ Alain Finkielkraut, *L'ingratitude*, Montréal, Québec-Amérique, 1999.

⁶³⁷ Catherine Brown Tkacz, «Silencing Susanna : Neosexism and the Denigration of Women», *The Intercollegiate Review*, Fall 1998, p.31-37.

matrice de l'utopie. En fait, la société, devenue laboratoire de l'utopie, devenue pure production politique aussi, est absolument absorbée par l'État, qui à travers son dispositif technocratique et juridique, en vient à s'emparer, c'était le fantasme de départ de tous les processus sociaux, de tous les processus de socialisation.

Mais pour que la diversité puisse se manifester librement, pour que les modes de vie alternatifs ne subissent pas la stigmatisation au niveau des pratiques sociales, il faut conséquemment reconstruire les schèmes culturels dominants qui s'étaient historiquement constitués sur le refoulement de la différence⁶³⁸. La problématique de l'État thérapeutique surgit ici. Il faudrait construire une nouvelle représentation de la collectivité, véritablement inclusive, et ensuite travailler à l'implanter en changeant les mentalités et les attitudes devant la diversité, ce qui passe souvent par un plaidoyer justifiant le passage de la tolérance à la reconnaissance⁶³⁹. Comme l'écrit Jean-Michel Chaumont «*la réparation des offenses passe surtout par la révision du discours de la culture dominante. [...] Éradiquer le mépris, cela commence par la rectification de la vision des vainqueurs [...]*»⁶⁴⁰. Il faudrait reconstruire la culture de l'homme blanc pour l'amener à consentir à sa propre communautarisation dans une société multiculturelle, les manuels en gestion de la diversité, savamment étudiés par Dinesh D'Souza, en appelant à démonter les représentations discriminatoires, les reprogrammer, en un sens, pour qu'une culture de la reconnaissance de

⁶³⁸ C'est d'ailleurs la proposition 5(a) de la CEEDAW, la Convention onusienne qui relève d'un féminisme activiste et militant réclamant une réingénierie identitaire radicale pour déconstruire les pratiques sociales et culturelles associés au patriarcat. «States Parties shall take all appropriate measures . . . [t]o modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes or on stereotyped roles for men and women». Cité dans Christina Hoff Sommers, «The UN Women's Treaty: The Case against Ratification», AEI Social and Cultural Studies Working Paper 2010-01, March 23, 2010, p.13.

⁶³⁹ Pour une défense de ce passage de la tolérance à la reconnaissance dans le langage de la philosophie politique normative, on consultera Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal, 2008.

⁶⁴⁰ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 2002, p.343.

la diversité en vienne à s'imposer⁶⁴¹. Comme l'a écrit Paul Gottfried qui s'est montré très sévère envers cette mutation thérapeutique de la démocratie, «*most of our Eurocentric heritage is thought to express and transmit a reactionary consciousness*»⁶⁴². La reconstruction multiculturelle de la société, et même de la population, implique donc une politisation intégrale de l'existence sociale. Conséquence de cela, nous assistons aujourd'hui à un renouvellement de l'ingénierie sociale pour reconstruire l'identité collective. La lutte contre l'homophobie en donne un exemple convaincant, et cela, sans surprise, à la grandeur des sociétés occidentales. Autrement dit, pour lutter contre l'homophobie, il faudrait déconstruire la prégnance culturelle d'une normativité hétérosexuelle, qu'on assimilera à l'hétérosexisme. Toute culture qui ne sera pas intégralement ouverte à la diversité sexuelle – c'est-à-dire qui reconnaîtra encore une légitimité culturellement supérieure à l'hétérosexualité en tant que mode de reproduction naturel du genre humain sera assimilée à un système discriminatoire et devra pour cela être déconstruite. La lutte contre l'homophobie ne consistera donc pas seulement à proscrire des comportements violents envers certains individus associés à des pratiques sexuelles marginales mais bien à défaire dans ses premières assises cette culture. L'ingénierie sociale connaît donc un tournant psychologisant et identitaire dans sa prétention à reprogrammer les attitudes de la population devant la diversité⁶⁴³. Christina Hoff Sommers s'est montrée très critique envers cette mutation thérapeutique de l'action publique, qu'elle assimile à «l'émotionnal correctness», reposant sur la thèse que toute contrainte extérieure dans la formation de l'identité de l'individu ou d'un groupe serait nécessairement aliénante. Si la critique de Hoff Sommers visait surtout la transformation thérapeutique de la culture américaine, elle s'applique néanmoins sans problème à la question de la politique de la

⁶⁴¹ Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, New York, The Free Press, 1995, p.337-386.

⁶⁴² Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.76

⁶⁴³ Sur la question, on consultera l'article très sévère de Theodore Dalrymple, «Engineering Souls», *City Journal*, Spring 2007.

reconnaissance, qui s'inscrit dans un même paradigme⁶⁴⁴. Elizabeth Lasch-Quinn a elle aussi montré comment l'administration publique américaine s'était inspirée du paradigme psychiatrique pour entreprendre une reconstruction égalitaire des relations raciales. Cette mutation de l'État social est souvent décrite dans la politologie conservatrice comme une métamorphose thérapeutique de l'action publique et par là, de la démocratie⁶⁴⁵. Par thérapeutique, on entend que la culture des sociétés contemporaines baignerait dans un vieux fond xénophobe, sexiste et homophobe et devrait être reprogrammée – d'autres disent qu'elle devrait faire l'objet d'une politique de rééducation pour enfin s'ouvrir à l'autre, ce qui explique certainement l'importance prise aujourd'hui par les politiques d'éducation au pluralisme, à la diversité et à la citoyenneté. Gottfried montre ainsi comment la question des «droits des minorités sexuelles» a ainsi justifié une reconstruction complète des normes associées à la famille traditionnelle pour contester sa prétention à se poser comme norme sociale.

The differences being honored involve not only a wide range of cultural exotica but, perhaps even more importantly, the showcasing of alternative lifestyle. Thus the media, educators, and governments treat gays and, more recently, the transgendered as deserving of special rights and recognition by virtue of having been previously marginalized or traumatized. Indeed, the only means of ensuring that such suffering does not continue is by reconstructing the social conscience or other, more mainstream citizens⁶⁴⁶.

De ce point de vue, ajoute Gottfried, *«those who disagree with a policy to make us more diverse, to help expunge the remnant of fascism, or to accommodate the marginalized are prejudiced and therefore sick»⁶⁴⁷*. Il ne faudrait pas assimiler cette politisation abusive

⁶⁴⁴ Christina Hoff Sommers, *One Nation Under Therapy*, New York, St-Martin's Press, 2005.

⁶⁴⁵ Elizabeth Lasch-Quinn, *Race Experts: How Racial Etiquette, Sensitivity Training, and New Age Therapy Hijacked the Civil Rights Revolution*, New York, W. W. Norton and Co., 2001.

⁶⁴⁶ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.14.

⁶⁴⁷ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.73.

des pratiques sociales et culturelles à de l'autoritarisme. «*Such managerial efforts to recode «sexists» or «homophobic» misfits are not shown to be coercive. They are presented as expressions of caring that require hard love for those who resist*»⁶⁴⁸. C'est le paradoxe de la culture libertaire qui a pris forme avec les radical sixties qu'elle ne peut se diffuser qu'à travers une reconstruction autoritaire de la société.

4.6. Conclusion

La logique diversitaire transforme en profondeur les fondements de la démocratie libérale. Elle entraîne une mutation du substrat historique et culturel à partir duquel s'institutionnalisait traditionnellement la communauté politique moderne. Elle force à une reconstruction généralisée des rapports sociaux et conduit aussi à la mise en place d'une nouvelle théorie de la représentation démocratique, dans la mesure où le peuple, pour se laisser saisir politiquement, ne peut désormais apparaître que dans sa diversité constitutive. Le passage du monisme identitaire au pluralisme identitaire marque ainsi une révolution dans la construction politique de la souveraineté populaire. Ce qui nous ramène à notre premier constat qui nous conduira à notre prochain chapitre : la démocratie contemporaine, loin de se constituer sur la censure de l'utopie, comme le prescrivait traditionnellement sa définition libérale, cherche plutôt à se fonder sur l'utopie d'une société parfaitement réconciliée avec elle-même, sur le modèle d'une égalité. La démocratie contemporaine cherche à s'émanciper de son cadre historique, de sa médiation culturelle traditionnellement reconnue. L'utopie veut parachever son accomplissement. Dans une telle perspective, on voit mal pourquoi la forme politique nationale ne devrait pas s'effacer devant l'utopie d'une politique mondialisée et pourquoi la gauche continuerait de formuler exclusivement ou même principalement son programme dans les paramètres de l'État-nation. Dans le projet

⁶⁴⁸ Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p.79.

chapitre, nous verrons pourquoi et comment la gauche postmarxiste se porte conséquemment à la défense d'un transnationalisme mondialisé.

CHAPITRE V

DE L'INTERNATIONALISME PROLÉTARIEN À LA GOUVERNANCE GLOBALE : LA MUTATION DE LA GAUCHE ET L'UNIVERSALISATION RADICALE DU LIEN POLITIQUE

Intervieweur : Vous réclamez des hommes politiques qu'ils sortent enfin de leur ombre et entreprennent de reconstruire l'État social au niveau supranational. Est-ce que c'est au niveau d'un tel engagement que vous placerez la barre pour mesurer la réussite politique de Gerhard Schröder ?

Habermas : C'est exact ; c'est bien la perspective dans laquelle je m'inscris. Sans aucun doute, elle vise au-delà de l'Europe, vers une politique mondiale intérieure dans gouvernement mondial. Mais chaque chose en son temps, et la première question qu'il nous faut trancher est celle de savoir si nous voulons vraiment construire une Europe capable d'agir politiquement.

Jurgen Habermas, *Une époque de transitions*.

Reprenons le raisonnement tel que nous l'avons laissé : la gauche contemporaine travaille à la reconstruction de la communauté politique dans une perspective multiculturaliste et théorise un changement de régime politique qui évide de son substrat historique la démocratie libérale en laissant croire à une évolution naturelle de l'égalitarisme révélatrice d'une accélération de la dynamique profonde de la modernité⁶⁴⁹. Un nouveau système idéologique construit une nouvelle définition de la légitimité démocratique appelée à refonder la communauté politique dans la matrice de sa reprogrammation thérapeutique⁶⁵⁰. Et la guerre culturelle est d'abord une guerre idéologique pour transformer le régime politique des sociétés occidentales, comme l'ont

⁶⁴⁹ Mathieu Bock-Côté, «L'avenir de la démocratie : la participation contre la représentation», dans *Controverses*, no5, mai 2007, p.116-138.

⁶⁵⁰ Sean Gabb, *Cultural Revolution, Culture War : How Conservatives Lost England and How to Get it Back*, London, Hampden Press, 2007 ; Paul Gottfried, *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*, New Haven, Princeton University Press, 1999, Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Columbia, Missouri University Press, 2003.

noté plus d'une fois John Fonte et John O'Sullivan⁶⁵¹. Il faut le redire : la théorie de la guerre culturelle ne réfère pas à une lutte entre le traditionalisme religieux et un libéralisme séculier mais bien entre deux figures de la communauté politique à partir desquelles nos sociétés institutionnalisent leur rapport à la nation et à la démocratie. Mais la « guerre culturelle » ne porte pas seulement sur la transformation multiculturelle de la citoyenneté mais aussi sur la mutation cosmopolitique de la souveraineté. C'est du dedans et du dehors que la communauté politique est évidée de sa substance, déprise de sa matière historique, reprogrammée dans les paramètres de la philosophie progressiste. Ce sera là l'objet du présent chapitre, qui se propose de poursuivre l'exploration de cette reconstruction de la communauté politique occidentale en analysant la problématisation de la souveraineté nationale dans la théorie politique contemporaine. Car ils seront nombreux les théoriciens du progressisme à partager cette conviction fondamentale : la reconstruction multiculturelle de l'identité ne saurait faire l'économie d'une reconstruction cosmopolitique de la souveraineté. Selon la formule de Giddens, « *cosmopolitanism and multiculturalism merge around the question of immigration. A cosmopolitan outlook is the necessary condition of a multicultural society in a globalizing order* »⁶⁵². Dans la mesure où l'État-nation participerait à un système d'injustice global, la lutte contre cette dernière passera nécessairement par le démantèlement du premier. Il y aurait une justice globale appelée à s'accomplir, et la gauche, qu'elle soit modérée ou radicale, reconnaîtra dans cet idéal le

⁶⁵¹ John Fonte, « Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism : The Ideological War Within the West », *Orbis*, Summer 2002, p.449-467, John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, London, Center for Policy Studies, 1999.

⁶⁵² Anthony Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998, p.136. On peut voir reconnaître cet argument dans le mouvement de l'antiracisme qui représente certainement l'héritage le plus radical de la conversion culturelle du marxisme. Si le racisme tel qu'il est incorporé dans la citoyenneté occidentale s'inscrit dans la dynamique du racisme occidental, tel qu'il se serait institutionnalisé dans le système monde, il serait donc nécessaire de démanteler l'État-nation et de ranimer une dynamique émancipatoire sur le plan transnational. Étienne Balibar a ainsi reporté les conclusions de l'antiracisme dans un appel à une transnationalisation du lien politique en appelant à la création d'une citoyenneté européenne qui se définirait justement par un principe d'ouverture assimilable à ce que nous reconnaissons ici dans la dynamique idéologique du progressisme et sa prétention à systématiquement mettre en procès les formes historiques et politiques déjà constituées.. Étienne Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Paris, L'aube, p.43-73.

nouvel horizon moral des relations internationales. La chose a aussi été notée par John Fonte, qui remarquera de manière critique que «*in a certain sense, is the next stage of multicultural ideology – it is multiculturalism with a global face*». La transnationalisation de la communauté politique serait aussi portée par les mêmes penseurs qui ont milité pour sa multiculturalisation, ce qu'a aussi noté Fonte. «*Many of the same scholars who touted multiculturalism now herald the coming transnational age*»⁶⁵³. Autrement dit, nous sommes devant un même projet politique qui se décline à la fois sur la question de l'identité et de la souveraineté et qui se déploie à la fois dans les sciences sociales, la pensée politique et l'action politique. Encore une fois, il faut se déprendre de l'illusion de la nécessité historique : le cosmopolitisme n'est pas qu'une tendance lourde de l'histoire des sociétés humaines désignant leur interpénétration croissante mais bien une stratégie idéologique et politique visant la disqualification radicale de la souveraineté nationale. Il ne s'agira pas d'analyser successivement la contribution des uns et des autres à la construction d'une nouvelle figure de la légitimité transnationale mais bien de voir comment ce nouveau système idéologique se dévoile à travers l'œuvre des constructeurs de sa version la plus sophistiquée, celle qui se réclame de la science pour faire avancer une idéologie. Car la contestation de la souveraineté nationale par ce que la politologie conservatrice nomme le «*transnational threat*» est au cœur de la métamorphose du progressisme et de la transformation de la communauté politique occidentale.

5.1. L'horizon naturel du progressisme est le citoyen du monde : considérations générales sur l'utopie de l'État universel

Si comme nous l'avons suggéré jusqu'à présent, la gauche est d'abord l'expression politique de l'utopisme moderne, il va de soi que tôt ou tard, elle soit tentée d'en finir avec le cadre politique qui limitait par définition l'application de ses idéaux. Les grandes

⁶⁵³ John Fonte, « Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism : The Ideological War Within the West », *Orbis*, Summer 2002, p.455-456.

médiations historiques, qu'il s'agisse de la culture ou du politique, sont ainsi vues comme des obstacles qui empêchent l'homme de se réconcilier pleinement avec son humanité. Le marxisme reprenait et radicalisait à sa manière l'universalisme des Lumières. Il n'est jamais vraiment parvenu à penser la souveraineté autrement qu'à la manière d'un concept dérivé des autres rapports de pouvoir, plus authentiques, plus profonds. C'est parce qu'il n'avait pas de philosophie du politique. La gauche post-marxiste héritera de cet universalisme radicalisé et critiquera aussi la souveraineté nationale tout comme elle critiquera le caractère illusoire du politique s'il ne se rapporte pas à l'échelle mondiale. L'horizon d'une démocratie cosmopolitique traverse d'ailleurs la philosophie des Lumières. Kant, par exemple, propose une première réflexion sur le droit cosmopolitique qui relativise la souveraineté nationale, cette ouverture envers une philosophie surplombante des droits de l'homme annonçant de prochains développements chez ceux qui travailleront au rassemblement politique et juridique de l'humanité sous une même communauté. Le problème se pose d'abord dans les termes de l'imaginaire politique du progressisme, de la philosophie politique dans ses questions les plus fondamentales: la théorie de la citoyenneté au cœur de la modernité repose sur un contractualisme qui a esquivé la question fondamentale de l'identité des contractants et qui s'est immédiatement imaginé destiné à l'humanité entière⁶⁵⁴. La gauche trouve philosophiquement son acte de naissance dans la découverte de l'homme universel et la volonté de le dépendre de ses appartenances, de la culture, pour le livrer à l'humanité entière. On peut le dire autrement : la gauche, par universalisme, est consubstantiellement mondialiste et on retrouve dans son histoire intellectuelle un questionnement sans cesse repris sur l'avènement d'une *politie* mondialisée, qui dans l'histoire de la pensée politique, a souvent pris la forme de l'État

⁶⁵⁴ « La portée cosmopolitique du paradigme kantien en éthique internationale », dans Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher (dir.), Berlin, de Gruyter, 2001, Bd. 4, Sektion XII, pp.92-99.

universel, de l'État mondial⁶⁵⁵. L'utopie du rassemblement des hommes dans une même communauté politique n'est pas exclusive à la gauche, bien évidemment, si on situe le clivage gauche-droite dans une perspective contemporaine. Il n'en demeure pas moins que le conservatisme s'est historiquement montré très critique envers la prétention à constituer la communauté politique à partir d'un idéal prétendant transcender la diversité historique des sociétés humaines, ce que réclame nécessairement le mondialisme dans ses prétentions politiques. La fracture entre la gauche et la droite, dès ses origines, s'est d'ailleurs constituée autour de la prétention qu'avait la première à rassembler le genre humain pour mener à terme son émancipation, la deuxième formulant contre cet idéal démiurgique une critique non seulement politique mais anthropologique, la particularisation du lien politique dans une communauté d'histoire étant nécessaire à son humanisation. On se souvient de ce point de vue des mises en gardes de Joseph de Maistre contre la Révolution française et de toute la tradition réactionnaire française. À ce premier constat s'en ajoute un autre qui en découle logiquement : le progressisme n'a jamais considéré la nation qu'à la manière d'un stade temporaire dans le développement politique du genre humain et l'approfondissement de la conscience universelle devrait s'accompagner de la mise en place d'institutions politiques correspondantes⁶⁵⁶. De la tribu à la nation, de la nation à l'humanité, les formes politiques s'universaliseraient en se définissant de moins en moins à partir d'un substrat historique et de plus en plus à partir d'un contenu philosophique. La particularisation du lien politique serait toujours accidentelle et l'homme appartiendrait au genre humain avant d'appartenir à une communauté historique singulière. Si, à la suite de Michéa, nous définissons l'horizon politique du progressisme comme la volonté de perpétuellement universaliser le lien politique dans une dynamique émancipatoire critique des institutions

⁶⁵⁵ Au vingtième siècle, à partir d'une réinterprétation de la philosophie hégélienne, Alexandre Kojève a proposé une philosophie de l'histoire qui culminait dans la mise en place d'une communauté politique mondialisée qu'il assimilait à l'extension planétaire du communisme ou à la construction de l'Union européenne. Sur la question, on peut consulter Daniel Jacques, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, p.173-213. On consultera aussi Kenneth Minogue, «Thoughts of the first Eurocrat Kojève's view of Hegel and the self-Loathing of the bourgeoisie», *Times Lit- Supplement*, September 29, 1995, pp. 13-14.

⁶⁵⁶ Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, Paris, La Découverte, 2009.

sociales et politiques traditionnelles, il va de soi qu'elle sera nécessairement tentée de constituer une communauté politique susceptible d'embrasser la figure d'une humanité sortie de ses divisions anthropologiques et politiques et enfin réconciliée avec elle-même⁶⁵⁷. Le progressisme est consubstantiellement utopiste et ne consent pas à ce qu'on pourrait appeler une limitation anthropologique du politique. La division politique de l'humanité n'est pas fondamentale, elle est accidentelle. Le progressisme communique en quelque sorte à la religion de l'humanité. La communauté politique sera vidée de ses contenus historiques traditionnels et reconstruite dans la matrice de l'universalisme le plus intransigeant. Il ne s'agira pas seulement de reconnaître à l'humanité des valeurs communes appelées à définir un horizon moral commun balisant l'exercice du pouvoir au nom des droits élémentaires du genre humain mais de transformer dans une perspective universaliste l'identité de chaque communauté politique, pour atténuer le sentiment de la différence historique entre les nations. C'est ainsi qu'aujourd'hui, il n'est pas rare, lorsqu'on s'intéresse à la définition officielle que les nations donnent d'elles-mêmes, à travers leurs représentants, de retrouver les mêmes valeurs, les mêmes principes, comme si l'histoire, en trop, se faisait remplacer par l'utopie et l'universalisme le plus intransigeant⁶⁵⁸. C'est là tout le sens du discours sur les valeurs qui définiraient la communauté politique, celles-ci n'étant porteuses d'aucun particularisme substantiel et se laissant aisément retourner contre une définition de la nation fondée sur son expérience historique, comme on le constate aisément en France avec la mobilisation du triptyque républicain pour fournir une définition si épurée de la collectivité qu'elle pourrait aisément convenir pour chaque société moderne avancée⁶⁵⁹. Il y avait ainsi

⁶⁵⁷ Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, Paris, Éditions Climats, 2011.

⁶⁵⁸ Cette controverse sur la reprogrammation universaliste du contenu de chaque identité nationale est visible dans tous les pays. Je me suis intéressé à cette question dans le cas du Québec dans Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal, 2007. Sur la même question en Israël, on consultera Yoram Hazony, *L'État juif*, Paris, Éditions de l'éclat, 2007. Aux États-Unis, on consultera Samuel Huntington, *Who are We ? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon & Schuster, 2004. En France, ce problème a été remarquablement formulé dans Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Paris, Gallimard, 1993.

⁶⁵⁹ Paul-François Paoli, *La France sans identité*, Paris, Autrement éditions, 2009.

dans la référence même à l'Union des républiques socialistes soviétiques une volonté de gommer la Russie historique pour la remplacer par une union purement idéologique, dont le principe de constitution serait extérieur à l'histoire ainsi qu'à la géographie. La Russie devenait le laboratoire du socialisme, elle n'était plus que cela. On sait par ailleurs que les circonstances historiques ont vite amené les communistes soviétiques à faire appel à l'identité nationale russe, au moment de la seconde guerre mondiale, le sentiment patriotique étant nécessaire pour assurer la mobilisation maximale du pays dans l'effort de guerre. On pourrait néanmoins faire de cette idéologisation radicale de l'identité russe, métamorphosée en identité soviétique, une reprise de l'idéologisation radicale de l'identité française par la Révolution, qui prétendait substituer à la France historique une France universelle ne se reconnaissant désormais plus pour identité que l'idéal de la République. Il serait nécessaire, tôt ou tard, de faire une étude comparée des imaginaires révolutionnaires français et russe pour voir comment les deux correspondent probablement à la tentative la plus radicale d'éradiquer l'expérience historique d'une société pour la refonder dans la seule matrice de l'utopie. Cette tendance universaliste dans la définition de l'identité collective laisse aisément deviner sa conclusion : la ressemblance entre les hommes étant infiniment plus grande que la différence entre les communautés politiques, il ne serait pas impensable de neutraliser les secondes pour enfin permettre à ceux qui partagent un même destin de l'apercevoir dans la figure d'un bien commun mondialisé.

La scène fondatrice de cette histoire, qui a beaucoup à voir avec la signification la plus profonde de la division entre la gauche et la droite, on la trouve évidemment avec les débordements de la Révolution française qui a cherché à s'exporter à toute l'Europe en formulant une vision de la nation avec pour seul horizon l'universalité du genre humain⁶⁶⁰. À la différence des révolutions anglaise et américaine, moins universalistes et certainement

⁶⁶⁰ Jean de Viguerie, *Les deux patries*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2003, p.82-116. Augustin Cochin, *L'Esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*, Paris, PUF, 1979.

pas désireuses d'accoucher de l'homme nouveau. Il suffit de se rappeler l'œuvre fondamentale des sociétés de pensée dans le développement de la philosophie révolutionnaire, qui privilégiait une image abstraite et mathématique de l'égalité humaine, la nationalité étant au mieux accidentelle et ne devant pas retarder l'émancipation du genre humain⁶⁶¹. La matrice idéologique fondamentale du progressisme a justement rendu possible cette assimilation de l'émancipation à la déréalisation d'une société, à sa traduction dans la mathématique radicalement égalitaire des droits de l'homme. Longtemps, d'ailleurs, elle aura conservé pour ses admirateurs l'allure d'une révolution inaugurale, marquant l'avènement d'une humanité bien disposée envers son perpétuel recommencement⁶⁶². C'est une même réflexion qui a mené Éric Hobsbawm, dans ses considérations sur l'après communisme, en disant des régimes qui s'en inspiraient qu'ils avaient au moins eu la vertu «*d'avoir limité les effets désastreux du nationalisme en leur sein*», ce qui consiste à dire que l'empire glacial du communisme totalitaire valait mieux que les indépendances en chaîne qui suivirent son affaissement⁶⁶³. Lénine n'hésitait pas à faire de la Révolution d'octobre l'héritière de la Révolution de 1793 en prétendant en accomplir pleinement la promesse, celle d'un ordre social intégralement voulu, délivré des héritages et des privilèges, conjuguant une fois pour toute rationalité scientifique et utopie. La Révolution, pour s'accomplir vraiment, devait déborder de ses frontières. Dans ce désir perpétuellement renouvelé de réunir dans une seule communauté politique le genre humain, il faut reconnaître un antitraditionnalisme dogmatique qui appartient à l'identité idéologique de l'intelligentsia depuis le début du vingtième siècle, au moins, et qui se

⁶⁶¹ Augustin Cochin, *L'Esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

⁶⁶² Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. L'intérêt national était nécessairement secondaire dans la perspective communiste, qui devait prédominer en toutes circonstances, comme on le verra avec le Parti communiste français, qui suivra les retournements d'alliance de l'Union soviétique avec l'Allemagne nazie, la pratique du patriotisme n'était légitime que dans la mesure où elle correspondait au même moment aux intérêts du communisme mondial incarné en URSS. Sur cette question, on consultera José Gotovitch, Pascal Delwit et Jean-Michel De Waele, *L'Europe des communistes*, Paris, Éditions Complexe, 1992.

⁶⁶³ Éric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, p.229.

muera en antinationalisme militant dès que la nation passera sous le signe du conservatisme, à partir du vingtième siècle. L'intelligentsia a fait de son antinationalisme une caractéristique identitaire, en se présentant comme la première manifestation d'une nouvelle humanité déterminée non plus par une appartenance accidentelle mais par les seuls principes nécessaires à l'affranchissement du genre humain. Marc Crapez l'a justement noté,

[l]a mentalité idéologique des intellectuels a pour passion dominante un antinationalisme dogmatique qui a trouvé une actualisation durable dans l'adhésion ou la complaisance en faveur du communisme, non pas sur une base de réduction des inégalités sociales, mais parce que les multiples expériences bolchéviques dans l'Europe des années 1918-1924 ont fortement impliqué des ingrédients tels que le progressisme sectaire, le pédagogisme, l'art-modernisme et même la correction politique⁶⁶⁴.

Mais de la scène inaugurale, il faut passer, pour le bien de notre enquête, vers l'incarnation dominante de l'universalisme radical au vingtième siècle : le communisme. Le socialisme, à partir du 19^{ème} siècle, s'investira d'ailleurs d'un même souffle utopiste en prétendant embrasser non pas une société particulière mais bien le genre humain dans son ensemble, une vision qu'on retrouve telle quelle dans son hymne officiel, *L'internationale*, avec son appel au genre humain. Les partis socialistes et les partis communistes ont toujours misé sur leur coordination internationale, persuadés qu'ils étaient que le socialisme ne pouvait sérieusement s'accomplir que dans un cadre mondialisé. Ainsi que l'a noté Edgar Morin, c'est moins par sa connaissance savante du marxisme et de la science économique qu'il proposait à la manière d'une science du devenir que l'intelligentsia s'est investie dans le marxisme, que parce qu'elle y reconnaissait un élan vers l'universalisme le plus intransigeant se réclamant aussi d'une science du devenir historique⁶⁶⁵. «*L'humanité*

⁶⁶⁴ Marc Crapez, *Défense du bon sens*, Monaco, Éditions du Rocher, p.139.

⁶⁶⁵ Un universalisme intransigeant conjuguant, comme l'a souligné Maurice Lagueux, un désir de scientificité avec un désir de justice mondialisée. Le marxisme aura ainsi fourni à ceux qui s'y convertissaient l'illusion

était mon mythe matriciel, et la guerre me révélait que l'URSS en était le champion»⁶⁶⁶. François Furet a lui aussi démontré remarquablement que le déploiement de l'idée communiste correspondait moins à une connaissance savante du marxisme qui prétendait assurer sa traduction scientifique qu'à une radicalisation de l'universalisme désormais persuadé de la possibilité de son plein investissement dans la communauté politique pour en élargir les frontières jusqu'à l'humanité entière⁶⁶⁷. Au lendemain de la dernière guerre mondiale, la gauche occidentale reconnaissait le principal héros dans une bataille pour la «liberté du monde» dans le communisme soviétique, puis passera d'un sujet révolutionnaire à un autre, sans jamais reconnaître dans la condition nationale autre chose qu'une aliénation et une entrave dans l'avènement de ce qui s'est souvent présenté comme «l'autre monde possible»⁶⁶⁸ - sauf lorsque la nation se définira par le tiers-mondisme comme un vecteur révolutionnaire. Au-delà de ses incarnations géographiques successives, l'utopie globaliste a souvent pris l'allure d'une recherche d'un nouveau commencement politique pour le genre humain, ce qui amènera l'intelligentsia progressiste à pratiquer tout au long du vingtième siècle, comme l'a noté Paul Hollander, une forme de «tourisme idéologique», pour trouver le lieu d'un nouveau commencement, d'une histoire radicalement nouvelle qui pourrait interpeller toute l'humanité⁶⁶⁹. De nombreuses destinations touristiques se sont succédées dans l'imaginaire de l'intelligentsia pour faire correspondre l'utopie du recommencement avec une tentative de réaliser l'avènement du socialisme en temps réel⁶⁷⁰.

d'une appartenance conjugée au collège des esprits les plus avancés et à la curie des esprits les plus moralement évolués. Maurice Laguerre, «Le marxisme est-il encore pertinent aujourd'hui?», Recherches sociographiques, no45, 2004, 289-305.

⁶⁶⁶ Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, p.5.

⁶⁶⁷ François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, 1995.

⁶⁶⁸ Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, p.3-17.

⁶⁶⁹ Paul Hollander, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba*, New York, University Press of America, 1990. Hollander a approfondi sa réflexion dans Paul Hollander, *The Survival of the Adversary Culture*, New Brunswick, Transaction Books, 1988, p.169-278 et Paul Hollander, *Discontents. Postmodern and Postcommunist*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2001, p.91-111.

⁶⁷⁰ François Hourmant a étudié dans un excellent ouvrage la structure du récit littéraire chez les touristes idéologiques en provenance de l'intelligentsia française, en remarquant que le désir d'émerveillement devant une structure sociale qualitativement distincte était un des déterminants les plus profonds de l'imaginaire du

Elles avaient toutes en commun de prétendre ouvrir un moment qualitativement distinct dans l'histoire du politique, censé rendre possible son universalisation définitive. Mais cette universalisation désirée de la communauté politique s'est un temps déprise de la figure de l'État mondial ou de l'État universel, assimilée à une forme d'impérialisme même chez les défenseurs du communisme, qui préférèrent généralement sa version exotique à l'industrialisme froid du communisme russe. Avec la régression du communisme et son tassement dans l'imaginaire progressiste, les crimes de l'Union soviétique ne parvenant plus à se justifier dans la comptabilité fantasmatique du meilleur des mondes dont on ne pourrait accoucher par une politique virginale, l'aspiration universaliste de la gauche européenne, qui s'est toujours fondée sur l'hypercritique du monde occidental, a entrepris une métamorphose qui l'a fait passer du tiers-mondisme au multiculturalisme avant d'aboutir dans une reconstruction de l'universalisme progressiste sous le signe d'un nouveau mondialisme dont nous sommes aujourd'hui les contemporains. On peut résumer tout cela ainsi : le progressisme repose en fait sur une transfiguration utopiste du politique.

5.2. La gouvernance mondiale comme politique intérieure mondiale

On pourrait faire une longue histoire de l'aspiration à l'État universel, à l'État mondial dans l'histoire longue de la gauche intellectuelle. Nous n'avons pourtant pas l'intention de la mener ici, sinon pour rappeler qu'elle aura pris bien des formes et se sera incarnée dans plusieurs utopies au fil du vingtième siècle⁶⁷¹. Mais on retrouve dans chacune d'entre elles une conviction forte : la nation est un cadre périmé qui fait obstacle à la

tourisme progressiste. «Plus que de raconter le voyage, le véritable objet du récit vise d'abord à héroïser le voyageur, élevé au rang de grand témoin de l'avenir radieux. [...] Aliénés, les voyageurs savent avant de partir ce qu'ils doivent voir». Ce désir correspond à la prétention prophétique de l'intelligentsia qui prétend normalement dévoiler dans l'opacité du réel un chemin vers la pleine émancipation du genre humain. François Hourmant, *Au pays de l'avenir radieux*, Paris, Aubier, 2000, p.242, 239.

⁶⁷¹ Comme l'a très bien documenté Armand Mattelard dans l'ouvrage qu'il a consacré à la question. Armand Mattelard, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, Poche, 2000.

constitution d'une communauté politique mondialisée. En fait, on pourrait même croire qu'écrire l'histoire de la gauche est une manière comme une autre d'écrire une histoire des critiques de l'idée de nation, à tout le moins, depuis le 19^{ème} siècle. Mais ce n'est qu'avec les années 1990, avec la fin de la guerre froide, comme l'a noté Jeremy Rabkin, que le mythe de l'État mondial a soudainement gagné en crédibilité, avec sa reformulation dans le langage de la gouvernance mondiale⁶⁷². La chute du communisme a laissé croire à l'avènement possible et prochaine d'un grand mouvement d'unification planétaire appelé tôt ou tard à être régulé politiquement. Strobe Talbott, dans un article appelé à faire date publié après la chute du communisme soviétique, frapperait ainsi une formule forte saisissant remarquablement l'imaginaire mondialiste dans son expression la plus contemporaine : «*birth of a global nation*». La thèse était la suivante : au fil du vingt-et-unième siècle, nous assisterions à la mise en place de dispositifs institutionnels de plus en plus nombreux contribuant à l'émergence d'une souveraineté planétaire susceptible de traiter mondialement les problèmes mondiaux. Ce basculement d'un modèle de gouvernance à un autre serait symptomatique d'une transformation en profondeur de notre rapport à la démocratie.

*In fact, I'll bet that within the next hundred years (I'm giving the world time for setbacks and myself time to be out of the betting game, just in case I lose this one), nationhood as we know it will be obsolete; all states will recognize a single, global authority. A phrase briefly fashionable in the mid-20th century -- "citizen of the world" -- will have assumed real meaning by the end of the 21st century*⁶⁷³.

L'accélération du processus historique réclamerait l'ouverture de la communauté politique et sa désubstantialisation pour que s'élabore à partir des nouvelles théories de la démocratie une figure unifiée de l'humanité appelée trouvant dans la démocratie mondialisée son accomplissement philosophique. Ce nouveau système de gouvernance

⁶⁷² Jeremy Rabkin, *Law Without Nations ?*, New Haven, Princeton University Press, 2005, p.18-24.

⁶⁷³ Strobe Talbott, «The Birth of the Global Nation», *Time Magazine* July 20, 1992.

globale prendrait nécessairement la forme, selon Talbott, d'un fédéralisme mondial reposant sur un principe de subsidiarité bien articulé sachant laisser à ses provinces la gestion de leurs affaires locales tout en reconnaissant à la souveraineté planétaire les moyens nécessaires pour assumer la prise en charge des affaires humaines.

Le propos de Talbott était symptomatique de ce que le politiste conservateur John O'Sullivan a nommé «*the quiet revolution of transnationalism*»⁶⁷⁴. Une révolution

⁶⁷⁴ John O'Sullivan, «Gulliver's Travails : The EU in the Post-Cold-War World», *The New Criterion*, octobre 2004. On peut aligner les déclarations de leaders politiques, actifs ou retraités, annonçant l'avènement d'un monde au-delà de la nation et plus encore, au-delà de la souveraineté nationale. Ce sera notamment le cas de Bill Clinton avec ses nombreux plaidoyers pour le fédéralisme multinational et sa conviction maintes fois réaffirmée que les problèmes soulevés par notre époque ne pouvaient désormais se poser qu'au niveau mondial, la mise en scène d'un bien commun ne recoupant plus les paramètres étroits de l'intérêt national étant apparemment une exigence de premier ordre. Ce sera aussi le cas de Jacques Delors, figure dominante du socialisme réformiste européen tout au long des années 1990 qui s'était désolé, au moment de la chute du communisme, de la résurgence éventuelle de la nation comme entité historique légitime, ce qui risquerait d'entraver idéologiquement la construction européenne. De la même manière, Valéry Giscard d'Estaing assimilera la construction européenne à un élargissement de la conscience humaine qui relativiserait les identités nationales, les différences historiques s'estompant désormais dans un grand marché des identités où dominerait la figure du métissage universel. «*J'ai vécu en Européen et j'ai beaucoup moins regardé les différences, les frontières, etc. Tout cela m'est apparu comme inutile et rétrograde*». À sa suite, Michèle Jean, gouverneure générale du Canada, lancera avec son appel à un métissage cosmopolite décroissant les appartenances culturelles et dépolitisant les identités collectives. «*Des exilés, des métèques, des nomades, le monde n'est fait que de ça. Regardez-moi* ». [...] *Je suis Québécoise, je suis francophone, j'ai toujours cru à l'importance que le Québec affirme ce qu'il est, son identité, sa culture. Quand on vient d'ailleurs et qu'on s'établit dans un pays, on a envie de le comprendre. [...] . Mais il y a aussi mon pays plus vaste, ma citoyenneté plus vaste, qui est canadienne. Est-ce que je deviens moins québécoise parce que j'ai ce sentiment-là ? Ça, c'est un truc qui doit être réglé au Québec, ce regard-là qu'ont certains, cette exclusivité de la québécoisité dans le nationalisme. Je ne supporte pas une citoyenneté dans un petit enclos. Je suis en Italie, je deviens une Italienne de plus. Je suis en Amérique latine, je deviens une Latino-Américaine. Je suis au Québec, je suis une Québécoise. [...] Je trouve qu'en ce moment, on ne peut pas être sur son quant-à-soi, sur son chacun pour soi. Ce n'est pas possible. Bien sûr, il y a des différences, mais autour de soi on peut aussi établir un dialogue. Je n'ai jamais pu me sentir à l'aise dans un sentiment étroit, nationaliste, dans cette pensée unique de l'enfermement*». La chose est aussi visible chez les retraités de la politique qui cherchent à se recycler dans les instances de la gouvernance mondialisée, comme on l'a vu avec Al Gore qui a mené une campagne planétaire pour le développement d'une écologie transnationale, Bill Clinton qui s'est engagé quant à lui dans la lutte contre le sida en Afrique, Jacques Chirac qui a lancé une fondation pour le dialogue des cultures, ou Tony Blair qui après avoir quitté ses fonctions de premier ministre britannique, s'est lancé dans une campagne – qui a tourné casaque – pour la présidence de l'Union européenne. On consultera sur la question l'excellent dossier proposé par le mensuel *Le Spectacle du monde* sur «la vie après le pouvoir», septembre 2009, p.37. Ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est que la démocratie cosmopolitique trouve chez des hommes politiques gagnés à l'idéologie mondialiste ses plus fervents supporters. Il n'est pas surprenant

cosmopolitique serait indispensable à la démocratisation de la souveraineté. Avec la fin de la guerre froide, nous assistons donc à la reconduction de l'internationalisme prolétarien dans de nouveaux termes. Le cosmopolitisme à venir sera le nouveau cadre de redéfinition de la légitimité démocratique sous le signe d'une justice globale rendant pensable le passage de la charité universelle à la solidarité mondiale – même si évidemment, tous ne s'entendront pas sur la forme politique à donner à cette nouvelle politique mondialisée, que certains voudront appuyer sur l'ONU, que d'autres voudront appuyer sur la société civile, que d'autres voudront appuyer sur une stratégie globale de gouvernance mondiale. Dans les différentes familles politiques de la gauche, on travaillera à construire de nouveaux modèles de gouvernance et la conceptualisation de ces derniers occupera une place centrale dans la théorie politique et dans les institutions dont on reconstruira la légitimité dans une perspective globaliste. Avec en tête, normalement, une limite qui sera souvent précisée par un des grands théoriciens de la gauche mondialiste : on militera, selon la formule de Habermas, pour la mise en place d'une gouvernance mondiale sans qu'elle n'ait à prendre forme dans la constitution d'un État mondial au sens le plus classique. L'entreprise serait probablement trop ardue : elle serait aussi assurément rejetée par les États-Nations. Il faudrait donc qu'advienne une gouvernance mondiale, susceptible de mener une politique intérieure mondiale, sans pour autant exiger la mise en forme d'un État mondial. La

que dans sa longue marche vers la Maison blanche, Barack Obama, qui se présentait comme le candidat du renouvellement en profondeur de la gauche américaine ait fait de son adhésion à l'idéal d'une gouvernance mondialisée un des symboles de sa présidence, en affirmant que la souveraineté américaine se réconcilierait avec les paramètres de la communauté internationale, après la présidence Bush qui aura pratiqué un souverainisme conservateur unilatéral enraciné dans une défense convaincue. «*The World is my constituency*» : cette déclaration du candidat Obama lors de son discours de Berlin suscita sans surprise un enthousiasme mondialisé chez ceux qui reconnaissent désormais une légitimité supérieure à l'ONU parce qu'elle représenterait l'embryon d'un gouvernement universel. Dans son discours du Caire, adressé au monde musulman, Barack Obama développera une semblable vision des rapports entre les peuples et les nations, en appelant à la fin de l'hégémonie américaine et au développement d'une citoyenneté transnationale où se croiseraient les cultures et les identités, dans une forme de métissage universel néanmoins respectueux des différences culturelles, forme achevée d'un multiculturalisme mondial consciemment désiré. Sur le mondialisme du candidat Obama, on consultera John Fonte, «*The World is my Constituency*», *The National Review*, 2 novembre 2008.

démocratie cosmopolitique n'advendra donc qu'à l'intérieur d'un nouveau cadre théorique, susceptible d'élargir le domaine du pensable, en matière d'action politique globale.

La révolution tranquille du transnationalisme s'appuiera sur une analyse de plus en plus fréquemment menée depuis début des années 1990: l'institutionnalisation de la gouvernance globale serait nécessaire pour répondre aux défis de la mondialisation. Les problèmes mondiaux seraient désormais impensables dans les paramètres de la nation. Il faudrait les imaginer à leur véritable échelle et réaménager les institutions en conséquence. La mondialisation deviendra une authentique philosophie de l'histoire à partir de laquelle réinterpréter le parcours des sociétés humaines, pour les délivrer de «l'optique nationale», selon la formule d'Ulrick Beck, d'une vision du monde où la nation serait encore un cadre d'interprétation et de réalisation légitime de l'action humaine⁶⁷⁵. Une dynamique de mondialisation sans précédent disqualifierait les structures politiques associées à la modernité nationale. Un nouveau monde prendrait forme, à partir de dynamiques qui transgresseraient les frontières classiquement définies par la souveraineté nationale. La mondialisation ne révolutionnerait pas seulement le processus économique, à travers le développement sans précédent du libre-échange : elle transformerait la nature même des relations entre les groupes humains, qui se présenteraient de moins en moins comme des nations et de plus en plus comme des sociétés⁶⁷⁶. On parlera même de l'avènement d'un «village global» pour convaincre les hommes de leur nouvelle solidarité, l'interdépendance des sociétés s'imposant comme un nouveau thème de recherche correspondant à l'institutionnalisation du paradigme mondialiste⁶⁷⁷. On réinterprètera d'ailleurs le mouvement historique dans le langage de la mondialisation, et on reconnaîtra ses vagues successives, en parlant d'une première mondialisation, puis d'une deuxième, et d'une

⁶⁷⁵ Ulrick Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Éditions Aubier, 2006.

⁶⁷⁶ Alain Finkielkraut (dir.), *Qu'est-ce que la France*, Paris, Stock, 2007.

⁶⁷⁷ On doit évidemment cette formule à Marshall McLuhan.

troisième⁶⁷⁸. Autrement dit, le mouvement historique correspondrait à la mondialisation, à laquelle correspondrait une universalisation de la conscience humaine. Dans son ouvrage le plus célèbre, Francis Fukuyama annonçait que l'histoire humaine, d'un point de vue philosophique, avait connu son ultime dénouement et que la souveraineté nationale entrerait nécessairement dans un long processus de relativisation, la croissance de l'économie mondiale, le développement des technologies, la facilité du transport planétaire, contribuant à diluer significativement l'existence politique des nations⁶⁷⁹. On peut le dire autrement : l'histoire du politique serait marquée par l'interpénétration croissante des sociétés et par l'inévitable mise en scène mondialisée d'une société s'élargissant à l'ensemble du genre humain. D'autres ouvrages à grande diffusion populaire reconnaîtront dans la fin de la guerre froide le nouveau visage de la «mondialisation heureuse», celui d'une civilisation mondiale prenant forme dans une prise de conscience sans précédent de l'unité du genre humain⁶⁸⁰. Nous serions contemporains non pas du choc des civilisations, mais de leur rendez-vous, de leur métissage mondialisé⁶⁸¹. Le secrétaire général de l'ONU, Koffi Annan, au moment du sommet du millénaire, en 2000, écrira :

Parallèlement à une diversité infinie de cultures, il existe une civilisation mondiale dans laquelle les idées et les croyances de l'humanité se croisent et se développent de façon pacifique et productive ; c'est une civilisation qui doit être définie par sa tolérance du dissemblable, sa célébration de la diversité culturelle, son insistance sur l'aspect fondamental et universel des droits de l'homme, et sur sa croyance au droit des peuples, partout, à décider comment ils veulent être gouvernés. C'est une civilisation que nous sommes appelés à défendre et à promouvoir au moment où nous embarquons pour un nouveau siècle.

Au discours sur la mondialisation correspondra celui sur la postmodernité censée disloquer les appartenances et dissoudre le politique, stationné dans l'enclos national et

⁶⁷⁸ Philippe Moreau Desfarges, *La mondialisation*, PUF/Que sais-je ?, 2005.

⁶⁷⁹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Champs-Flammarion, 1993.

⁶⁸⁰ Alain Minc, *La mondialisation heureuse*, Paris, Plon, 1997.

⁶⁸¹ Yossef Courbage et Emmanuel Todd, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil, 2007.

condamné pour cela à l'impuissance. La postmodernité se reconnaîtra surtout par une dynamique de déstructuration des identités qui s'étaient historiquement fixées sur une communauté politique. «*La constellation des appartenances*»⁶⁸² se déploierait désormais dans des espaces beaucoup plus nombreux et la prétention à fonder la communauté politique sur une expérience historique génératrice d'identité nationale ne correspondrait plus à la sociologie la plus empirique dans sa documentation de l'expression contemporaine du sentiment identitaire. En Amérique comme en Europe, le sentiment identitaire ne serait plus confisqué par la référence nationale, et on assisterait à des croisements de plus en plus féconds entre les groupes culturels, ce dont rendra compte une sociologie particulièrement attentive au métissage des identités collectives, les croisements identitaires accouchant de collectivités hybrides qui ne réclameraient plus une différenciation politique forte sous le signe de la souveraineté nationale⁶⁸³. Ce sont les identités marginales qui seront valorisées, dans la mesure où elles naîtraient de l'effet de désagrégation de la nation, de la communauté politique qu'elle en était venue à incarner. Ces identités plus mobiles, déprises du référent national, seraient conséquemment plus appropriées à une époque mondialisées, elles accéléreraient justement la circulation des références culturelles en les dénationalisant⁶⁸⁴. Les identités flottantes s'inscriraient naturellement dans le paradigme de la mondialisation et ne connaîtraient plus vraiment les frontières politiques historiquement

⁶⁸² Alain Dieckhoff (dir.), *La constellation des appartenances*, Paris, Presses de science po, 2004. Dans cet ouvrage assez typique de la recherche en sciences sociales et en philosophie politique, on retrouvera, d'un auteur à l'autre, la même thèse : l'hybridation des identités entraînerait une dispersion du sentiment d'appartenance qui disqualifierait la souveraineté nationale comme principe de totalisation de la communauté politique. On peut y voir un des symptômes de la nouvelle vulgate en sciences sociales, qui fonctionne à la déconstruction des catégories associées à l'expérience politique moderne.

⁶⁸³ Mark Krikorian a noté que l'immigration massive des latinos dans les États au nord de la frontière mexicaine entraînait un effacement relatif de la souveraineté fédérale, le gouvernement mexicain réclamant une souveraineté au moins administrative sur sa diaspora américaine. Mark Krikorian, *The New Case Against Immigration Both Legal and Illegal*, New York, Sentinel, 2008.

⁶⁸⁴ Tony Negri parlera ainsi de la conscience supérieure de l'immigré qui porterait naturellement la dynamique de l'émancipation à l'extérieur du cadre national. Negri, qui représente encore à sa manière l'extrême-gauche, récupère une idée marxiste : le capitalisme porterait en lui-même une force révolutionnaire parce qu'il permettrait la détraditionnalisation et la dénationalisation des sociétés où il se déploierait. De ce point de vue, il généraliserait la nécessité d'une politique de l'émancipation. Tony Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

associées à l'histoire de l'État. C'est une nouvelle épistémologie politique qui s'impose à gauche. Nous serions ainsi contemporains de «la fin des territoires», selon la formule de Bertrand Badie, théoricien militant de cette nouvelle représentation du politique, où les espaces flous se croisant et s'hybridant permettraient ainsi à de nouvelles identités de se manifester, ce qui contribuerait encore une fois à désinvestir de toute sacralité l'État-nation tel que nous le définissons classiquement. La fin des territoires correspondrait naturellement à «*un monde sans souverainetés*», où les droits de l'homme pourraient s'investir d'une nouvelle utopie, qu'il n'est pas insensé de présenter comme une forme d'impérialisme humanitaire, où le nomade se substituerait à la figure plus classique du citoyen et la diaspora, à la nation, cette impression étant confirmée par l'ampleur des mouvements migratoires transplantant dans les vieilles nations de souche européenne des populations neuves ne consentant pas à s'acclimater à leurs nouveaux cieux identitaires, et cela d'autant plus que les gouvernements nationaux travailleront eux-mêmes à rééduquer leurs populations pour ouvrir la citoyenneté à sa recomposition multiculturelle⁶⁸⁵. L'hybridité identitaire postmoderne serait ainsi génératrice d'une mutation postnationale de la souveraineté, les deux mouvements s'accompagnant dans une transfiguration du lien politique qui chercherait à s'institutionnaliser dans de nouvelles formes moins déterminées historiquement et plus ouvertes à l'idéal d'une citoyenneté globale.

À nouvelle époque, nouvelle représentation de la communauté politique. En fait, c'est toute l'épistémologie politique des modernes qu'il faudrait réviser radicalement, comme le suggérera Ulrich Beck dans une série d'ouvrages de grande ampleur qui auront pour fondement une critique du «nationalisme méthodologique» dans les sciences sociales et de l'optique nationale dans l'agir politique. On doit bien comprendre le sens de cette

⁶⁸⁵ Bertrand Badie, *La fin des territoires*, Paris, Fayard, 1995; Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999, Bertrand Badie, *La diplomatie des droits de l'homme*, Paris, Fayard, 2002. La critique de l'épistémologie territorialiste a été menée systématiquement par John Agnew, *Hegemony: The New Shape of Global Power*, Philadelphia, Temple University Press, 2005.

critique de Beck: la nation serait une forme politique objectivement désuète, qui survivrait symboliquement dans les représentations scientifiques et politiques mais qui recouvrirait surtout la métamorphose des sociétés emportées par la mondialisation et par l'émancipation radicale du capital. Autrement dit, la nation n'existerait plus comme cadre structurant de l'existence des collectivités. Ce qui veut dire que les sciences sociales auraient tort de situer encore l'étude des phénomènes sociaux dans l'enclos national et que l'action publique qui s'inscrirait dans le cadre national se paralyserait elle-même tant ses paramètres ne correspondraient plus à l'échelle des problèmes auxquels elle prétendrait apporter une réponse. Le nouveau monde serait un monde mondialisé et à moins de consentir à l'impuissance politique des sociétés européennes, ce qui favoriserait d'ailleurs l'émergence d'une mouvance populiste nécessairement régressive, il serait plus que nécessaire d'entreprendre conjointement une transformation radicale de l'appareil conceptuel des sciences sociales, pour leur permettre de représenter les nouvelles réalités qui déborderaient le cadre étroit de la souveraineté nationale. Ulrich Beck a proposé dans plusieurs ouvrages une révision radicale du paradigme idéologique dominant, ce qui revient à dire qu'il proposera une reconstruction des paramètres les plus fondamentaux de l'imagination sociologique qui rend possible la conceptualisation du monde⁶⁸⁶. Il faudrait ainsi déconstruire le nationalisme sur le plan épistémologique pour constater l'inexistence des formes historiques et politiques auxquelles il prétend se rapporter. Les sociétés humaines seraient déjà engagées dans une dynamique d'interdépendance radicale qui réclamerait l'établissement d'un cosmopolitisme politique susceptible de reconstituer une puissance publique qui ne soit pas falsifiée par le mythe de la souveraineté nationale, mais ce dernier entraverait encore le rajustement de la conscience politique à la réalité qu'elle prétend traduire en idées et concepts⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ Ulrich Beck et Edgar Grande, *Pour un empire européen*, Paris, Flammarion, 2007, p.32.

⁶⁸⁷ Ulrich Beck, *Pouvoirs et contre-pouvoirs à l'ère de la mondialisation*, Paris, Alto Aubier, 2003, p.87-116 ; Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Paris, Alto Aubier, 2004.

5.3. Une société civile mondiale

Beck, partisan avoué d'une reconfiguration de la souveraineté à l'échelle mondiale, reconnaîtra sans faute la pesanteur des représentations nationales et le caractère hautement problématique d'une transnationalisation de l'action publique, à tout le moins, dans un système international fondé sur la reconnaissance réciproque des souverainetés. Il y a dans l'État une pesanteur qui est celle d'un acteur historique n'entendant pas nécessairement se laisser disloquer au nom de la construction d'une démocratie cosmopolitique, pour l'instant plus hypothétique qu'autre chose. Il y a surtout dans l'État la pesanteur d'une institution qui se croit dépositaire d'une légitimité supérieure, générée par le croisement de la souveraineté nationale et de la souveraineté populaire. Beck, comme d'autres, s'ouvrira alors à de nouveaux modes de transnationalisation de l'action publique. C'est pourquoi, comme le suggérera Habermas, c'est plutôt à partir de la société civile mondiale que devrait et pourrait se constituer un «nouveau peuple» mondialisé qui serait désormais dépositaire d'une souveraineté universelle, à tout le moins d'une légitimité surplombant qualitativement les souverainetés nationales⁶⁸⁸. Cette société civile mondialisée travaillerait à la constitution d'un nouvel espace politique où pourraient émerger des préoccupations globales qui aboliraient à travers leur simple mise en scène l'arrogante prétention des souverainetés nationales à refuser l'identification de l'intérêt particulier d'une communauté politique à celui d'une humanité surplombante dont la figure serait suffisamment certaine pour que prenne forme politiquement son intérêt bien compris. La multiplication des acteurs non gouvernementaux contribuerait ainsi à l'émergence d'une société civile mondiale qui fournirait son substrat sociologique à la démocratie mondialisée. L'objectif sera ainsi de multiplier les forums mondiaux ou transnationaux où se rencontreront des

⁶⁸⁸ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, p.122.

acteurs capables de générer par la mondialisation des problèmes qu'elles prétendent définir une souveraineté planétaire, la gouvernance globale et la société civile mondiale se répondant l'une l'autre dans des institutions qui seraient fondées sur la transgression de la souveraineté nationale comme principe fondateur de l'ordre politique. Cette thèse sera reprise par la plupart des théoriciens d'une mondialisation du politique en reconnaissant qu'une nouvelle dynamique institutionnelle exigerait la valorisation de nouveaux acteurs porteurs d'une vision profondément transformée du politique, une vision fondamentalement incompatible avec le système westphalien fondé sur la souveraineté des États et leur prétention à un monopole du politique sur leur territoire. C'est dans cette perspective, d'ailleurs que Jeremy Rifkin et Anthony Giddens affirmeront que la dynamique idéologique de la société civile mondiale était génératrice de préoccupations transnationales, et nécessairement planétaires, contraignant les États à relativiser leur souveraineté pour la transposer sur une scène globale. Seule une souveraineté globale ne serait pas une souveraineté illusoire⁶⁸⁹. On pourrait certainement contester cette thèse empiriquement, en montrant par exemple comment les États disposent encore de grands pouvoirs de protections identitaires qu'ils aliènent consciemment par des traités internationaux, mais il faudrait d'abord reconnaître le genre de problèmes dont on souhaite investir l'ordre politique avant de trancher et se rappeler que le propre du socialisme est de prétendre exercer un contrôle total sur l'espace social. Mais on reconnaîtra surtout, dans une telle démarche, un tournant fondamental dans la stratégie progressiste, qui consiste à constituer un nouvel espace politique qui accueillerait plus naturellement ses préoccupations idéologiques⁶⁹⁰. C'est ainsi, surtout, qu'on contournera la critique souvent menée du déficit démocratique qui accompagnerait la transnationalisation du politique. La démocratie cosmopolitique ne serait pas, ne sera pas, une démocratie des États mais une

⁶⁸⁹ Anthony Giddens, *The Third Way*, Cambridge, Polity Press, 1998, p.140 ; Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.299-316.

⁶⁹⁰ John Bolton, *Surrender is Not an Option*, New York, Threshold Edition, 2007, p.441-447. Du même auteur, on consultera John Bolton, «The Coming War on Sovereignty», *Commentary*, March 2009, p.23-26.

démocratie de la société civile mondialisée, dans laquelle les États apprendront progressivement à évoluer⁶⁹¹. Selon la formule de Geneviève Nootens, la démocratie cosmopolitique serait une démocratie multiscalaire, la société civile mondiale, par son œuvre créatrice, sur le plan politique, institutionnalisant un nouvel espace délibératif qui correspondrait davantage aux contours des nouveaux enjeux mondialisés que l'espace délibératif national⁶⁹². Il faut bien voir que c'est la gauche la plus militante qui se rassemblera sur la scène transnationale, souvent marginalisée dans son propre pays, mais trouvant dans la mondialisation des communications et des moyens de transports une nouvelle force de frappe⁶⁹³.

La société civile investira donc dans l'espace public transnational la matière idéologique et politique d'une gouvernance mondiale à venir. Et c'est évidemment sur le plan de la question économique qu'une gauche à l'anticapitalisme plus tenace qu'on ne le croit a d'abord articulé son plaidoyer pour une gouvernance mondialisée. On connaît la thèse : la mondialisation de l'économie provoquerait son déchainement, l'émancipation du capital par rapport aux cadres qui assuraient traditionnellement sa régulation enclenchant une dynamique de crise qui viendrait confirmer, apparemment, les plus vieilles thèses marxistes sur la tendance à la paupérisation des classes laborieuses. Mais surtout, la mondialisation de l'économie entraînerait une dissolution de l'État social, désormais voué à l'impuissance et ne pouvant espérer au mieux que de gérer les conséquences négatives de la libéralisation des marchés, plus souvent qu'autrement en décentralisant ses fonctions protectrices à l'économie sociale, désormais appelée à humaniser une nouvelle pauvreté générée par une économie ne favorisant que les populations les plus mobiles, les plus

⁶⁹¹ Anne-Marie Slaughter, «Building Global Democracy», *Chicago Journal of International Law*, vol.1, no2, p.223-229.

⁶⁹² On retrouve une bonne synthèse de ses réflexions dans Geneviève Nootens, *Désenclaver la démocratie*, Montréal, Québec-Amérique, 2004.

⁶⁹³ Geneviève Nootens, *Désenclaver la démocratie*, Montréal, Québec-Amérique, 2004, John Bolton, «Should We Take Global Governance Seriously», *Chicago Journal of International Law*, vol.1, no2, p.205-221.

éduquées, les plus à même de suivre le mouvement du capital à la manière de ressources humaines sans localisation définitive, sans enracinement géographique particulier. Encore une fois, ce sera la prime au nomadisme, à tout le moins, tant que l'économie sera portée par une tendance à la délocalisation et que les marchés exploseront les derniers cadres qui les contiennent. L'État social pourrait encore contenir la misère, il ne pourrait plus sérieusement porter un projet d'égalisation des conditions socio-économiques, à moins de se transposer sur la scène mondiale, ce que proposeront justement les auteurs liés à la nouvelle gauche, qu'ils soient assignés au centre gauche ou à la gauche radicale par le système de classement officiel des idées politiques – autrement dit, le critère utilisé pour évaluer la souveraineté véritable serait sa capacité à appliquer le programme du socialisme ou d'une social-démocratie musclée, ce qui correspond à une interprétation de la puissance publique que l'on veut capable de porter une utopie. Ce sera le cas notamment de la *Third way*. Anthony Giddens reconnaissait dans la transnationalisation de la souveraineté une ligne de fond de son projet de transformation de la gauche⁶⁹⁴. La mondialisation du politique serait le nouvel horizon de l'action publique en rendant pensable et possible une forme de social-démocratie planétarisée, une formule explicitement reprise par Jürgen Habermas, une autre figure dominante de la gauche mondialiste, qui souhaitait l'élaboration d'une politique intérieure à l'échelle mondiale, d'une politique domestique mondialisée⁶⁹⁵. Il n'y aurait plus de keynésianisme possible dans un seul pays, l'espace politique devant nécessairement correspondre à l'espace économique pour gagner en efficacité et démocratiser les paramètres et les conséquences de la croissance. On retrouvera aussi cet argument chez les théoriciens de la justice à l'américaine, comme David Held, qui théoriserait la nécessité d'une démocratie cosmopolitique, d'un nouveau contrat social mondial, selon ses termes, ce qui correspondrait pratiquement à la transposition sur la scène mondiale des exigences d'une social-démocratie avancée envisageant même une

⁶⁹⁴ Anthony Giddens, *The Third Way*, Cambridge, Polity Press, 1999, p.129-153.

⁶⁹⁵ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 1998.

redistribution des richesses mondiales⁶⁹⁶. On comprend le raisonnement qui sera poussé à son terme par Thomas Pogge dans une critique formulée contre John Rawls à qui on reprochera de ne pas transposer sa théorie de la justice sur le plan mondialisé : pour sauver l'État social au niveau national, il faudrait développer une gouvernance mondiale qui aboutira elle-même à une mondialisation de l'État social, où la notion même de justice distributive posera la question des inégalités non plus au sein d'une société particulière, mais bien entre les sociétés elles-mêmes, ce qui ne sera pas sans conséquence, on s'en doute, pour le niveau de vie des populations occidentales⁶⁹⁷. Mais l'égalitarisme mondialisé n'ira pas sans les institutions qui pourraient le façonner. On le sait, l'œuvre de John Rawls a transformé en profondeur le travail de la philosophie politique en la métamorphosant dans le paradigme de la théorie de la justice. Mais les disciples de Rawls chercheront à dépendre sa théorie de la justice du contexte national, où son auteur l'avait d'abord situé, en évoquant une société que l'immense majorité des individus traverseraient de la naissance à la mort. Sensible à cette critique, Rawls cherchera à transposer sa théorie de la justice sur le plan international, mais on lui reprochera la trop grande modestie de ses ambitions parce qu'il aura refusé de situer sa recherche à l'intérieur de l'hypothèse d'un État mondial, ou d'un État universel, susceptible d'assurer un authentique projet de justice globale. Les rawlsiens de deuxième génération chercheront justement à élargir le domaine du pensable autour de la question de la justice globale. La philosophie politique normative, en élargissant le champ du pensable en ce qui a trait à la justice sociale, devait ainsi fournir la légitimation de transferts de souveraineté de plus en plus nombreux pour que s'accomplisse une gouvernance mondialisée transposant les exigences du socialisme démocratique au niveau planétaire. Ce sont des changements politiques structurels à l'échelle planétaire qui seraient désormais nécessaires pour désinvestir la nation de sa souveraineté et mettre en scène une souveraineté planétaire.

⁶⁹⁶ David Held, *Models of Democracy*, Standord, Stanford University Press, 2006.

⁶⁹⁷ Sur la question, on consultera Jean-François Thibault, « L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples" de John Rawls », *Politique et sociétés*, vol. 20, nos. 2-3, 2001, pp. 159-179.

Mais les convulsions du capitalisme mondialisé ne seraient pas seules à justifier la mise en place d'une souveraineté planétaire. D'autres enjeux porteront et justifieront cette nécessaire mondialisation de la souveraineté. On le sait, les années 1990 ont correspondu à un développement sans précédent de l'écologisme comme sensibilité politique progressiste, le discours social se laissant gagner par une marée verte qui jouera un grand rôle dans le développement d'une sensibilité politique planétarisée⁶⁹⁸. Depuis le Club de Rome, la gauche verte a milité pour une relativisation des contextes nationaux et le développement d'une politique globale, appelée à «sauver la planète». L'appel sera relancé au début des années 1990 avec le comité Brundtland et sa théorisation d'un nouveau modèle de développement, le développement durable, qui lui aussi, transcenderait les souverainetés nationales et réclamerait la mise en place d'institutions mondialisées susceptibles de prendre en charge la crise écologique globale. Là encore, la gauche occidentale reconnaîtra dans l'écologisme une matière idéologique privilégiée, en mettant en relief le péril mondialisé du réchauffement climatique ou des autres craintes qui, selon la formule, justifieraient, une réponse mondialisée et une coordination des souverainetés allant bien au-delà de la seule coopération intergouvernementale⁶⁹⁹. Anthony Giddens écrira sans surprise que «la politique des changements climatiques»⁷⁰⁰ s'exercerait naturellement à l'échelle mondiale, la planète, en tant qu'écosystème global, ne connaissant pas les subdivisions politiques et culturelles entre les hommes – on peut noter la croissance remarquable de l'écologisme dans le discours progressiste dans la mesure où dans son ouvrage *the Third way*, d'abord publié en 1999, la question verte occupait une place marginale, alors qu'elle deviendra déterminante une décennie plus tard dans le discours public de gauche.

⁶⁹⁸ Hervé Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, Seuil, 2007.

⁶⁹⁹ Jeremy Rabkin, «The Sovereignty Implications of the Kyoto Protocol», dans Orrin C. Judd, *Redefining Sovereignty*, Hanover, Smith & Krauss Global, 2005, p.117-132.

⁷⁰⁰ Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change*, Cambridge, Polity, 2009.

Chose certaine, la question environnementale est la question mondialisée par excellence qui neutralise la signification existentielle des destins nationaux pour faire apparaître une communauté de destin planétaire surplombant par sa majesté idéologique les vieilles querelles nationales. Elle contribue à la construction de la matrice qui mondialise les problèmes politiques. Les problèmes politiques nationaux seront nécessairement relativisés par rapport à la nécessité de contenir une catastrophe planétaire qui menacerait l'existence même du genre humain. Il ne s'agit plus de discuter de projets politiques concurrents dans un espace politique déterminé mais de sauver les conditions mêmes de l'existence humaine, ce qui justifiera évidemment, on le comprendra, la mise de côté des soucis associés aux nations historiques.⁷⁰¹ La nouvelle société civile mondiale, particulièrement active sur les enjeux liés à l'écologisme, le sera encore plus sur les questions humanitaires, certainement les plus sensibles pour une gauche ayant réappris les vertus de l'humanisme à travers l'impérialisme humanitaire, qui n'est pas sans poser la question de la définition des droits de l'homme. Si les guerres balkaniques qui ont suivi l'implosion de la Yougoslavie ont mis de l'avant une préoccupation pour les droits de l'homme qui devrait désormais surplomber l'exercice de la souveraineté, et cela, à travers le développement d'une philosophie du droit d'ingérence pour éviter le retournement d'un État contre sa propre population, on constatera néanmoins qu'elles seront instrumentalisées pour justifier la mise en place d'institutions juridiques mondiales, comme le Tribunal pénal

⁷⁰¹ Au moment de la crise de la grippe A à l'automne 2009, Jacques Attali, une figure dominante de la gauche mondialiste française, se réjouira néanmoins que le risque d'une pandémie mondialisée permette de faire un pas de plus vers la mise en place d'une gouvernance planétaire. *«Même si, comme il faut évidemment l'espérer, cette crise n'est très grave, il ne faudra pas oublier, comme pour la crise économique, d'en tirer les leçons, pour qu'avant la prochaine, inévitable, on mette en place des mécanismes de prévention et de contrôle et des processus logistiques de distribution équitable des médicaments et de vaccins. On devra pour cela mettre en place une police mondiale, un stockage mondial et donc une fiscalité mondiale. On en viendra alors, beaucoup plus vite que ne l'aurait permis la seule raison économique, à mettre en place les bases d'un véritable gouvernement mondial. C'est d'ailleurs par l'hôpital qu'à commencé en France au 17^{ème} siècle la mise en place d'un véritable Etat»*. Jacques Attali, «Changer par précaution», L'Express, 3 mai 2009. D'une controverse à l'autre, les hommes politiques comme ceux qui les conseillent reconnaissent toujours la nécessité d'aller plus loin dans le développement d'une gouvernance mondiale, de l'approfondir, de lui fournir un appareil institutionnel de plus en plus convaincant.

international et le développement d'une prétention à la compétence universelle des systèmes judiciaires particuliers sur les questions liés aux droits humains⁷⁰². Mais la réflexion sur les droits de l'homme ne saurait s'entendre ici dans un sens purement libéral, d'autant plus qu'on sait que leur ressaisissement par la philosophie progressiste aura situé sur même registre que les droits formels les plus élémentaires une liste impressionnante de droits créances, souvent présentés comme des droits sociaux, économiques et culturels, qui devraient désormais être ceux de l'humanité entière. Les droits humains se transformeront ainsi, comme l'a noté Jeremy Rabkin, en instruments d'ingénierie sociale, non seulement pour déconstruire les systèmes culturels traditionnels, mais aussi, pour radicaliser la détraditionnalisation des normes culturelles occidentales. La chose sera particulièrement visible avec les grandes conventions générées par les instances onusiennes accueillant la société civile mondiale, comme on a pu le voir avec la Convention sur les droits des femmes et celle sur les droits de l'enfant, qui justifieront, au nom des droits humains, la transposition sur la scène mondiale de questions culturelles et sociales qui relevaient traditionnellement de la souveraineté populaire. Les droits humains se déclinant désormais dans une forme de jusnaturalisme progressiste et les juristes spécialisés en droit international proposant désormais de s'en faire les interprètes les plus qualifiés, on comprendra donc que les questions politiques transposées sur la scène mondiale le sont nécessairement dans une perspective progressiste, et que s'annonce ainsi un vaste programme de transformation thérapeutique de chaque société particulière qui entend désormais lier son action gouvernementale aux innovations théoriques proposées dans les instances responsables du développement idéologique de la gouvernance mondialisée. En fait, on peut dire que la gouvernance mondiale trouvera dans le droit international et

⁷⁰² John Laughland, *Le tribunal pénal international : gardien du nouvel ordre mondial*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003. Aussi : John Fonte, *Sovereignty or Submission*, Regnery Publishing, 2010.

l'industrie académique qui le produit la stratégie la plus efficace pour institutionnaliser une dynamique de normalisation du cosmopolisme comme nouvel horizon de la démocratie⁷⁰³.

5.4. La nouvelle question nationale européenne et le désoccidentalisation de l'Europe

Ce qui ressort clairement de cette mondialisation des enjeux politiques, c'est une volonté de disqualifier le cadre national et la souveraineté qu'il institutionnalisait comme espace politique légitime à partir duquel mener la délibération démocratique, le débat public, à partir duquel, finalement, mettre en scène les controverses par lesquelles une société reconnaît les enjeux de son avenir prochain et autour desquels plusieurs options concurrentes pourraient apparaître. Ce qui ressort, c'est la volonté de dénationalisation du politique, de dénationaliser la souveraineté et de reconstruire cette dernière dans la matrice cosmopolitique d'une gouvernance mondiale. Chose certaine, le contexte idéologique et politique n'est pas à la redécouverte des nations, mais plutôt à la théorisation sans cesse reprise d'un nouveau cadre institutionnel qui permettrait de les surplomber définitivement et d'en extraire la souveraineté⁷⁰⁴. Il s'agit d'ouvrir une grande exploration théorique pour trouver le passage le plus rapide et le plus certain vers le nouveau monde post-national. Il ne faut pas chercher ailleurs la fascination pour les communautés politiques qui sont considérées comme autant de laboratoires institutionnels où des groupes historiques distincts feraient l'apprentissage du sacrifice de la souveraineté, dans la découverte d'un bien commun parvenant à se dénationaliser et invitant les nations à envisager leur

⁷⁰³ Sur cette question, on consultera Harold Hongju Koh, «Foreword: On American Exceptionalism», *Stanford Law Review*, vol.55, May 2003, p.1479-1527.

⁷⁰⁴ Marcel Gauchet écrit ainsi que les métamorphoses associées à la mondialisation ont consacré *«les États-nations comme unités collectives de base, mais sous une figure inédite qui les rend méconnaissables, au regard des repères traditionnels, et dans une fonction, de surcroît, qui tend par nature à être méconnue»*, celle de producteur d'un «espace collectif» à partir duquel pourra se déployer l'individu». Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 498.

développement au-delà de leur intérêt propre⁷⁰⁵. Nous assistons au développement d'une nouvelle sensibilité identitaire chez les élites mondialisées qui désirent relativiser les appartenances nationales et se retrouver plutôt dans une overclass mondialisée qui ne canaliserait plus ses responsabilités vers une communauté politique particulière, ce qu'a très bien analysé Christopher Lasch dans un ouvrage consacré à la question. Il ne s'agit plus pour les élites politiques de s'investir sur le plan existentiel dans une communauté historique particulière mais de travailler à la mise en forme d'un système de gouvernance mondialisé qui par son seul statut supranational, serait supérieur à la forme conventionnelle de l'État-nation. La transposition des controverses politiques dans le domaine transnational est censée les investir d'une légitimité plus grande, et cela d'autant plus que cette transposition stratégique confirmerait justement la légitimité de ce nouvel espace de traitement des problèmes collectifs. On peut dire aussi à la suite de Christopher Lasch que la dynamique idéologique de la mondialisation du politique correspond à la désaffiliation

⁷⁰⁵ On trouve un bon exemple de ce cosmopolitisme dominant dans les milieux liés à la recherche académique. On consultera les textes rassemblés dans Michel Seymour (dir.), *États-Nations, Multinations et organisations supranationales*, Montréal, Liber, 2002. Les travaux de Stéphane Pierré-Caps représentent aussi une exploration théorique du modèle multinational à partir d'une révision de l'histoire austro-hongroise présentée comme un laboratoire rétrospectif d'une citoyenneté postnationale ouverte à la pluralité des appartenances. Stéphane Pierré-Caps, *La multination*, Paris, Odile Jacob, 1995. C'est ainsi que le Canada est devenu, pour une part substantielle de l'intelligentsia progressiste occidentale, un objet d'investissement idéologique substantiel par sa prétention à jouer le rôle d'un citoyen global exemplaire, qui saurait faire cohabiter les nations, les cultures et les ethnies à travers un réaménagement original de la souveraineté, ce qui amènera même Jacques Attali à dire de la fédération canadienne qu'elle représenterait le «laboratoire de l'utopie»⁷⁰⁵. Jacques Attali, *Dictionnaire du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 1998, p.63. Sur l'exceptionnalisme canadien, au cœur de la philosophie politique canadienne, qui valorise le Canada en tant que première communauté politique postmoderne, comme l'avait définie l'ancien premier ministre Paul Martin, on consultera John Ibbitson, *The Polite Revolution : Perfecting the Canadian Dream*, Toronto, M&S, 2005. Selon Ibbitson, il y aurait un rêve canadien qui serait justement celui d'une communauté politique radicalement déprise de son héritage historique, et disposant d'une identité collective si minimale qu'elle serait dans les faits un laboratoire de l'universalisme progressiste. Il serait possible de faire l'histoire des représentations du Canada comme fédération laboratoire, surtout depuis sa rupture avec son héritage historique et sa refondation par Pierre Trudeau. Michael Adams, *Unlikely Utopia. The surprising triumph of Canadian multiculturalism*, Toronto, Penguin Canada, 2007. Il y aura aussi une fascination pour la Belgique qui aurait confirmé la possibilité d'un fédéralisme multicommunautaire relativisant la prétention des nations à se constituer politiquement sous le signe de la souveraineté. Dans un cas comme dans l'autre, on reconnaîtra dans une expérience précoce de multiculturalisme le signe d'une démocratie particulièrement avancée. Ce discours, très puissant dans les milieux académiques, sera évidemment relayé dans la classe politique, et plus particulièrement, dans sa frange sortie des radical sixties.

de plus en plus manifeste des élites qui se retrouvent dans une forme d'overclass planétaire à la recherche d'une nouvelle configuration politique où la nation sera déclassée au profit d'un nouveau système reliant tout à fois les grandes métropoles, les communautés politiques post-nationales et les structures de la gouvernance mondialisée⁷⁰⁶. Les nouvelles communautés politiques déhistoricisées accueilleraient bien plus aisément une définition de la citoyenneté non plus dans le langage de l'héritage mais bien de l'utopie.

Si cette disposition favorable au supranationalisme s'incarne dans plusieurs laboratoires politiques contemporains, la construction européenne est certainement la représentation exemplaire de cette volonté de reconstituer le politique à l'échelle transnationale. C'est vers elle que se canalise l'imagination politique et institutionnelle. Avant d'être un projet politique, l'Europe est une idée, a suggéré Robert Conquest, qui invitait les historiens comme les politologues à ne pas confondre l'idée d'Europe des eurocrates avec l'Europe historique qui ne nécessiterait pas nécessairement sa mise en forme politique pour assurer sa prospérité et l'approfondissement des interactions liant ses peuples entre eux⁷⁰⁷. L'idée européenne est porteuse d'une telle légitimité que même lorsqu'elle est en crise, comme on l'a vu à partir de 2008 avec ce qu'on a appelé la crise de l'Euro, il est impossible de s'en dissocier sérieusement. Mais il faut bien savoir ce à quoi l'Europe réfère dans le vocabulaire politique contemporain. De quoi l'Europe est-elle le nom ? Penser l'Europe consiste moins à penser la mise en forme actuelle de l'Europe que de voir vers quoi elle tend, de décrypter le système idéologique qui justifie sa mise en forme institutionnelle. C'est ce qu'a reconnu un de ses théoriciens les plus militants, Ulrich Beck, lui-même associé à la troisième voie et considéré comme un des penseurs de gauche les plus influents dans le monde contemporain, en rappelant que « *l'Europe ne doit pas être assimilée à cette forme institutionnelle précise qu'est l'Union européenne* », cela d'autant

⁷⁰⁶ Christopher Lasch, *La révolte des élites*, Paris, Climats, 2000.

⁷⁰⁷ Robert Conquest, *Le féroce vingtième siècle*, Paris, Éditions des Syrtes, 2001.

plus que «*depuis le tout début, le processus d'intégration européenne a connu une architecture extrêmement variable de traités et d'alliance*»⁷⁰⁸. Autrement dit, il faudrait distinguer l'Europe institutionnelle de l'idéologie européenne, ou pour le dire dans ses mots, de l'europanisation, c'est-à-dire de la dynamique idéologique et historique par lequel l'Europe deviendrait un laboratoire de la gouvernance globale au-delà de ses manifestations institutionnelles concrètes. On pourrait aussi dire de l'europanisme qu'il s'agit d'un principe de légitimité nouveau, un supranationalisme progressiste à partir duquel on entend réinventer la communauté politique, même si les modalités institutionnelles de cette réinvention peuvent varier. Ce constat, les europanistes n'en ont pas le monopole et les eurosceptiques le formulent aussi à leur façon, comme l'a rappelé Václav Klaus en distinguant clairement «*l'europanisme*» comme idéologie, qu'il situait dans l'histoire longue du progressisme européen, des formes historiques et politiques qui ont caractérisé la civilisation européenne⁷⁰⁹. Le projet européen tel qu'il s'est redéfini à partir des années 1990, suite à la chute du communisme soviétique et au démantèlement de son empire, s'est investi à ce moment d'une nouvelle définition, de moins en moins conforme à la mise en forme politique d'une civilisation historique, comme l'a reconnu implicitement Dominique Wolton en affirmant que «*de l'Acte unique à Maastricht, l'Europe a changé de vitesse, de nature et de légitimité*»⁷¹⁰. La référence à la légitimité est fondamentale, dans la mesure où elle se rapporte à la définition de l'Europe comme entité collective telle que la fournisse ceux qui militent pour sa construction politique. Si l'Europe a changé de légitimité, c'est évidemment parce que ceux qui travaillent à son avènement ont cru nécessaire, pour une série de raisons, de passer d'un registre argumentatif à un autre dans la

⁷⁰⁸ Ulrich Beck et Edgar Grande, *Pour un empire européen*, Paris, Flammarion, 2007, p.22.

⁷⁰⁹ Václav Klaus, «What is Europeanism», 20 novembre 2006, disponible à l'adresse <http://www.klaus.cz/klaus2/asp/clanek.asp?id=LmEVjubT5o4I> On peut certainement dire de ce texte qu'il fournit à la fois une synthèse de l'idéologie européenne en plus d'en faire une critique pénétrante. Sur les relations entre le socialisme et l'europanisme, on consultera aussi de Václav Klaus, «Neosocialism Threatens Europe», 28 août 2009, <http://klaus.cz/klaus2/asp/clanek.asp?id=y1xJFexY197t>

⁷¹⁰ Dominique Wolton, *Naissance de l'Europe démocratique*, Paris, Champs-Flammarion, 1993, p.7

justification de sa construction. Et il faut voir à quoi se rapporte cet universalisme progressiste qui sert de matrice philosophique fondamentale à l'Europe⁷¹¹.

On ne peut saisir la légitimité de l'europhisme qu'à la dérobée, dans la mesure où les institutions européennes ne dévoilent jamais explicitement l'horizon politique qui les aspire. Jusqu'où doit aller l'intégration, géographiquement et politiquement ? On ne le sait pas. Quelle est sa véritable finalité ? On ne le sait pas non plus. La sociologie de la construction européenne doit d'abord porter attention aux discours qui justifient et représentent l'Europe. Penser l'europhisme consiste nécessairement à penser l'institutionnalisation de l'héritage soixante-huitard en voyant comment ce dernier est parvenu à se normaliser en devenant non seulement une idéologie transformatrice s'appropriant la légitimité officielle des États occidentaux mais en prétendant créer une nouvelle communauté politique de toute pièce, ce que reconnaîtront d'ailleurs les principaux théoriciens du projet européen qui reconnaissent sans trop de problème sa filiation contre-culturelle. L'europhisme concrétise l'universalisme. Le rêve européen tel qu'il s'exprime idéologiquement aujourd'hui est en bonne partie un rêve soixante-huitard et représente la traduction dans le domaine politique des idéaux de la gauche progressiste, comme le reconnaîtra Edgar Morin en écrivant qu'appelée à « *abandonn[er] pour toujours le rôle de centre privilégié du monde* », l'Europe serait appelée à devenir « *un centre de réflexions et d'innovations pour pacifier les humains, instaurer ou restaurer les convivialités, civiliser notre terre-patrie* »⁷¹². L'idée est perceptible, malgré la brume poétique : la mise au monde de l'Europe annonce non pas la constitution politique d'une entité historique mais bien l'évacuation de l'histoire au cœur de l'Europe qui doit désormais se réinventer à la manière d'un prototype de l'humanité mondialisée. Selon les mots de Robert Cooper, un de ses théoriciens les plus reconnus, l'UE représenterait le

⁷¹¹ Glyn Morgan, *The idea of a European superstate*, New Haven, Princeton University Press, 2005

⁷¹² Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, p.260.

premier modèle d'une communauté politique postmoderne révoquant le mythe de la souveraineté, et plus encore, de la souveraineté nationale, qui entraverait la mise en scène de nouvelles entités politiques plus susceptibles d'accueillir la complexité du monde⁷¹³. La souveraineté des modernes ne conviendrait plus à un monde postmoderne, moins fixé sur des identités historiques génératrices de différenciations politiques fortes et plus ouverts aux flux démographiques, sociaux et économiques ne se laissant pas encapsuler dans les divisions politiques traditionnelles. D'une certaine manière, le monde prémoderne et le monde postmoderne se rejoindraient dans la dislocation de l'identité collective, du territoire et de l'autorité politique. Le prémoderne et le postmoderne se croisent dans une forme de néomédiévalisme où l'idéalisation du pluralisme juridique fait figure du progrès moral, ce qu'a correctement noté Zielenka en reconnaissant dans la construction européenne la renaissance de la forme impériale⁷¹⁴. Et c'est bien évidemment l'empire qui dans l'histoire des formes politiques occidentales, permet de penser une souveraineté universelle se déliant des exigences d'une communauté politique particulière, une souveraineté interpellant l'humanité nouvelle mise en forme politiquement, et cela malgré la maxime de Proudhon qui disait qu'en politique, qui dit humanité ment. Si comme nous le suggère Pierre Manent, la nation succède à l'empire qui succédait à la cité, on peut dire de l'idéal européen qu'il marque une renaissance de la tentation impériale, une régression vers un principe de gouvernement qui ne se réclame plus de la souveraineté du peuple mais plutôt de l'impératif du progrès. Car la forme impériale est faite pour accueillir l'utopie européenne et sa logique déterritorialisée. Or, on le sait, l'empire comme forme politique s'est toujours appuyé non pas sur le mythe de la souveraineté populaire mais bien sur une bureaucratie militante, chargée de discerner l'intérêt commun au-delà des rivalités communautaires qui peuvent se manifester dans ses formes politiques. Cela explique sans doute le rôle fondamental joué par la bureaucratie comme base sociale de l'europhisme militant – à

⁷¹³ Robert Cooper, *The Breaking of Nations*, Toronto, McLelland & Stewart, 2005.

⁷¹⁴ Jan Zielenka, *Europe as Empire*, Cambridge, Oxford University Press, 2006.

défaut de se référer à la souveraineté populaire, l'Empire se réclame de ceux qui le servent exclusivement au-delà de leurs fidélités nationales particulières⁷¹⁵. Robert Conquest a repris cette question en posant explicitement la question du siège de la souveraineté et de son transfert à une bureaucratie éclairée désormais dépositaire de faire progresser l'histoire dans le bon sens. Dans un ouvrage consacré à l'histoire de l'aspiration à une souveraineté universelle, Strobe Talbott a souligné que les groupes sociaux porteurs de cette idée étaient certes les plus évolués intellectuellement, mais n'en demeuraient pas moins politiquement minoritaires, ce qui nécessiterait justement de maximiser la puissance d'innovation institutionnelle des institutions en leur contrôle⁷¹⁶. Il faut convenir que c'est toute une base sociale qui porte le projet d'une mondialisation de la politique, une base sociale que Kenneth Minogue a qualifié ironiquement d'olympiens, à la manière de nouveaux démiurges persuadés d'accoucher un nouvel ordre politique fondamentalement juste⁷¹⁷.

La vocation historique de l'Europe ne serait pas de constituer une nouvelle puissance mondiale mais bien d'instituer un nouveau rapport à la puissance, centré sur la notion de *soft power*, théorisée principalement par Joseph Nye⁷¹⁸. Le pouvoir de la norme remplacerait le pouvoir de la force, ce qui revient à dire que la moralisation de l'activité politique sur le plan extérieur entraînera une neutralisation progressive de la différence entre la politique intérieure et la politique extérieure, ce qui serait le point d'aboutissement d'une gouvernance mondialisée conséquente et durable. On pourrait aussi parler, en suivant la formule de Philippe Muray, d'un empire du bien, un empire persuadé d'irradier toutes les sociétés humaines avec son modèle de civilisation manifestement supérieure, comme le

⁷¹⁵ Kenneth Minogue, *Are the British a Servile People ?*, Bruges, The Bruges Group, 2008.

⁷¹⁶ Strobe Talbott, *The Great Experiment*, New York, Simon & Schuster, 2008

⁷¹⁷ Kenneth Minogue, *The Servile Mind : How Democracy Erodes The Moral Life*, San Francisco, Encounter Books, 2010.

⁷¹⁸ Joseph Nye, *Soft Power: The Means To Success In World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.

suggérera David Miliband⁷¹⁹. Car c'est dans la mesure où il n'existerait plus un extérieur de la communauté politique, ou si on préfère, un authentique pluriversum dans le système international, qu'il ne sera plus possible de penser deux intérêts collectifs contradictoires exigeant le retour à une politique étrangère devenant nécessairement une politique de puissance. Si une morale humanitaire doit se développer à travers les exigences de l'universalisme progressiste, elle devra nécessairement s'appliquer à tous les hommes, au-delà des déterminations empiriques de chaque communauté politique, ce qui revient à dire que la souveraineté nationale se fera disqualifier par une souveraineté surplombante se réclamant des droits de l'homme, ces derniers étant désormais porteurs d'une légitimité explicitement supérieure aux droits du citoyen d'un corps politique particulier, et l'actualité des dernières années aura donné à plus d'une reprise l'occasion de le confirmer. L'Europe entend moins s'imposer par la force que par l'exemple, à la manière d'une expérience politique exemplaire appelée à tout englober dans ses paramètres par un phénomène d'expansion naturelle. C'est ce que diront l'un à la suite de l'autre David Miliband et Zaki Laidi en parlant du caractère exemplaire de la démocratie européenne appelée à toujours déborder de son cadre pour que s'élargisse un lien politique à vocation universelle⁷²⁰. Il y aurait dans la nature même de l'expérience démocratique européenne une prétention à transformer radicalement le rapport entre la politique étrangère et la politique intérieure en constituant l'UE comme le modèle surplombant d'une communauté politique globale. Jeremy Rifkin dira d'ailleurs que l'europhisme s'institutionnalise au confluent entre le postmodernisme et l'ère globale émergente⁷²¹. En fait, Rifkin, théoriserait explicitement l'idéologie européenne comme le premier moment d'une communauté politique ne reconnaissant dans son principe aucune limite à son universalisation radicale. Il y aurait un rêve européen. Le rêve européen serait celui d'une civilisation humanisant enfin la

⁷¹⁹ David Miliband, «Europe 2030 : Model Power not Superpower», Discours au Collège d'Europe, Bruges, 15 novembre 2007.

⁷²⁰ Zaki Laidi, *La norme sans la force*, Paris, Les Presses de Science Po, 2008.

⁷²¹ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.14.

modernité occidentale en la déprenant de schèmes idéologiques et économiques contradictoires avec le développement durable des sociétés humaines.

Le rêve européen serait surtout la première amorce d'une civilisation planétaire, «*qui insiste sur la responsabilité collective et la conscience globale*», un rêve qui «*incarne les plus belles aspirations de l'humanité à des lendemains meilleurs*»⁷²². L'Europe ne devrait pas prendre forme pour augmenter sa puissance dans un univers de puissances concurrentes mais bien pour devenir la maison commune en pleine construction d'une humanité enfin soignée de sa fracture politique. Des lendemains meilleurs attendraient l'humanité à la remorque du rêve européen :

Si le nouveau rêve européen est puissant, c'est parce qu'il a l'audace de suggérer une nouvelle histoire, qui prête attention à la qualité de vie, à la durabilité, à la paix et à l'harmonie. Dans une civilisation durable, privilégiant la qualité de vie à l'accumulation individuelle illimitée de richesses, la base matérielle du progrès moderne elle-même serait révolue. Une économie globale en état d'équilibre constitue une proposition absolument radicale : non contente de contester l'exploitation conventionnelle des ressources de la nature, elle détruit l'idée même d'une histoire qui serait une courbe de progrès matériels croissante et infinie. [...] Si le rêve européen représente le terme d'une histoire, il appelle dans le même temps le commencement d'une autre. La nouvelle vision européenne de l'avenir accorde plus d'importance à la transformation personnelle qu'à l'accumulation matérielle individuelle. Le nouveau rêve ne se concentre plus sur l'augmentation des richesses mais plutôt sur l'élévation de l'esprit humain. Le rêve européen cherche l'élargissement de l'empathie humaine, pas du territoire. Il libère l'humanité de la prison matérielle dans laquelle elle a été enfermée depuis l'aube du siècle des Lumières, pour la porter vers l'éclat d'un nouvel avenir motivé par l'idéalisme.

Cet idéalisme délivrerait l'espèce humaine des humanités particulières.

Réduit à l'essentiel, le rêve européen incarne la volonté de créer un cadre historique nouveau, susceptible d'affranchir l'individu du joug ancien de l'idéologie

⁷²² Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.20.

occidentale, tout en rattachant l'espace humaine à une nouvelle histoire commune, sous le signe des droits universels de l'homme et des droits intrinsèques de la nature – ce que nous appelons une conscience globale. C'est un rêve qui nous conduit au-delà de la modernité et du post-modernisme, vers une ère mondialisée. En un mot, le rêve européen crée une nouvelle histoire⁷²³.

Dans cette nouvelle histoire, on retrouve l'utopisme intercommunautaire qui féconde idéologiquement la société multiculturelle.

Le rêve européen fait passer les relations communautaires avant l'autonomie individuelle, la diversité culturelle avant l'assimilation, la qualité de vie avant l'accumulation de richesses, le développement durable avant la croissance matérielle illimitée, l'épanouissement personnel avant le labeur acharné, les droits universels de l'homme et les droits de la nature avant les droits de propriété, et la coopération mondiale avant l'exercice unilatéral du pouvoir⁷²⁴.

Il faut bien lire et tirer les conséquences de ces affirmations. Quand Rifkin affirme explicitement que le rêve européen doit permettre à l'Europe de se délivrer de l'idéologie occidentale, il affirme conséquemment que l'Europe est justement là pour désoccidentaliser l'identité des peuples qui la compose en projetant la matière sociale européenne dans une nouvelle synthèse qui serait surtout porteuse d'une politique à l'échelle de l'humanité. Justine Lacroix, parmi tant d'autres, en fera même la caractéristique propre du projet européen en disant que « *l'Union européenne pourrait être le laboratoire d'une érosion progressive des limites identitaires apposées à l'exercice des droits* »⁷²⁵, la dénationalisation de la communauté politique étant nécessaire pour que s'accomplisse une nouvelle figure de la souveraineté conforme à la démocratie cosmopolitique.

⁷²³ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.18.

⁷²⁴ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.14.

⁷²⁵ Justine Lacroix, « Qui sont les citoyens européens? », *Le Monde. Cahier La République des idées*, 29 avril 2009, VI.

La tonalité soixante-huitarde d'une telle vision du monde est justement révélatrice de son inscription dans l'imaginaire progressiste tel qu'il s'est transformé depuis un demi-siècle. D'ailleurs, Jeremy Rifkin, précisera pour ceux qui en doutaient encore que «*c'est en Europe que les idéaux issus de la génération des années 1960 ont donné naissance à une expérience de vie nouvelle et audacieuse – une expérience dont nous avons du mal, dans notre jeunesse, à distinguer les contours*»⁷²⁶. À propos de la constitution européenne de 2005, Rifkin notait correctement qu'il

[...] s'agit du premier document de ce type à élargir les privilèges légaux accordés à l'individu en vertu d'une conscience globale, avec des droits et des responsabilités qui embrassent la totalité de l'existence humaine sur terre. [...] Le vocabulaire employé d'un bout à l'autre de ce texte est inspiré par un universalisme, montrant clairement qu'il ne se concentre pas sur un peuple, sur un territoire ou une nation, mais qu'il s'intéresse à l'ensemble du genre humain et à la planète sur laquelle nous vivons⁷²⁷.

La démocratie européenne serait l'école d'une forme de démocratie universelle se constituant dans une organisation politique inédite. «*La chance qui lui est offerte est de se transcender, de se porter au-delà de ses limites en devenant le laboratoire de la démocratie mondiale sans État mondial qui constitue notre nouvel horizon*»⁷²⁸. Nous avons là un universalisme enfin décloisonné, une démocratie désentravée, le laboratoire européen annonçant finalement la dissociation définitive de la démocratie avec l'histoire et son accouplement avec la dynamique de l'utopisme.

Il n'est nullement exagéré de reconnaître dans cette dynamique d'expansion perpétuelle du rêve européen une forme d'utopisme. Le propre de l'utopie, sur le plan étymologique comme sur le plan historique, est de ne connaître d'autres limites à son

⁷²⁶ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.13.

⁷²⁷ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.273.

⁷²⁸ Jeremy Rifkin, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005, p.503.

expansion que circonstancielle. Il n'y a pas, car il ne peut y avoir, de limites à l'utopie, sans quoi elle se dénaturerait et serait contrainte de rétablir dans sa vision du monde une série de contingences limitant ses prétentions à l'accouchement de l'homme nouveau, l'homme universel et sans préjugé. On retrouve ici l'intuition de B. Badie sur la nécessaire déterritorialisation de la communauté politique, qui devrait s'affranchir de l'épistémologie territorialiste et pour une nouvelle conceptualisation de la souveraineté qui ne soit plus fixée sur un corps institutionnel donné, les droits de l'homme devant entraîner sa reconstruction dans une perspective mondialisée appelée à décloisonner le système politique international, pour le transformer en système politique mondial⁷²⁹. Le vocabulaire qui domine l'idéologie européiste en est symptomatique, lui qui célèbre le métissage, les identités multiples, autrement dit, les formes d'affiliation identitaires qui ne sont pas institutionnalisées dans les paramètres historiques de la communauté politique⁷³⁰. De la même manière, on assiste à une valorisation sans précédent de la citoyenneté diasporique, celle d'un individu porteur de droits de l'homme disponible pour les réalités d'un grand marché continental mais qui ne donne plus nécessairement une importance fondamentale à son appartenance à un corps politique dépositaire d'une souveraineté nationale légitimée⁷³¹.

On l'a dit, il n'est pas surprenant que l'europhisme redécouvre positivement l'histoire des empires et que les théoriciens les plus lucides de son institutionnalisation plaident pour l'établissement d'un empire européen, appelant nécessairement un empire humanitaire mondialisé. Pierre-André Taguieff a bien reconnu dans quels paramètres se cadre la question européenne en affirmant que « *l'utopie européiste n'est qu'une figure de*

⁷²⁹ Cette déconstruction du territoire s'accompagne, on l'aura compris, d'une déconstruction des identités collectives qui s'étaient historiquement fixées sur une communauté politiquement géographiquement délimitée et culturellement investie d'une expérience historique particulière.

⁷³⁰ Alain Dieckhoff, *La constellation des appartenances*, Paris, Presses de Science Po, 2004.

⁷³¹ Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010.

*l'utopie globaliste, un moment dans la mondialisation présentée comme inévitable*⁷³², l'eurogouvernance n'étant rien d'autre que l'antichambre de la gouvernance globale selon Jeremy Rabkin, qui voit aussi dans la constitution d'une association politique européenne le modèle d'une «*communauté politique postmoderne*»⁷³³. Marcel Gauchet tournera cette idée ironiquement en disant que «plus elle se fait, moins elle sait ce qu'elle est et doit être»⁷³⁴, ce qui revient à dire que l'idéologisation de l'Europe entraînerait sa désubstantialisation. Beck dira lui aussi que l'Europe représente «un cas concret de l'interdépendance globale»⁷³⁵ alors que Giddens reconnaîtra que l'Europe n'a d'intérêt pour la pensée progressiste qu'en tant que laboratoire. «*What matters is not so much that it defines an entity, «Europe», as that it is developing social, political, and economic institutions that stretch abode the nation-state and reach down the individual*»⁷³⁶. «*La question de l'État européen*»⁷³⁷ est indissociable de cette théorisation de plus en plus insistante d'une gouvernance globale, l'Europe prétendant se constituer comme la première communauté politique à l'heure de la mondialisation, et répondant pour cela à ses exigences, ce que notera Strobe Talbott en affirmant que «*the European Community pioneer the kind of regional cohesion that may pave the way for globalism*»⁷³⁸. Habermas dira de même en disant de la construction européenne qu'elle pouvait apparaître comme une école d'apprentissage du postnationalisme et comme un espace de réinvention perpétuel du lien politique⁷³⁹. L'europanisation de la politique fournirait un contexte institutionnel de dissociation du bien commun et de l'intérêt national. La question de l'Europe ne s'éclaire véritablement, aujourd'hui, qu'en tant qu'elle dévoile la transformation du vieux continent

⁷³² Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p.68.

⁷³³ Jeremy Rabkin, *Law Without Nations?*, New Haven, Princeton University Press, 2005, p.130-157.

⁷³⁴ Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p.465.

⁷³⁵ Ulrich Beck et Edgar Grande, *Pour un empire européen*, Paris, Flammarion, 2007, p.24.

⁷³⁶ Anthony Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998, p.142.

⁷³⁷ Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000.

⁷³⁸ Strobe Talbott, «The Birth of the Global Nation», *Time Magazine*, July 20, 1992.

⁷³⁹ Jurgen Habermas, *La fin de l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000.

en laboratoire du monde nouveau. La fascination pour le supranationalisme n'en est pas d'abord une pour l'amplification de la puissance européenne dans une concurrence nouvelle des civilisations mais bien l'aspiration à la définition d'un nouveau modèle d'association politique qui se réclamerait directement de l'humanité la plus universelle pour se constituer institutionnellement. L'évolution théorique et institutionnelle du supranationalisme est désormais indissociable de la construction européenne qui est certainement son laboratoire le plus ambitieux. C'est une expérience radicalement nouvelle que prétend enclencher la construction européenne en mettant en place un type d'association politique inédit qui soit intégralement voulu et rationnellement pensé. La construction européenne est considérée comme l'entreprise politique la plus nécessaire et la plus audacieuse du siècle qui s'ouvre⁷⁴⁰. Dans les institutions productrices du consensus idéologique dominant, l'évolution du vieux continent vers un nouveau système de gouvernance fondé sur le dépassement des réalités nationales relève de l'évidence partagée. Le consensus autour de la construction européenne en est un à la fois autour de la nouvelle figure d'une communauté politique aux allégeances multiples et un autour d'un apprentissage d'une vision du bien commun dissociée de l'intérêt national. C'est dans cette perspective, d'ailleurs, qu'Edgar Morin tracera à gros traits le passé et l'avenir de l'Europe en faisant de la dénationalisation de la communauté le signe le plus incontestable de son progrès. Morin distinguait entre «*la marche vers le passé*», associé au «retour aux États-Nations, avec le risque d'une balkanisation généralisée, avec frontières arbitraires, minorités opprimées ou persécutées, nationalismes frénétiques et aveugles, dictatures locales» et la «*marche vers le futur*» associée au «développement et [à] la multiplication des confédérations et fédérations où l'impératif du respect des nations s'unit à l'impératif du dépassement de l'État-Nation»⁷⁴¹. La question posée par l'Europe est d'abord celle de la

⁷⁴⁰ John Fonte, *Global Governance vs. the Liberal Democratic Nation-State: What Is the Best Regime?*, Bradley Lecture, 4 juin 2008, p.6.

⁷⁴¹ Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, p.256-257. Barnavi et Pomian, dans un livre consacré à la révolution européenne, ont aussi présenté l'avènement d'une conscience européenne comme le

constitution d'une communauté politique et des paramètres historiques et sociologiques nécessaires pour la constituer. La question européenne pose par le haut une question normalement posée par le bas, quand une communauté historique enclenche une démarche sécessionniste en affirmant ne plus se reconnaître dans une association politique trop large qui n'assure pas une institutionnalisation suffisante de son existence historique, de sa personnalité collective. C'est normalement parce que l'identité d'une communauté historique est plus forte que l'identité politique de l'ensemble auquel elle participe que cette communauté historique, le plus souvent une nation, peut chercher à se constituer politiquement en réclamant pour elle la souveraineté nationale, l'indépendance politique. C'est la même question que pose le problème d'une Union européenne cherchant à s'élargir sans pour autant, dit-on, se dissoudre. La constitution d'une association politique plus large ne transforme pas radicalement la question de l'identité dont elle peut s'investir. On peut poser la question autrement : dans quelle matière peut et doit se tisser le lien politique ? À quelle idée de l'Europe la construction européenne se réfère pratiquement et idéologiquement, ce qui revient à pratiquer une sociologie de l'europhisme comme système de justification idéologique de la construction européenne, pour bien voir quelles aspirations y sont investies et ce qu'elles nous apprennent sur la métamorphose de l'imaginaire progressiste.

La construction européenne telle qu'elle est envisagée aujourd'hui a peu à voir avec la longue histoire de l'aspiration à la constitution politique de la civilisation européenne.⁷⁴²

signe d'un élargissement de la conscience humaine. On pourrait y comprendre que l'universalisme européen ne trouve à s'accomplir véritablement que dans l'avènement d'une conscience universelle, l'Europe n'advenant à sa pleine identité qu'en renonçant à toute particularité historique. Elie Barnavi et Krzysztof Pomian, *La révolution européenne*, Paris, Perrin, 2008.

⁷⁴² Il y a, nous le savons, une histoire de la tentation européenne dans la pensée du vieux continent, dont Albert Fabre-Luce a déjà fait l'histoire et qui est intimement liée à l'histoire du modèle impérial, qui serait, selon certains, la forme politique la plus enracinée dans l'histoire européenne et la plus susceptible, surtout, de traduire politiquement son unité de civilisation. De ce point de vue, ceux qui voulaient unifier l'Europe cherchaient à relativiser les souverainetés nationales qui auraient exagéré les différences au sein de la civilisation européenne, appelée à recouvrer sa plénitude existentielle en se constituant politiquement. Mais la

D'une certaine manière, l'europhisme succède au socialisme comme passion politique porteuse d'un universalisme antinational. Le sociologue Ulrich Beck l'a rappelé dans un gros ouvrage en appelant à la constitution d'un empire progressiste européen, l'Europe n'était aucunement appelée à se définir à partir de son héritage historique en soutenant qu'on «*se fourvoie dès que l'on tente de définir l'Europe en faisant appel à des points communs pré-politiques, « culturels »*»⁷⁴³. Le globalisme des europhistes en amènera plusieurs à se demander si la civilisation occidentale ne se serait pas brisée en deux. En fait, certains iront même jusqu'à dire que l'idéal europhiste serait justement fondé sur la répudiation par l'Europe de son histoire, dans la mesure où cette dernière serait entièrement assimilable à la catastrophe de Auschwitz. La construction européenne serait justement une entreprise menée pour tourner le dos à jamais à la civilisation occidentale qui se serait engouffrée dans la catastrophe totalitaire⁷⁴⁴. Dans une même perspective, Habermas souhaitera investir la mémoire de l'holocauste au cœur de l'identité européenne reconstruite à la manière d'un signal d'alarme perpétuel contre une citoyenneté qui se particularisait dans une expérience historique particulière, appelée à la délimiter et lui fournir un substrat particulier. Il n'y aurait de mémoire européenne permise qu'hypercritique, dans la mesure où le décentrement du récit historique permettrait aux nations de cesser de croire à leur

construction européenne a peu à voir avec ce conservatisme impérial qui s'est métamorphosé au moment de la guerre froide en prenant parti contre le communisme et c'est en bonne partie pour cela que l'intelligentsia se montrera critique envers elle au moment de la guerre froide dans la mesure où la constitution politique de l'Europe historique serait contradictoire avec l'avènement d'une humanité mondialisée sous le signe du socialisme, et ce n'est qu'avec la fin de la guerre froide que l'intelligentsia investira l'Europe de ses nouvelles aspirations universalistes, en en faisant désormais le projet politique du genre humain. Il faut ajouter que le rêve d'une constitution politique de l'Europe historique sera associé à partir des années 1920 aux milieux les plus droitiers, et que l'on assistera d'ailleurs, dans la droite radicale européenne, après 1945, à un virage européen permettant de transposer le nationalisme de l'espace local à l'espace européen. D'une certaine manière, le nationalisme transposera son désir de différenciation à toute l'Europe, en enclenchant dans le contexte de la décolonisation une forme précoce de lutte entre les civilisations.

⁷⁴³ Ulrich Beck, Edgar Grande, *Pour un empire européen*, Paris, Flammarion, 2004, p.21.

⁷⁴⁴ Comme l'a reconnu Tony Judt, cette hypermnésie des crimes du nazisme serait une étape indispensable dans la désacralisation des nations et la légitimation d'un ordre politique postnational, incarné de son point de vue dans l'Union européenne - «la mémoire retrouvée des Juifs morts de l'Europe est devenue la définition et la garantie mêmes de l'humanité restaurée du continent». Tony Judt, *Après guerre*, Paris, Armand Colin, 2007, p.932.

destin exclusif, nécessaire étape avant la mise en place d'une démocratie qui ne se définirait non plus comme régime mais comme utopie transformatrice. Il faudra rééduquer la conscience historique des peuples pour déconstruire l'attachement à un destin national singulier. Autrement dit, l'expérience idéologique européenne en sera une de repentance, comme le notera Marcel Gauchet : «*l'Europe s'est ainsi muée en terre des expiations ; elle s'est mise à redéfinir son identité à partir d'une répudiation masochiste de son histoire pouvant confiner à la haine de soi*»⁷⁴⁵.

L'europhisme militant entend moins constituer politiquement l'Europe historique que vider cette dernière de sa réalité identitaire pour l'investir d'une utopie au sens propre, celle d'un monde qui ne trouve pas sa clôture dans les sociétés historiques mais qui est appelée à une extension infinie, sans trouver des frontières qui limiteraient ses prétentions. Comme le rappelait Michel Rocard, «*l'essentiel est moins la pérennisation d'une identité européenne territoriale dans ses frontières d'origine que son extension géographique*»⁷⁴⁶. C'est aussi ce que notera plus sobrement Marcel Gauchet, qui n'a pas ménagé de sa critique l'Union européenne, avançant que la «construction européenne s'est révélée être, en fait, l'amorce d'une fédération mondiale des États-Nations», en ajoutant que «*son destin n'est pas de s'affirmer dans sa particularité géographique et civilisationnelle*»⁷⁴⁷. Certains, comme Jean-François Mattéi, affirmeront même que la construction européenne dans sa forme actuelle repose sur l'épuisement de la culture européenne, désormais appelée à se réfugier dans un universalisme moralisateur, dernière posture des cultures dévitalisées, comme le suggérera à sa suite Chantal Delsol en voyant surtout dans l'universalisme intransigent de la construction européenne le symptôme d'une déseuropéanisation de l'Europe, comme l'avait déjà suggéré Julien Freund dans ses considérations sur *La fin de la*

⁷⁴⁵ Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, p.498.

⁷⁴⁶ Michel Rocard, «Élargissement, quel scénario?», *Libération*, 2 juin 2009.

⁷⁴⁷ Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, p.497.

*renaissance*⁷⁴⁸, une analyse que reprendra aussi Alain Finkielkraut dans ses propos entourant le référendum sur le traité constitutionnel d'avril 2005. L'Europe ne serait plus capable de discerner son substrat historique distinctif, sa propre identité, ce qui l'amènerait à se plonger dans le dissolvant idéologique de l'universalisme radical, d'un humanitarisme dépolitisant pratiquement l'existence européenne. Walter Laqueur reprendra ce diagnostic en affirmant que l'universalisation d'une civilisation masque certainement sa dévitalisation, sa déréalisation, ou pour le dire cette fois avec les mots de Julien Freund, de sa dépolitisation, de son incapacité à reconnaître le mal nécessaire à l'exercice de toute souveraineté⁷⁴⁹. L'universalisme intransigeant serait toujours le symptôme d'une civilisation ne sachant plus distinguer entre l'intérêt national, nécessairement particulier, et l'horizon éthique de toute l'humanité, à partir duquel il est évidemment impossible de mener une politique. Ces remarques faites par des intellectuels associés à l'euroscpticisme rappellent très certainement que l'enracinement de la communauté politique dans un substrat historique semble pourtant indépassable et que la constitution d'une communauté politique ne saurait d'aucune manière reposer sur de purs principes à moins de consentir à sa propre déréalisation.

Il n'en demeure pas moins que c'est là la dynamique idéologique de l'europhisme sur le plan identitaire. Ce refus d'assumer la civilisation européenne comme substrat historique à partir duquel constituer l'Europe prend évidemment forme à travers la critique des nations mais il s'est cristallisé – et radicalisé, il faut l'ajouter - dans la controverse entourant la reconnaissance des racines chrétiennes de l'Europe qui s'est développé progressivement autour de la tentative de plus en plus insistante de constituer officiellement l'Europe politique dans un acte fondateur à grande portée symbolique⁷⁵⁰. Alors que

⁷⁴⁸ Julien Freund, *La fin de la renaissance*, Paris, PUF, 1984.

⁷⁴⁹ Walter Laqueur, *The Last Days of Europe. Epitaph for an Old Continent*, New York, Thomas Dunne Books/St.Martin, 2007.

⁷⁵⁰ Jean François Mattéi, *Le regard vide*, Paris, Flammarion, 2007.

certaines formations politiques cherchèrent à investir dans le traité constitutionnel de 2005 une référence aux racines chrétiennes de l'Europe, on assistera à une levée de bouclier qui, derrière la référence au laïcisme, marquait surtout le refus de particulariser l'europhisme en le liant à une civilisation particulière. Comme l'a très justement noté Pierre Manent, ceux qui, comme Jacques Chirac, répètent sans cesse que l'Europe n'est quand même pas un club chrétien reconnaissent en fait que l'Europe est effectivement un club chrétien et qu'elle ne doit plus l'être⁷⁵¹. C'est parce que l'europhisme reconnaît l'existence des racines chrétiennes de l'Europe qu'il travaille très fort à les arracher et génère d'ailleurs une historiographie révisionniste cherchant à mettre en lumière ses racines musulmanes, en allant jusqu'à censurer sévèrement ceux qui remettraient en question la nouvelle orthodoxie multiculturelle⁷⁵². La grande question pour l'Europe sera de se déprendre de sa tension fondatrice entre un particularisme historique géographiquement et culturellement reconnaissable et une prétention universaliste venue du christianisme et de ne conserver de cette dernière qu'une forme d'évangélisme mondialisé qui retrouve son souffle à travers la perpétuelle mise à jour des utopies censées la traduire. Habermas, théoricien de l'universalisation radicale de la civilisation européenne, affirmera d'ailleurs que si l'Europe en venait à se constituer autour de son particularisme historique plutôt qu'à travers la promesse d'un universalisme radical, elle connaîtrait une «*rechute post-coloniale dans l'eurocentrisme*» Il faudrait désormais liquider définitivement la tension entre universalisme et particularisme⁷⁵³. Dans son ouvrage *Penser l'Europe*, Edgar Morin, certainement l'une des figures majeures de la pensée 68 à l'européenne, ne faisait

⁷⁵¹ Pierre Manent, *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

⁷⁵² Comme l'a découvert notamment l'historien Sylvain Gougenheim dans une controverse inattendue en cherchant à rappeler que l'héritage grec de l'Europe n'avait pas seulement été transmis par le monde musulman. Sylvain Gougenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel*, Seuil, 2008. La publication de cet ouvrage a suscité une polémique considérable dans le monde universitaire français, au point où sera menée contre l'auteur une pétition visant à dénoncer une démarche qui n'aurait «rien de scientifique [et] relevant d'un projet idéologique aux connotations politiques inacceptables». Collectif, «Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique», *Libération*, 20 avril 2008.

⁷⁵³ Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, p.197.

aucunement mystère, l'Europe, pour lui, devait moins se penser dans le langage de l'héritage que dans celui du projet le plus épuré possible de toute mémoire historique, l'Europe devant être aspirée par le futur radieux plutôt que par une fidélité envers un héritage qui ne nécessiterait certainement pas d'être perpétué dans sa forme nationale. Edgar Morin écrivait ainsi :

Nos mémoires historiques européennes n'ont en commun que la division et la guerre. Elles n'ont d'héritage commun que leurs inimitiés mutuelles. Notre communauté de destin n'émerge nullement de notre passé qui la contredit. Elle émerge à peine de notre présent parce que c'est notre futur qui nous l'impose.

Il n'existerait pas pour l'instant d'héritage commun à tous les peuples européens, ce qui ne devrait pas les empêcher de se reconnaître dans une forme de messianisme sacrificiel.

Ce n'est pas sans raison que la question de la Turquie dans l'Europe est si déterminante du point de vue de la philosophie politique, comme l'a souligné Pierre Manent, en rappelant que c'est justement parce qu'elle n'était pas culturellement ou historiquement européenne que les européistes voulaient l'associer intimement à la construction européenne, pour faire la preuve de la vocation universaliste de l'Union européenne. Dans le livre qu'il a consacré à la question, Michel Rocard soulignait ainsi que la Turquie avait une vocation européenne justement parce qu'elle n'était pas européenne de culture, qu'elle ne s'inscrivait pas historiquement dans l'héritage européen sur le plan identitaire⁷⁵⁴. L'adhésion de la Turquie à l'Union européenne aurait surtout une vertu pédagogique, celle de rappeler que l'identité européenne ne pourrait et ne devrait d'aucune manière s'articuler à un patrimoine historique particulier en refusant de traduire politiquement le contraste religieux et culturel entre une civilisation d'héritage chrétien et

⁷⁵⁴ Michel Rocard, *Oui à la Turquie en Europe*, Paris, Hachette, 2008.

l'État héritier de l'empire ottoman et en pleine renaissance religieuse musulmane. C'est un argument qu'a développé explicitement Tariq Ramadan dans son appel à un islamisme prenant forme dans les paramètres du multiculturalisme européen, en répondant à un journaliste qui lui demandait pourquoi la question de l'intégration de la Turquie à l'Europe était d'une telle importance.

Pourquoi êtes-vous attaché à l'entrée de la Turquie dans l'Europe. Est-ce si important ? - Au départ, non, mais ça l'est devenu. J'en discutais récemment avec Daniel Cohn-Bendit, qui est pour : ce qui compte, c'est l'implicite du discours. Sur quoi se fonde-t-on ? Si c'est uniquement sur la géographie, ça ne tient pas : les frontières ont beaucoup bougé. Si l'on se fonde sur des principes, des critères, comme la peine de mort, entre autres, je suis d'accord. Mais l'implicite du discours, c'est le nombre, la culture et la religion. Voilà le vrai débat européen : qu'est-ce qui constitue notre citoyenneté, notre sentiment d'appartenance ? La Turquie est un révélateur, l'élément visible des questions que l'Europe se pose sur elle-même⁷⁵⁵.

Certains développent même cet argument dans ses dernières conséquences en ajoutant que l'intégration de la Turquie à l'UE viendrait soutenir psychologiquement et culturellement les populations musulmanes qui s'y sont transplantées depuis quelques décennies à travers une immigration massive, à la fois légale et clandestine. La Turquie viendrait ainsi confirmer l'identité européenne de communautés musulmanes marquant pour l'instant leur défiance envers une civilisation européenne dont ils ne veulent ni des codes culturels, ni de l'identité politique⁷⁵⁶. Il faut bien voir d'ailleurs que ces populations

⁷⁵⁵ Tariq Ramadan, «Je suis profondément occidental», Le Point, 4 juin 2009.

⁷⁵⁶ C'est ainsi que Pierre Moscovici a pu écrire : «Alors, osons dire les choses et émettre le dernier postulat, celui qui reste lourdement sous-entendu : la Turquie est peuplée d'une majorité de musulmans. Et l'islam, sous toutes ses formes, est radicalement étranger à l'Europe dite chrétienne. Sauf que... Sauf que la France, pour ne prendre que notre exemple national, compte aujourd'hui quelque 8 % d'habitants qui se rattachent, peu ou prou, à la tradition musulmane. Raison de plus pour rejeter la Turquie, diront les tenants de la guerre des civilisations, ne laissons pas entrer le loup dans la bergerie ! Et si c'était justement l'inverse ? La Turquie, seul Etat laïque au monde à majorité musulmane, n'est-elle pas un contre-exemple qu'il conviendrait de promouvoir au lieu de le rejeter : celui de la capacité de l'islam, non à se dissoudre, mais à vivre dans la laïcité dont nous sommes, en principe, si fiers ? Parangons de tolérance, les Européens ? Ou bien, tout au contraire, géants aux pieds d'argile, enfermés dans une angoisse obsessionnelle comme si nous étions encore au temps des deux sièges de Vienne de 1529 et de 1683 ?» Pierre Moscovici, «Oui, nous avons besoin de la Turquie en Europe», Le Monde, 1^{er} juin 2009.

musulmanes se présentent pour certains théoriciens de l'europhisme comme une solution au problème d'une identité européenne qui se déprendrait des schèmes identitaires et politiques nationaux. De la même manière, la question de l'immigration musulmane se posera comme une solution au problème identitaire de l'Europe, les musulmans étant appelés à devenir de purs Européens, sans excès de conscience nationale qui risquerait d'entrer en tension avec le développement de l'Europe politique. À la manière des communautés juives qui se nationalisèrent plus rapidement que les populations porteuses d'une identité régionale particulière, les populations musulmanes pourraient s'europhiser sans avoir à passer par la médiation nationale, ce qu'on constate déjà, d'ailleurs, dans le taux d'appui différencié à la construction européenne entre les populations natives et les populations immigrées. Dans une perspective semblable, et malgré certaines inquiétudes, Guy Hermet disait des minorités qu'elles pourraient devenir «*les Européens les plus précoces et convaincus dans la mesure où ils ne se trouvent pas entravés par les attaches nationales des populations de souche et où ils disposent de réseaux transfrontaliers qui les encouragent à aller d'un pays à l'autre*»⁷⁵⁷. On en trouvera même pour affirmer que l'islam serait une chance pour l'Europe dans la mesure où elle l'ouvrirait à un multiculturalisme nécessaire à la déconstruction des États-nations et à la mise en place d'une communauté politique mondialisée. C'est ce que soutenait Riva Kastoryano en écrivant «*qu'un multiculturalisme, né de la diversité, [pourrait] devenir aussi une théorie explicite de l'identité européenne*»⁷⁵⁸ en affirmant aussi que «*le multiculturalisme pourrait être à l'origine d'une identité européenne*»⁷⁵⁹, les identités cherchant à s'affranchir du cadre

⁷⁵⁷ Guy Hermet, «Multiculturalisme et démocratie en Europe», dans Riva Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ?*, Paris, Presses de Science po, 1998, p.266.

⁷⁵⁸ Riva Kastoryano, «Multiculturalisme, une identité pour l'Europe», dans Riva Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ?*, Paris, Presses de Science po, 1998, p.13.

⁷⁵⁹ Riva Kastoryano, «Multiculturalisme, une identité pour l'Europe», dans Riva Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ?*, Paris, Presses de Science po, 1998, p.14.

national se rapportant naturellement dans l'espace politique européen, qui trouve dans leurs revendications la matière nécessaire pour constituer son substrat identitaire⁷⁶⁰.

Ainsi, l'élargissement à la Turquie et l'immigration massive apparaissent comme deux instruments d'ingénierie identitaire pour reprogrammer l'identité européenne dans la seule matrice de l'universalisme progressiste. Cette redéfinition silencieuse de la construction européenne dans son rapport à la Turquie est aussi visible dans les critères qui sont formulés pour inviter cette dernière à se conformer aux normes identitaires de l'UE. Les critères d'admission à l'Europe, souvent présentés comme les critères de Copenhague sont strictement des critères démocratiques et libéraux ce qui en dit long sur la définition que l'Europe propose d'elle-même : la mise en place d'« institutions stables garantissant l'État de droit, la démocratie, les droits de l'homme, le respect des minorités et leur protection » ; « une économie de marché viable ainsi que la capacité de faire face à la pression concurrentielle et aux forces du marché à l'intérieur de l'Union » ; « la capacité (...) [d'] assumer les obligations [d'adhésion à l'UE], et notamment de souscrire aux objectifs de l'union politique, économique et monétaire ». Autrement dit, on ne trouve rien du particularisme historique européen dans les conditions d'accès à l'Union, ce qui en amènera à se demander effectivement si les nations du Maghreb, une fois leur démocratisation accomplie, pourraient la rejoindre. L'identité européenne ne trouverait sa matière que dans l'universalisme progressiste et ne nécessiterait plus aucun référent objectif sur le plan historique ou culturel, non plus que sur le plan géographique, ce qui consiste véritablement

⁷⁶⁰ Christopher Caldwell a d'ailleurs noté que les musulmans installés au Danemark sont manifestement plus favorables à la construction européenne, dans laquelle ils reconnaissent un espace générateur de droits dénationalisés, alors que les Danois manifestent une grande réticence envers la même entreprise, dans laquelle ils reconnaissent un affaiblissement de leur identité et une dislocation de leur souveraineté. Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe*, New York, Doubleday, 2009, p.306. Il faut voir d'ailleurs, comme le notait le Brussels Journal, que la Cour européenne des droits de l'homme a démantelé les lois danoises qui visaient à assurer un meilleur contrôle de l'immigration afin d'assurer sa compatibilité culturelle avec la société d'accueil. Filip van Laenen, « Metock Case Ruling: EU Brings Down Danish Immigration Law », Brussels Journal, 8 novembre 2008.

à faire de l'Europe une idée affranchie de ses déterminations matérielles. Béatrice Giblin l'écrira comme tel : «*l'élément naturel d'une frontière n'est pas déterminant*». Il faudrait absolument dénaturer les frontières de la communauté politique, les désinvestir de toute fondation objective. Giblin précisait sa pensée : «*cela n'a pas de sens de prendre l'argument géographique pour décider si la Turquie est dans l'Europe ou pas*»⁷⁶¹. La formule n'est pas fautive mais elle correspond, dans les circonstances, à la volonté de dénaturer le plus possible la communauté politique et à en universaliser radicalement les termes. Il ne devrait plus être permis d'intégrer dans la détermination d'une communauté politique ni une géographie, ni un substrat humain particulier. La communauté politique n'existerait que dans son artificialité radicale, fondée sur une théorie de la justice susceptible de concrétiser l'image d'un bien commun mondialisé. L'argument qui se profile consiste à transformer la géographie en pure construction sociale, n'apparaissant qu'à la suite d'un travail épistémologique et politique particulier.

Reprenons le raisonnement pour l'approfondir. Si l'Europe a une vocation universelle, ou si elle doit à tout le moins être investie de l'aspiration au supranationalisme, elle n'a justement pas pour vocation de se constituer à partir de son particularisme historique distinctif, autre signe de l'appel à l'évolution de la communauté politique en dehors d'une matière historique prédéterminée. Jan Werner Muller, qui s'inscrit dans une filiation intellectuelle habermassienne, a rappelé dans son ouvrage sur la réunification allemande que ceux qui s'opposaient à cette dernière se sont inscrits dans une perspective antifasciste fondée sur l'appel à la dissociation de la communauté historique et de la communauté politique⁷⁶². Il suggère même que la critique de la réunification nationale allemande est la scène inaugurale du postnationalisme contemporain. Habermas a d'ailleurs cherché à rationaliser, à partir d'une théorisation alambiquée, l'unification allemande non

⁷⁶¹ Béatrice Giblin, «UE-Turquie : l'élément naturel d'une frontière n'est pas déterminant», *Le Monde*, 29 mai 2009.

⁷⁶² Jan Werner Muller, *Another Country*, New Haven, Yale University Press, 2000.

pas comme une réunification nationale mais comme la constitution d'une communauté politique postnationale rassemblée autour des seuls principes du patriotisme constitutionnel qui auraient historiquement été ceux de la RFA⁷⁶³. Cet argument de Habermas est révélateur de cette volonté de reconstituer une communauté politique post-traditionnelle et post-historique⁷⁶⁴.

Certains objecteront à cette déréalisation historique de la construction européenne qu'elle sera atteinte d'une tare congénitale, une communauté politique reposant sur une

⁷⁶³ Jurgen Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1999.

⁷⁶⁴ D'ailleurs, il n'y aurait aucune valeur intrinsèque à l'expérience historique des sociétés occidentales, traversées, on l'a vu, par le racisme, le sexisme et l'homophobie, autrement dit, par des structures discriminatoires génératrices d'aliénation qui auraient contenu l'expression libérée d'une subjectivité enfin délivrée du système normatif traditionnel. Il n'est pas surprenant d'ailleurs que les institutions européennes travaillent à reconstruire la société à partir de la sociologie antidiscriminatoire dans la mesure où cette dernière ne tolère aucune institution historiquement constituée de manière organique se dérochant à l'égalitarisme identitaire et social qui disqualifie les traditions pour les remplacer par une ouverture généralisée à tous les modes de vie, à toutes les cultures. La sociologie antidiscriminatoire joue une fonction centrale dans la légitimité européenne dans la mesure où elle justifie la déconstruction des identités historiques qui pourraient manifester une résistance devant la construction européenne – elle contribue ainsi à délégitimer les formes historiques particularistes qui ne sont pas aisément reprogrammables dans une citoyenneté contractualisme fondée sur la philosophie progressiste. Il faut disqualifier la nation et la famille comme il faut en finir avec les associations organiques qui ne seraient pas immédiatement reconstruites dans l'égalitarisme le plus intransigeant. Autrement dit, il faut faire l'Europe contre l'Europe, ce qui annonce, comme le soulignait John O'Sullivan, une association politique post-traditionnelle et post-historique, une inversion de la communauté politique qui n'est plus l'expression politique d'une réalité historique mais bien l'instrument nécessaire à la déconstruction de cette dernière. James Kalb l'a noté, l'europeïsme ne tolère aucunement les formes sociales et historiques qui entravent sa prétention à la pleine reconstruction idéologique des sociétés humaines. James Kalb, «What is the EU?», dans Orrin C. Judd, *Redefining Sovereignty*, Wilmington, Smitt and Kraus Global, 2005, p.152-161. Václav Klaus, qui aura pratiqué un euroscepticisme militant, ne ménagera pas non plus ses critiques contre une organisation politique trouvant sa légitimité dans sa prétention à déconstruire toutes les institutions sociales de l'Europe historique. «*Europeism is also a priori succumbing to everything new, would-be progressive, non-traditional, non-conservative. That is why Europeism likes feminism, homosexuality, multiculturalism and other similar positions, which destroy the age-long European cultural and civilization foundations. The Europeists know well, even though shortsightedly, that all this is helping them –without thinking out the consequences – to accomplish their goals. The long term consequences are not much of an interest to them*». Une décision de la Cour européenne des droits de l'homme a récemment confirmé cette tendance en contraignant l'Italie à décrocher de son système scolaire le crucifix qui serait contradictoire avec la liberté religieuse des parents, ce qui consistait pratiquement, au nom de la théorie antidiscriminatoire, à désinvestir l'identité italienne de sa matière historique pour la reprogrammer dans les paramètres de l'égalitarisme multiculturel. Le multiculturalisme européen avoue ainsi son caractère contradictoire avec l'identité historique des nations européennes.

pure fiction idéologique ou une proposition philosophique n'ayant aucunement la consistance sociologique nécessaire pour générer un pouvoir politique significatif, ce qu'avait déjà remarqué en d'autres circonstances le politologue Christian Dufour en disant d'une identité collective forte qu'elle générerait nécessairement un pouvoir politique conséquent⁷⁶⁵. Mais l'europhisme a depuis longtemps cru contourner cette objection fondamentale à la constitution d'une association politique évincée de son substrat historique en misant sur l'épistémologie constructiviste, qui domine la sociologie progressiste depuis quelques décennies et qui a amené une nouvelle conceptualisation des identités collectives comme autant de construits sociaux qui ramènera leur genèse au dix-neuvième siècle le plus tardif en les transformant en construit social lié à l'émergence des moyens modernes de communication, ce qui laisse croire que le développement des systèmes de communications contemporains pourrait transposer le sentiment identitaire vers de nouvelles formes collectives qui ne seraient aucunement dépendante de l'identité nationale. Habermas affirmera ainsi que la nation n'est aucunement une communauté d'héritage historique durable et que la transformation des identités collectives serait nécessaire pour assurer la formation d'une culture publique européenne tendue vers un idéal universaliste, la création d'un patriotisme constitutionnel à l'européenne succédant à la création des identités nationales, pour reprendre cette fois la formule d'Anne-Marie Thiesse⁷⁶⁶. Il n'y aurait aucune identité européenne spécifique, seulement un discours sur l'identité européenne entretenu par des élites conservatrices appelées à céder leur place à de nouvelles élites progressistes ne contenant plus l'avènement d'une politique mondialisée, nécessaire à la mise en place d'une gouvernance mondiale susceptible d'accueillir les enjeux mondialisés. La sociologie devrait se remettre à neuf pour générer une épistémologie susceptible de traduire conceptuellement le monde d'aujourd'hui qui serait déjà un monde postnational. Nous serions prisonniers d'un appareil conceptuel nous

⁷⁶⁵ Christian Dufour, *Le défi français*, Sillery, Septentrion, 2006.

⁷⁶⁶ Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999. p.147.

amenant à reconnaître encore aujourd'hui des nations alors que ces dernières ne seraient plus que le fruit d'une vision déformante de la réalité. Strobe Talbott écrira que

[a]ll countries are basically social arrangements, accommodations to changing circumstances. No matter how permanent and even sacred they may seem at any one time, in fact they are all artificial and temporary. Through the ages, there has been an overall trend toward larger units claiming sovereignty and paradoxically, a gradual diminution of how much true sovereignty any one country actually has⁷⁶⁷.

Il n'y aurait donc aucun problème à dénationaliser la communauté politique, une telle entreprise s'inscrivant dans l'évolution politique la plus naturelle, celle tendant toujours vers la mondialisation de l'expérience humaine⁷⁶⁸.

5.5. Quelle souveraineté ?

On remarquera d'ailleurs que cette «guerre civile idéologique» autour de la redéfinition de la légitimité démocratique prendra souvent l'allure d'une faille atlantique, cette notion traduisant sur le plan géopolitique la nouvelle question de la souveraineté et les mutations de la communauté politique. Car il faut le rappeler, si l'Union européenne se constituera de plus en plus à la manière d'une communauté politique inédite, à l'extérieur du modèle plus classique de la souveraineté occidentale, l'Amérique, sans échapper pleinement à ce mouvement, demeurera, par la présence active dans son espace public d'une mouvance conservatrice particulièrement attachée à la souveraineté nationale. James Kurth affirmera même que le choc des civilisations annoncé par Samuel Huntington

⁷⁶⁷ Strobe Talbott, «The Birth of the Global Nation», *Time Magazine*, July 20, 1992.

⁷⁶⁸ Strobe Talbott, *The Great Experiment. The Story of Ancient Empires, Modern States, and the Quest for a Global Nation*, New York, Simon & Schuster, 2008, p.20.

masquerait, d'une certaine manière, le véritable choc, la collision entre une Amérique souverainiste et une Europe mondialiste⁷⁶⁹.

Et il va de soi que le conflit autour de la communauté politique se matérialisera particulièrement autour de la question la plus fondamentale qui soit, celle de la guerre et de la paix. On peut dire que la guerre d'Irak déclenchée en 2003 par les États-Unis pour renverser le régime irakien de Saddam Hussein a représenté un point culminant dans l'histoire politique du développement de la gouvernance mondialisée, trouvant sa contradiction dans l'affirmation d'une souveraineté américaine n'entendant pas se laisser transfigurer dans une forme de démocratie cosmopolitique. La question vitale du discernement de l'ennemi est la question politique existentielle par excellence. Une telle contradiction s'est d'abord manifestée au moment de la guerre d'Irak, en 2003, lorsque les principales puissances européennes, notamment la France et l'Allemagne qui se prétendent dépositaires de l'esprit de la construction européenne, décrétèrent l'illégalité de la guerre d'Irak parce qu'elle n'avait pas passé le test de la légitimité onusienne, apparemment nécessaire aujourd'hui pour une nation avant d'enclencher des actions militaires qu'elle croit nécessaire pour sa survie. On assistera alors à une flambée d'antiaméricanisme s'inscrivant moins dans la tradition historique de l'antiaméricanisme européen que dans la manifestation de ce que certains nommèrent une faille atlantique révélatrice de la consolidation de deux philosophies divergentes de la souveraineté, la première trouvant sa légitimité dans le cadre national, la seconde dans l'aspiration à une gouvernance mondialisée. Paul Hollander a très justement noté que l'antiaméricanisme exprime d'abord un refus de la prétention qu'ont les États-Unis de se constituer comme acteur international à partir de leur propre souveraineté⁷⁷⁰. John O'Sullivan avait enregistré cette distance

⁷⁶⁹ James Kurth, «The Real Clash», *The National Interest*, Fall 1994. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_n37/ai_16315038/

⁷⁷⁰ Paul Hollander, *Understanding Anti-Americanism: Its Origins and Impact at Home and Abroad*, Chicago, Ivan R. Dee, 2004.

croissante entre l'Amérique et les démocraties d'Europe occidentale en parlant d'une faille atlantique toujours plus profonde traduisant non seulement une contradiction géopolitique des intérêts de la première et des secondes mais aussi, une différenciation de plus en plus marquée de la capacité militaire des deux continents et une distance philosophique des plus manifestes lié à l'héritage des radical sixties⁷⁷¹. Comme l'a souligné James Kurth, la thèse de la faille atlantique deviendra de plus en plus structurante dans la mise en scène théorique d'un système occidental transposant dans ses catégories conceptuelles l'héritage idéologique des radical sixties, l'Amérique perpétuant un rapport très classique à l'État-nation alors que l'Europe trouvera dans la gouvernance mondialisée l'horizon véritable d'une reconstruction progressiste de la démocratie⁷⁷². Certains comme Mark Steyn distingueront même entre une Amérique occidentale et une Europe post-occidentale, la première étant désormais seule avec quelques alliés égarés à se réclamer de la figure classique de l'État-nation pour justifier son inscription dans un système international que certains travestiront idéologiquement en communauté internationale⁷⁷³. Robert Kagan parlera d'ailleurs d'un «large fossé idéologique» qui menace d'autant plus l'europhisme que chaque manifestation de l'unilatéralisme américain contredirait pratiquement la prétention européenne à transposer dans le domaine de la gouvernance globale les questions politiques fondamentales, celles relevant en dernière instance de la guerre et de la paix⁷⁷⁴. La question posée est justement celle de la souveraineté en tant que principe fondateur de la communauté politique, ce qui n'est pas sans marquer la différenciation de plus en plus marquée entre l'Amérique qui prend la forme du dernier Occident et l'Europe qui se

⁷⁷¹ John O'Sullivan, «The European Challenge to American Power», *American Outlook*, mars-avril 2001; John O'Sullivan, «Gulliver's Travels: the US in the Post-Cold War World», *The New Criterion*, Octobre 2004. John O'Sullivan, «The EU's usual crisis», *Quadrant*, décembre 2005.

⁷⁷² Sur l'articulation entre la théorie de la faille atlantique et celle de la cultural war dans le conservatisme américain, je me permets de référer à Mathieu Bock-Côté, «La faille atlantique et le mouvement conservateur américain», à paraître.

⁷⁷³ Mark Steyn, *American Alone. The End of the World as We Know It*, Washington, Regnery Press, 2006.

⁷⁷⁴ Robert Kagan, *La puissance et la faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Paris, Plon, 2003, p.21, 98.

constitue à la manière d'une civilisation post-occidentale, à partir d'un modèle radicalement nouveau d'organisation politique. Marc Plattner dira lui aussi que cette transformation du rapport à la démocratie marque une transformation encore plus profonde du rapport au politique en tant qu'institution gardienne d'une société qui lui préexiste ou en tant qu'institution productrice du lien social. Le souverainisme conservateur de l'Amérique républicaine, pour reprendre la formule de Peter J. Spiro, serait en contradiction radicale avec le multilatéralisme supranational que l'UE chercherait à établir comme nouveau modèle de coopération entre des États consentant mutuellement à l'aliénation d'une portion substantielle de leur souveraineté. John Bolton inversa ainsi la réflexion communément admise sur l'ONU en refusant de lui reconnaître une légitimité universellement surplombante. D'un point de vue américain, et plus généralement, du point de vue de la souveraineté des nations, l'ONU devrait être considérée comme un espace d'affirmation de la personnalité de chaque nation avec ses intérêts propres, sans décréter théoriquement, à partir de la fiction d'une prochaine harmonie universelle, que ces intérêts se conjuguaient naturellement dans la mise en scène d'un nécessaire bien commun mondial. L'unilatéralisme américain se conjugue souvent chez ses défenseurs par une valorisation de ce que James C. Bennett a nommé l'anglosphère, ce qui revient à dire que la souveraineté trouve alors à se déployer dans un ensemble plus vaste marqué par la commune appartenance des nations qui s'y retrouvent à la civilisation anglo-saxonne, une perspective qui habite certainement la pensée politique britannique depuis Churchill qui avait écrit une histoire politique des peuples de langue anglaise - on pourrait y voir une réitération du nécessaire emboîtement de la souveraineté dans un substrat culturel, même lorsqu'elle cherche à se conjuguer dans de nouveaux ensembles intergouvernementaux⁷⁷⁵.

⁷⁷⁵ Candidat à la direction du Parti conservateur britannique, David Davis affirmera même que l'exercice de la souveraineté nationale et la défense de l'État-nation ne passeraient pas le développement d'une coopération accrue non pas dans les paramètres de la civilisation mondialisée, mais bien dans la civilisation anglo-saxonne. L'affirmation fait sens et rejoint la thèse de James C. Bennett : la révolution des communications aura tendance à rapprocher les unités culturelles supranationales. James C. Bennett, *The Anglosphere Challenge*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

Ce débat autour de la question fondamentale de la guerre et de la paix n'est certainement pas secondaire et nous révèle quelle communauté politique est investie sur le plan existentiel. Il s'est d'ailleurs reproduit de manière particulièrement vive à l'été 2006 avec la deuxième guerre du Liban, autour de la question de la légitimité de la riposte menée par Israël à laquelle on reprochait de ne pas être proportionnelle. On s'en souvient, après une agression inattendue du Hezbollah, Israël entreprendra une opération militaire d'envergure pour en finir avec les tirs de roquettes contre son territoire national. Mais la communauté internationale, et principalement, les institutions onusiennes comme la classe politique européenne, décrétèrent que la riposte d'Israël était disproportionnée et devait pour cela être condamnée. Autrement dit, il ne fallait plus reconnaître à Israël le droit de faire usage de la force dans la défense de ses intérêts vitaux mais bien reconnaître que cette question relevait désormais d'un calcul éthique conforme aux exigences d'une gouvernance mondialisée, censée dégager de grands équilibres relativisant la prétention à la légitimité existentielle des souverainetés nationales⁷⁷⁶. Il faut ajouter que si l'on souhaite neutraliser la souveraineté des grandes nations, on souhaite aussi tout simplement démanteler celle des petites en les incorporant dans un ensemble plus vaste qui permettrait, comme on l'a vu avec le développement d'une réflexion sur le modèle multinational à propos des Balkans. La question des balkans a aussi réactivé l'imaginaire impérial en disqualifiant la prétention des petites nations à l'indépendance politique. Il n'y aurait aucune légitimité pour les petites nations, surtout celles d'Europe de l'est, à réclamer une pleine existence politique, un modèle multinational devant plutôt les encadrer d'une souveraineté surplombante. Désormais, la question de la guerre et de la paix ne relevait plus d'abord de la souveraineté nationale mais devrait être pensée dans les termes de la politique intérieure, dans les paramètres de la gouvernance mondialisée. Chantal Delsol a d'ailleurs noté avec beaucoup de perspicacité la désubstantialisation de la souveraineté entraînée par la reconfiguration de

⁷⁷⁶ Stéphane Pierré-Caps, *La multination*, Paris, Odile Jacob, 1995.

la question de la guerre et de la paix dans une perspective mondialisée, élaborée par de savants éthiciens étrangers à la dimension existentielle d'une communauté politique particulière. *«Retirer à la politique l'appréciation de la légitimité dans l'utilisation de la force, c'est déconstruire la communauté politique particulière, lui enlever sa capacité la plus déterminante»*⁷⁷⁷.

À terme, c'est la légitimité même de l'espace national qui sera contestée comme on le constatera au moment du référendum sur le traité constitutionnel de mai 2005, quand l'intelligentsia européenne reprochera d'abord à l'électorat français d'avoir voté Non avant de se tourner contre les dirigeants politiques pour leur reprocher d'avoir tenu un référendum sur la question européenne dans le cadre d'expression de la souveraineté nationale, ce qui aurait pour effet pervers de la légitimer comme espace d'expression de la souveraineté populaire. Cette disqualification de la nation comme référence idéologique se doublera de sa disqualification comme cadre politique. L'Europe est trop importante pour relever de la discussion publique et la science occulte de son extension est reconnue comme telle par la plupart des leaders européens, qui auront dit du traité européen simplifié, le traité de Lisbonne, qu'il reprenait tout le contenu fondamental de l'ancienne constitution mais qu'ils le coderaient dans un vocabulaire administratif et technocratique pour éviter sa discussion publique. Il faudrait outrepasser désormais l'expression de la souveraineté populaire. Après avoir perdu le référendum sur la constitution européenne, les européens reprochèrent ainsi à Jacques Chirac de l'avoir tenu. Le référendum légitimerait non seulement les passions populistes mais il légitimerait aussi le cadre national comme espace d'expression de la souveraineté populaire. Car consulter un peuple sur son adhésion à l'Europe, ou sur les modalités de son intégration consisterait théoriquement et pratiquement à reconnaître à ce peuple le droit de ne pas aller plus loin dans l'Europe, et même, de s'en dépendre, s'il le souhaite. La nationalisation des consultations populaires serait désormais

⁷⁷⁷ Chantal Delsol, *La grande méprise*, Paris, La table ronde, 2004, p.129.

marquée par le sceau de l'illégitimité. Rodney Leach l'a souligné en rappelant comment les gouvernements qui ont eu le malheur de questionner leur peuple par la voie référendaire sur l'avenir de l'Union européenne ont subi un procès en populisme de la part de l'intelligentsia européenne pour qui la souveraineté populaire ne devrait plus s'exercer tant qu'elle ne serait pas définitivement reformatée à travers les institutions communautaires⁷⁷⁸. La souveraineté nationale ne devrait plus être en droit d'interférer avec la construction européenne, dira exactement Dominique Reynié⁷⁷⁹. Certains européens particulièrement militants se réfugièrent même dans le mythe d'une consultation populaire paneuropéenne qui abolirait par sa simple tenue la légitimité de l'État-nation comme espace d'expression de la souveraineté. Il faudrait désormais fabriquer de toute pièce un peuple européen en créant de nouvelles structures d'expression de la souveraineté populaire qui ne recouperait plus la souveraineté nationale. Il ne serait plus permis à une nation particulière de contenir le processus d'institutionnalisation d'une gouvernance globale et de nouveaux modes de consultation populaires devront se mettre en place dans une perspective dénationalisée. La procédure du référendum national serait porteuse de ce grand paradoxe qu'elle reconnaîtrait à une forme politique disqualifiée le droit et la possibilité d'entraver la naissance d'une autre qui serait appelée par les exigences de l'histoire. Mais l'idée européenne serait porteuse d'une légitimité en elle-même supérieure à ce cadre périmé de formation de la souveraineté populaire que serait la nation⁷⁸⁰.

Le développement d'une justice mondialisée passe normalement pour un progrès de la conscience humaine à l'échelle de la planète. À tout le moins, on parlera de la tentation pénalitaire du progressisme mondialisé, comme l'a reconnu John Laughland dans sa

⁷⁷⁸ Rodney Leach, « The people vs. the E.U », *The New Criterion*, vol.24, septembre 2005, p.24.

⁷⁷⁹ Dominique Reynié, « Référendums sur le traité constitutionnel », dans Yves Bertoncini et al., *Dictionnaire critique de l'Union européenne*, Paris, Armand Colin, 2008, p.366.

⁷⁸⁰ Les partis européens ne doivent plus être des partis nationaux et on cherchera même à redécouper les circonscriptions électorales pour désolidariser les nations et faire apparaître de nouvelles lignes de fracture idéologique à l'échelle européenne comme on l'a vu lors des dernières élections européennes.

critique du développement du Tribunal pénal international⁷⁸¹. Comme l'a souligné Chantal Delsol, «par elle-même, une [justice pénale internationale] rend nécessaire un gouvernement mondial»⁷⁸². Les idéologues de la justice supranationale ont bien compris selon lui qu'il n'était plus sérieux d'espérer un démantèlement volontaire des souverainetés nationales par les peuples qui en sont dépositaires mais qu'il fallait plutôt miser sur le zèle des appareils technocratiques pour multiplier les traités et les organisations tressant la grande toile invisible d'un mondialisme tenant dans ses filets les souverainetés. Chantal Delsol ajoutait elle-même qu'en prétendant confisquer la souveraineté pour l'exercer sur le plan mondialisé, la communauté internationale transgressait la vieille sagesse qui faisait reposer la diversité du monde non pas sur une juridiction universelle mais bien sur la pluralité des espaces politiques⁷⁸³. La justice mondialisée correspondait à une dépolitisation des relations internationales et conséquemment, à une neutralisation de la démocratie dont on calculerait encore bien mal les effets. On l'a vu, cette transformation théorique de l'idée de justice s'accompagne de conséquences bien pratiques avec le développement d'une jurisprudence mondialisée. La question d'une compétence universelle au nom des droits de l'homme a surgi dans «l'opinion internationale» avec l'arrestation controversée d'Augusto Pinochet sous l'impulsion d'Amnistie internationale et de l'activisme judiciaire du juge espagnol Balthazar Garzon, ce qui n'aura pas été sans causer de sérieux problèmes à propos de la légitimité même d'une telle prétention à la justice internationale saisie par l'hubris d'une souveraineté mondialisée. À travers l'institutionnalisation des droits de l'homme au niveau planétaire, c'est la capacité – et le droit- de chaque peuple d'en arriver à un compromis avec sa propre histoire, ce qui ne serait pas sans remettre en question des équilibres politiques et sociaux fragiles. Comme le note Chantal Delsol, «*la passion européenne pour la justice internationale représente à mes yeux un exemple significatif de*

⁷⁸¹ John Laughland, *Le tribunal pénal international : gardien du nouvel ordre mondial*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003.

⁷⁸² Chantal Delsol, *La grande méprise*, Paris, La table ronde, 2004, p.17.

⁷⁸³ Chantal Delsol, *La grande méprise*, Paris, La table ronde, 2004, p.89-97.

la déréalisation comme de la démiurgie contemporaine». D'une certaine manière, les promoteurs de l'humanitarisme mondialisés se donnent le droit de surplomber les réalités particulières de chaque société pour les soumettre à une forme de mathématique juridique universelle, qui n'est pas loin du moralisme le plus intransigeant.

La question se radicalisera une décennie plus tard quand la justice espagnole annoncera son intention de traduire devant la justice certains hauts dignitaires de l'administration Bush, parmi ceux-là Douglas Feith, pour avoir justifié dans un argumentaire légalement construit l'utilisation de la torture dans la lutte contre le terrorisme⁷⁸⁴ – d'autres auront proposé de traduire devant la justice transnationale Henry Kissinger pour son rôle de conseiller du gouvernement américain dans la politique étrangère du président Richard Nixon au moment de la guerre du Vietnam⁷⁸⁵. Était soulevée une question fondamentale, et elle fut posée par Feith lui-même dans sa critique : de quelle manière stopper cette nouvelle inquisition espagnole à partir du moment où se développe sans cesse la liste des crimes contre l'humanité, la justification de la peine de mort en faisant désormais parti, d'ailleurs, ce qui n'est pas sans causer problème pour la souveraineté constitutionnelle des États américains. Dans la mesure où les offenses susceptibles d'être traduites devant les tribunaux internationaux se sont multipliées, parmi celles là le non respect des dogmes de l'écologisme contemporain, on peut se demander si le développement d'une telle souveraineté planétaire n'irait pas contre le simple exercice de la démocratie sur le plan national, où la démocratie se définit moins à partir d'une norme substantielle qu'en tant que cadre de débat où plusieurs options peuvent légitimement s'affronter dans l'espace public. La mise en scène d'une justice planétaire surinvestie idéologiquement par la philosophie progressiste telle qu'elle s'est approprié la référence aux droits humains laisse croire à la confirmation de la prédiction de Bertrand de Jouvenel

⁷⁸⁴ Douglas Feith, «Spain Has No Right to Try U.S. Officials», *The Wall Street Journal*, 3 avril 2009.

⁷⁸⁵ Christopher Hitchens, *The Trial of Henry Kissinger*, Verso, 2002.

selon qui une communauté politique globale reposerait nécessairement sur l'abolition de la démocratie et sur la tentation d'une hégémonie idéologique globale. Car c'est justement la possibilité de la frontière, le passage d'une souveraineté à une autre, qui est fondatrice de la liberté politique.

On en trouve un dernier exemple avec la recomposition de l'espace public selon les critères de l'impérialisme humanitaire. La souveraineté nationale n'est pas un absolu, nous le savons, elle doit désormais s'inféoder explicitement à un nouvel encadrement idéologique structuré autour de l'impératif d'une gouvernance humanitaire mondialisée. La souveraineté nationale doit consentir à sa reprogrammation et à sa désubstantialisation, ce qui n'est pas sans conséquences sur les choix politiques à la disposition d'un peuple envisageant les différentes options dans la construction de son avenir. C'est le propre de l'impérialisme humanitaire de prétendre surplomber les souverainetés nationales en les dépolitisant pour les transformer en simples instances gestionnaires, comme on l'a vu en 2000 avec l'affaire Jorg Haider et la mise en tutelle du gouvernement autrichien par la classe politique européenne pour contenir la formation d'une coalition gouvernementale entre la droite conservatrice et la droite nationale. Il fallait punir l'Autriche d'avoir fait céder le cordon sanitaire contre la droite nationale en entreprenant contre elle un blocus diplomatique, symptomatique en fait de la mise en tutelle de la souveraineté autrichienne par les autorités européennes. Il fallait surtout envoyer le message suivant : aucun gouvernement ne pouvait désormais se former en intégrant des éléments influents marquant une préférence explicite pour la souveraineté nationale plutôt que pour la gouvernance globale, ce qui était le cas du parti de Jorg Haider qui entendait contenir l'intégration de l'Autriche à l'Union européenne. Il ne serait plus permis d'entretenir officiellement une critique soutenue de l'intégration européenne non plus que de la déconstruction de la souveraineté nationale. Dans un ouvrage consacré à la crise autrichienne de 2000-2001, Cécile Fontaine, favorable à une telle hégémonie européenne contre la souveraineté

autrichienne, reconnaîtra que les déclarations polémiques et certainement indéfendables moralement (et historiquement inacceptable) du leader du FPO doublaient en fait la critique radicale de son euroscepticisme, les eurocrates ne pouvant aucunement tolérer l'élection d'un gouvernement moins zélé que les autres dans la construction européenne, comme le découvriront aussi les Polonais et les Tchèques, les petites nations d'Europe de l'est étant manifestement moins zélées dans le démantèlement de leur souveraineté que celles d'Europe de l'Ouest. La question qui était alors posée était la suivante : dans quelles balises idéologiques la souveraineté nationale est-elle contenue et dans quelle mesure la démocratie conserve-t-elle une certaine substance lorsque l'élection d'un gouvernement en désaccord avec certains préceptes idéologiques dominants permet d'invalider pratiquement les résultats électoraux qui résultaient d'une consultation libre et formellement convenable au corps électoral ? À la rigueur, ne pourrait-on pas soutenir que les bornes désignant les positionnements politiques inacceptables sont trop étroites et entraînent la fascisation conceptuelle de toute remise en question du système idéologique officiel ? Chose certaine, on assistait alors à la manifestation d'un impérialisme humanitaire actualisant à demi-mot la vieille doctrine de la souveraineté limitée, l'expression de la volonté populaire n'étant pensable, apparemment, que dans le cadre de la reconnaissance explicite et militante des finalités énoncées dans la construction européenne.

5.6. Souverainisme, conservatisme et question nationale

Ce qu'on a retrouvé au fil de cette exploration de l'idéologie de la gouvernance globale, c'est bien évidemment la transposition dans le registre mondialisé de l'héritage soixante-huitard, du radicalisme qui pour s'accomplir, exige le démantèlement de la souveraineté nationale. La démocratie multiculturelle et la démocratie cosmopolitique se répondent dans une oblitération du fait national, par un déracinement radical de la communauté politique. La guerre culturelle, qui est en fait une guerre idéologique, il faut le

redire, porte sur la nature même de la communauté politique, sur la question du régime. Et dans cette guerre, le progressisme a résolument pris le parti de la désoccidentalisation de la communauté politique occidentale – on remarquera d'ailleurs que ceux qui critiquent la construction européenne ou l'idéologie de la gouvernance globale, à gauche, ne le font jamais au nom de la défense des nations mais au nom d'une autre souveraineté européenne qui est moins attachée à l'héritage historique des nations occidentales qu'il ne reproche à l'europhisme sa tiédeur dans la remise en question du libéralisme mondialisé, la référence à l'altermondialisme ayant d'ailleurs supplanté depuis un bon moment celle à l'antimondialisme, que ne peuvent sérieusement revendiquer que les mouvements conservateurs ou nationalistes. La défense de la souveraineté nationale est passée dans le registre de l'impensable, et conséquemment, de l'impensé, et sera déclassée comme une pathologie identitaire symptomatique d'une disposition réactionnaire envers l'évolution historique, envers les progrès de la démocratie qui ne s'accompliraient authentiquement que dans une démocratisation de la mondialisation, ou si on préfère le dire plus justement, dans une mondialisation de la démocratie et une déhistoricisation de la communauté politique et sa reconstitution dans son ouverture radicale à l'utopie. Défendre la communauté politique moderne, expression politique d'une expérience historique, consisterait à refuser la métamorphose progressiste de la conscience démocratique et à fixer la démocratie dans un cadre qui aura peut-être été son espace d'incubation mais qui ne devrait certainement pas être son point d'aboutissement. Sur notre chemin, nous rencontrons finalement la question du conservatisme qu'il faut maintenant ouvrir telle que se la représente l'idéologie progressiste.

CHAPITRE VI

LE CONSERVATISME EST-IL UNE PATHOLOGIE ?

Vous avez dit conservatisme ? Mais le conservatisme n'est plus une opinion ou une disposition, c'est une pathologie. L'ordre, autrefois, s'opposait au mouvement, il n'y a plus, désormais, que des partis du mouvement. Au moment d'entrer dans le troisième millénaire, chacun veut non seulement être moderne mais aussi se réserver l'exclusivité de cette appellation suprême. «Réforme» est le maître mot du langage politique actuel, et «conservateur» le gros mot que la gauche et la droite s'envoient mutuellement à la figure. Concept polémique, le conservatisme n'est plus jamais endossé à la première personne : le conservateur, c'est l'autre, celui qui a peur, peur pour ses privilèges ou pour ses avantages acquis, peur de la liberté, du grand large, de l'inconnu, de la mondialisation, des émigrés, de la flexibilité, des changements nécessaires. [...] Tous les protagonistes du débat idéologique, aujourd'hui, sont des vivants qui se traitent mutuellement de morts, et la nostalgie, d'où qu'elle vienne, est systématiquement qualifiée de frileuse.

Alain Finkielkraut

La presse traite de conservateur tout ce qui ne ressemble pas à un bobo sur un Vélib' : les protestants du Kansas, les taliban d'Afghanistan, les 28% d'Anglais qui votent pour les tories, le parti communiste chinois, la droite flamande qui veut briser la Belgique, les mainteneurs de la tradition cannibale de l'Irian Jaya, les néo-marxistes slovènes... On pourrait prolonger cette longue liste : dans notre vocabulaire officiel, conservatisme est une notion fourre tout.

Patrice de Plunkett

Nous avons vu au fil des derniers chapitres comment la révolution culturelle et sociale des sociétés occidentales n'était pas seulement la conséquence d'une métamorphose de la dynamique égalitaire de la modernité mais aussi d'une transformation de la dynamique idéologique des sociétés occidentales à partir du tournant des années 1960. À chaque décennie, on y revient, il faut fêter Mai 68, qui marque la rupture dans une civilisation et l'avènement d'une société nouvelle se délivrant de ses héritages, se délestant

de ses traditions et disposant enfin du bon laboratoire pour fabriquer l'homme nouveau. Nouvelle année zéro à partir de laquelle calculer les progrès humains, 1968 disqualifie l'expérience historique des sociétés occidentales, coupable de les avoir entretenus dans une culture en contradiction avec l'appel à l'émancipation apparemment portée par la modernité. 1968 représente une brèche dans la démocratie occidentale, marquant l'inversion de son système normatif, le renversement de la plupart des valeurs admises et l'émergence d'une nouvelle légitimité idéologique disqualifiant l'expérience historique à partir de laquelle elle avait pris forme et s'était constituée. Au tournant des années 1960, la gauche idéologique, qui alternait traditionnellement entre le marxisme ouvrieriste et le réformisme social-démocrate, amorçait sa conversion à un radicalisme nouveau genre. Au fil des décennies, la gauche radicale fabriquera ainsi un nouveau projet politique. On aura mis à niveau les vieux héritages et les nouvelles revendications, tout devant être reprogrammé dans l'idéal remanié de la transparence égalitaire, une nouvelle citoyenneté devant surgir enfin épurée de ses scories traditionalistes. Ce nouveau projet politique qui se déclinera aussi à travers une critique radicale de la forme nationale et un appel au développement d'une gouvernance globale assurera une transnationalisation de la démocratie pour que se concrétise l'aspiration utopiste à une politique mondialisée. Du marxisme, le progressisme a conservé la prétention à la scientificité et l'aspiration révolutionnaire tout en se décentrant de sa sociologie ouvrieriste pour trouver dans les marges sociales la nouvelle matière à malaxer pour faire tenir une pâte bonne à servir pour le radicalisme. Mais le marxisme n'était finalement qu'un moment dans l'histoire de la philosophie progressiste. On sacrifiera l'ouvrier pour élire l'immigré, et avec lui, le fou, le criminel, le handicapé, le seul lien unissant ces figures étant leur apparente contradiction révolutionnaire avec le système normatif dominant en Occident. Mais une telle entreprise de transformation radicale de la société présupposait une critique tout aussi radicale de la société et une remise en question de plus en plus explicite des traditions et des institutions générées par son expérience historique, ce qui ne serait pas sans produire de nécessaires

tensions sociales et contradictions politiques. Dans ce chapitre, nous nous consacrerons surtout à dévoiler le malaise populaire conservateur entraîné par la métamorphose de la démocratie occidentale, en en faisant à la fois sa genèse et l'histoire de sa reconstruction conceptuelle par le système idéologique dominant qui l'a transformé en pathologie sociale. Nous verrons aussi comment le conservatisme s'est reconstitué dans les marges de l'espace public des sociétés occidentales comme une défense de leur expérience historique contre l'entreprise de rééducation thérapeutique dont elles ont été l'objet, le conservatisme n'étant pas appelé à devenir un universalisme concurrent mais bien une défense des communautés réelles contre leur asphyxie par un système technocratique résolu à les reprogrammer à partir d'une matrice qui consacrerait l'évacuation de leur substrat identitaire. Nous verrons surtout comment se reformule l'opposition politique dans la société multiculturelle, comment le clivage gauche-droite se reformule à partir des enjeux politiques liés à son implantation et à sa crise.

6.1. Décadence de l'Occident ? Guerre culturelle et lutte des classes dans la démocratie contemporaine

En un sens du mot, la décadence de l'Europe occidentale ne prête pas au doute.

Raymond Aron

Pour poser la question du conservatisme dans la société contemporaine, il faut d'abord en retracer la genèse, l'histoire. Dans son *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Raymond Aron se questionnait sur «*l'autodestruction des démocraties*» et sur une «*Europe victime d'elle-même*»⁷⁸⁶ dévalant à grande vitesse la pente de la «*décadence*» qu'il associait à l'émergence d'une mauvaise conscience en bonne partie mise en scène par une nouvelle gauche s'en prenant à la civilisation occidentale en elle-même. D'abord passé à droite après 1945 par anticommunisme, Aron le libéral suivait à sa manière le chemin du

⁷⁸⁶ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p.353-457.

néoconservatisme à l'américaine en se portant à la défense des institutions sociales et des valeurs morales nécessaires à la perpétuation d'une société libérale ordonnée⁷⁸⁷. Aron, qui n'ignorait pas à quel point le concept de décadence était chargé et sujet à de nombreuses polémiques⁷⁸⁸ n'hésitait pourtant pas à écrire qu'en «*un sens du mot, la décadence de l'Europe occidentale ne prête pas au doute*»⁷⁸⁹. Aron croyait donc se situer dans le registre de l'évidence, à la suite de plusieurs grandes figures intellectuelles contemporaines ayant associé au moins partiellement le déclin de l'Occident à la diffusion du progressisme, et plus encore, à son institutionnalisation, à sa transformation en système idéologique dominant, et même en nouvelle «*religion politique*»⁷⁹⁰. Le mouvement historique ne laisserait pas de doutes et la régression existentielle des sociétés d'héritage européen serait l'horizon indépassable de notre temps. Avant lui et après lui, d'autres feront le même diagnostic, parmi ceux-là Jacques Ellul, Raymond Ruyer, Whitaker Chambers, James Burnham, Roland Hunford, Julien Freund, Jean-François Revel, Robert Bork, Marcel Gauchet ou Walter Laqueur⁷⁹¹. Sans doute, la critériologie utilisée pour reconnaître et décrire la décadence n'était pas la même d'un auteur à l'autre, mais la simple utilisation de ce terme témoignait de la volonté de souligner l'ampleur de la métamorphose historique qui

⁷⁸⁷ Sur le néoconservatisme, on consultera Marc Gerson, *The Neoconservative Vision : from the Cold War to the Culture War*, Lanham, Madison Books, 1997. Serge Audier a aussi reconnu le tournant néoconservateur de Raymond Aron dans Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La découverte, p.68-69.

⁷⁸⁸ Comme le soulignera plus tard Julien Freund dans un ouvrage consacré à la décadence de la civilisation occidentale. Julien Freund, *La fin de la renaissance*, Paris, PUF, 1980, p.29.

⁷⁸⁹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p.23. Reprenant le même constat au soir de son existence, Raymond Aron ajoutait que «*le titre du livre, Plaidoyer pour l'Europe décadente [...] ne rend un son étrange que dans une époque imprégnée de marxisme, ou, plus généralement, de progressisme. L'homme de gauche typique, depuis le XIXe siècle, n'a pas rompu avec les grands ancêtres, il refuse pour ainsi dire instinctivement l'hypothèse d'une contradiction entre le cours de l'Histoire et les aspirations des hommes de bonne volonté*». Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p.669.

⁷⁹⁰ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

⁷⁹¹ Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979 ; Whitaker Chambers, *Witness*, New York, Random House, 1952 ; James Burnham, *The Suicide of the West*, Arlington House, 1975, Roland Hunford, *Le nouveau totalitarisme*, Paris, Fayard, 1975 ; Julien Freund, *La fin de la renaissance*, Paris, PUF, 1980, Jean-François Revel, *Comment les démocraties finissent*, Paris, Grasset, 1983, Robert Bork, *Slouching Towards Gomorrah*, New York, Regan Books, 1997 ; Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 ; Walter Laqueur, *The Last Days of Europe*, New York, Thomas Dunne Books, 2007.

traverserait les sociétés occidentales, et son caractère globalement négatif, sinon simplement catastrophique.

C'est un fait qu'au fil du vingtième siècle, surtout dans sa deuxième demie qui fut particulièrement ouverte aux vagues contestataires portées par des «mouvements sociaux» travaillés par la transformation de l'idéologie révolutionnaire et la critique radicalisée de l'expérience historique des sociétés occidentales, le sentiment d'un affaissement occidental s'est diffusé, avec «*l'effondrement de l'autorité*»⁷⁹², entraînée par le découragement d'une élite ne croyant plus «*à son droit de commander*»⁷⁹², pour reprendre encore une fois les formules d'Aron. Gertrude Himmelfarb a rappelé que les transformations sociales radicales qui ont affecté les sociétés occidentales depuis quelques décennies ont été reconnues comme autant de symptômes de leur «*décadence morale*»⁷⁹³. Les sociétés occidentales se vidaient de leur morale ordinaire en ne préservant du libéralisme que les structures juridiques de l'émancipation individuelle et du capitalisme technologique, un problème que soulèvera Daniel Bell dans les termes de la sociologie en parlant des contradictions culturelles du capitalisme⁷⁹⁴. Dans une perspective semblable, selon Stephen Macedo, la question centrale sortie des radical sixties consisterait à savoir si les transformations culturelles qui y sont associées auront été favorables ou non à la pratique politique liée à la démocratie libérale⁷⁹⁵. C'est le sentiment d'un renversement des valeurs consacrant l'avènement d'une société où les marges d'hier sont normalisées au même rythme où les normes sociales qui avaient l'allure de la tradition seront déclassées ou relativisées. De partout surgirait le sentiment d'un affaiblissement, celui d'une société mise en procès par ceux qui auraient dû

⁷⁹² Raymond Aron *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, p.420, 421.

⁷⁹³ Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Culture*, New York, Albert A. Knopf, 2001, p.20.

⁷⁹⁴ Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979. Ce constat sera fait même par plusieurs intellectuels restant campés à gauche mais cherchant néanmoins à formuler à partir de là un conservatisme social et culturel. On consultera sur la question l'excellent article de Russel Nieli, « Social Conservatives of the Left », dans *Political Science Reviewer*, Fall 1993, vol.22, no1, p.198-292.

⁷⁹⁵ Stephen Macedo, « Introduction to Reassessing the Sixties », dans Stephen Macedo (dir.), *Reassessing the Sixties*, New York, W.W. Norton & Company, p.12.

se porter à sa défense, traversée par la mauvaise conscience et plus ou moins persuadée de sa propre disparition imminente, contestée dans son identité historique et ne trouvant plus spontanément ni dans sa culture, ni dans ses institutions, le système immunitaire nécessaire à la disqualification des idéologies considérées comme subversives. L'égalitarisme des modernes agirait à la manière d'un dissolvant de son expérience historique pour réduire la démocratie occidentale au seul statut d'utopie transformatrice⁷⁹⁶. Toutes les institutions semblent en crise, de l'école qui ne saurait plus transmettre la culture, à la famille qui ne s'ouvrirait à la pluralité de ses configurations que pour marquer son implosion, à la nation, qui s'éviderait de son identité, à l'État, qui aurait consenti à la confiscation de sa souveraineté et qui succomberait à l'idéologie gestionnaire seulement pour masquer son incapacité à gouverner la collectivité. Crise de la morale, crise de la culture, crise de la politique, tous les repères anthropologiques qui permettaient de constituer une communauté humaine seraient compromis depuis quelques décennies, celles de la contre-culture, contestés, et de nouveaux mouvements, pour la plupart venus de gauche, ne cesseraient de faire le procès de la société, qui ne saurait plus se défendre, au point de se reconnaître dans les images les plus dégradées de son histoire qu'on lui proposerait. Paul Hollander a même affirmé que le signe le plus net de la décadence contemporaine serait la régression de la nation en communautés privées se comportant chacune comme des factions rivales et l'agression systématiquement menée contre les fondations culturelles, morales et philosophiques fondant les sociétés occidentales⁷⁹⁷. L'unité de la communauté politique serait compromise. À la suite de James Davison Hunter qui en popularisera la formule, on parlera de la «*guerre culturelle*» qui se développera pour montrer plutôt comment la société s'est transformée en champ de bataille idéologique autour de la nouvelle grande utopie

⁷⁹⁶ Sur la critique des figures symboliques autour desquelles se constituait la culture classique, avant leur renversement par une gauche radicale faisant de la transgression esthétique un acte politique, on consultera l'excellent Roger Kimball, *The Long March*, San Francisco, Encounter Books, 2000, p.3-35. Pour une critique de la contre-culture dans ses manifestations populaires, on lira aussi David Frum, *How We Got There*, Random House, 2000.

⁷⁹⁷ Paul Hollander, *Discontents. Postmodern and Postcommunist*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, XXXIII à XXXVII

transformatrice portée à la fois par la sociologie antidiscriminatoire et sa prétention à la reconstruction de la société selon les paramètres de l'égalitarisme identitaire et par un post-nationalisme militant pour la dénationalisation de la démocratie et sa transposition dans de nouveaux espaces n'ayant plus rien à voir avec les vieilles nations historiques⁷⁹⁸. Une guerre culturelle entre deux philosophies sociales réinvestissant une dimension existentielle à la lutte politique, même si cette surcharge idéologique de la vie politique n'apparaîtra pas comme telle dans une démocratie neutralisant apparemment ses contradictions en se présentant comme un mouvement naturel, celui de l'histoire aspirée par l'utopie progressiste de la désaliénation de la condition humaine – à sa traine, les protestataires, présentés comme autant de retardataires historiques, n'en finiraient plus de vociférer contre l'évolution de la société tout en sachant bien l'impasse dans laquelle se retrouveraient nécessairement les défenseurs de traditions pour de bon muséifiées. Au cœur de cette guerre culturelle, se trouve la déconstruction de tous les repères culturels et politiques qui déterminaient traditionnellement les sociétés occidentales et leur remplacement par un système victimocratique censé concrétiser la vieille prophétie selon laquelle les derniers seront les premiers. La problématisation systématique du «sens commun traditionnel» par le progressisme devenu système idéologique dominant contribuera à sa politisation paradoxale au point où l'héritage culturel et identitaire des sociétés occidentales deviendra en quelques années la matière idéologique d'un nouveau conservatisme⁷⁹⁹.

⁷⁹⁸ James Davison Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991. Pour une critique de la notion de cultural war, on consultera Jeremy Rabkin, *The Culture War That Isn't*, Policy Review, août-septembre 1999. Texte consulté à l'adresse <http://www.hoover.org/publications/policyreview/3909666.html> Pour une réplique à ce texte, James Nuechterlein, « Culture War no More », First Things, no96, octobre 1999, p.11-12. Pour une exploration de la cultural war dans les sociétés européennes, on consultera George Weigell, « Europe Two Culture wars », Commentary, vol.121, no5, Mai 2006, p.29-36.

⁷⁹⁹ Jean Sévillia a consacré un ouvrage à cette inversion des valeurs entraînant la transgression systématique de la *common decency* qui était le propre des classes moyennes et populaires selon George Orwell. Selon Sévillia, c'est justement la mise à sac des traditions populaires et du sens commun qui a entraîné leur politisation par ceux qui ne consentaient pas à la transgression systématique du système normatif des sociétés occidentales. Jean Sévillia, *Moralement correct*, Paris, Perrin, 2007, p.12 ; Sur la question de la *common*

Mais la «guerre culturelle» se transcrit sans peine dans le registre de la «*lutte des classes*»⁸⁰⁰ - on dira aussi que le sentiment de décadence s'est diffusé inégalement selon les couches sociales et les franges de la population. La sociologie des classes sociales, longtemps confisquée par le marxisme, est indispensable à la pratique de la sociologie politique, comme l'avaient compris chacun à leur manière Aristote, Machiavel et Montesquieu, qui pensaient néanmoins les classes non pas à partir d'une critériologie économique mais bien d'une critériologie politique. Mais pour réintégrer la notion de classe, en lien avec les rapports de pouvoir qui les articulent entre elles, la sociologie doit s'affranchir du cadre théorique dominant dominé par le paradigme antidiscriminatoire. Car si les classes populaires apparaîtront comme le dernier dépôt des formes culturelles, sociales et politiques traditionnelles disqualifiées par le nouvel élan de la «*dynamique égalitaire de la modernité*»⁸⁰¹, les nouvelles élites sorties de la modernisation sociale et culturelle des sociétés occidentales reconnaîtront plutôt dans cette dernière le signe d'un progrès inestimable, conforme à la promesse émancipatoire de la modernité. On peut le dire autrement : le sentiment de déclin, d'affaissement, de décadence des sociétés occidentales, est localisé dans les couches populaires⁸⁰². Les mêmes phénomènes qui suscitent l'indignation ou la colère des milieux populaires entraînent plutôt un grand enthousiasme chez les élites culturelles, intellectuelles, technocratiques et médiatiques qui se réjouissent de l'éclatement des cadres traditionnels et de la possibilité non seulement de se mouvoir dans les paramètres de la civilisation progressiste mondialisée mais bien de transformer la société en laboratoire où tester les utopies générées par le progressisme qui leur servent à la

decency, du sens commun, chez Orwell, on consultera le fort utile petit livre de Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Paris, Climats, 2000.

⁸⁰⁰ Irving Kristol, *Neoconservatism : the Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995, p.371.

⁸⁰¹ Sur la dynamique égalitaire de la modernité, on consultera Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2004.

⁸⁰² Comme le reconnaissait récemment la fondation Terra Nova dans une étude de vaste envergure consacrée aux nouvelles préférences politiques et idéologiques dans la société postmoderne. Bruno Jeanbart, Olivier Ferrand, Gauche. *Quelle majorité électorale pour 2012*, Fondation Terra Nova, projet 2012, 82 p.

fois d'horizon philosophique et d'identité de classe. Reformulons, s'il le faut : la décadence des uns est le progrès des autres. Mais c'est une même philosophie de l'histoire qui s'exprime ici dans ses deux visages, si l'on peut dire, car si le regard porté sur les quarante dernières années diffère d'un milieu social à un autre, c'est la même réalité qui est décrite, pour ensuite être codée positivement ou négativement. Cette distance autour des nouveaux enjeux associés à la guerre culturelle, Raymond Aron l'avait déjà notée dans ses écrits sur la décadence occidentale.

Parmi les intellectuels et dans les classes supérieures, c'est la survivance des tabous que l'on dénonce le plus volontiers ; dans les classes moyennes et même dans la classe ouvrière, c'est plutôt la libéralisation ouverte et agressive qui susciterait la réprobation⁸⁰³.

Peter Berger la souligne aussi lorsqu'il rappelle que

[t]he struggle over abortion most sharply illuminates the class aspect of the larger culture war. [...] The same class dynamic is visible in other areas of conflict – notably in the debates over feminism and the gay movement, over affirmative action, and over multiculturalism⁸⁰⁴.

Marcel Gauchet constatera le même décalage en remarquant qu'un « *mur s'est dressé entre les élites et les populations, entre une France officielle, avouable, qui se pique de ses nobles sentiments, et un pays des marges, renvoyé dans l'ignoble, qui puise dans le déni opposé à ses difficultés d'existence l'aliment de sa rancœur* »⁸⁰⁵. Irving Kristol présentera aussi la guerre culturelle comme une manifestation renouvelée de la lutte des classes en ajoutant que « *the more «cultivated» a person is in our society, the more disaffected and malcontent he is likely to be – a disaffection, moreover, directed not only at*

⁸⁰³ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p.432.

⁸⁰⁴ Peter L. Berger, « Democracy and the Religious Right », *Commentary*, January 1997, vol. 103, no.1, p. 55.

⁸⁰⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.208.

the actuality of our society but at the ideality as well»⁸⁰⁶ - on ne se surprendra pas conséquemment que la sociologie néoconservatrice dont Kristol a été une grande figure ait porté une telle attention aux idéologies véhiculées par les grandes institutions culturelles, médiatiques et technocratiques dans la mesure où y reconnaissait des cadres de socialisation pervertie travaillant au retournement des élites contre les sociétés occidentales dont elles devaient pourtant, traditionnellement, entretenir le patrimoine moral et conserver l'existence politique. Certes, ce constat n'était pas neuf et de grandes figures de la sociologie occidentale l'auront enregistré au fil des ans, Paul Hollander allant jusqu'à dire du radicalisme idéologique qu'il servait pratiquement d'identité sociale aux professions intellectuelles et technocratiques,⁸⁰⁷ ce qu'avait déjà remarqué en d'autres circonstances Raymond Aron en disant de la révolution qu'elle était «*l'opium des intellectuels*»⁸⁰⁸ les poussant vers la «*trahison de l'Occident*», selon la formule de Jacques Ellul dénonçant «*l'exaltation suicidaire de beaucoup d'Européens*», et surtout, «*dans la gauche, du moins parmi les intellectuels*»⁸⁰⁹. Vu de droite, ce problème s'articulera à la critique des nouvelles élites progressistes qui auraient confisqué les institutions sociales pour transformer la société en laboratoire idéologique et cela, contre les traditions qui assureraient son substrat culturel et historique. Le malaise des classes populaires, leur sentiment d'exclusion de l'espace politique traverse la plupart des sociétés occidentales, au point où la plupart des campagnes électorales intègrent explicitement ce thème dans la rhétorique des principaux partis, et cela d'autant plus que le malaise populaire se double explicitement d'une crise de légitimité des institutions générés par l'émergence de partis populistes qui réactivent l'ancienne fonction tribunicienne du politique. De ce malaise, les symptômes sont nombreux, les signes s'accumulent, sans qu'on ne prenne conscience, toutefois, de ses sources, de sa profondeur. Il faut dire que l'immense distance entre les

⁸⁰⁶ Irving Kristol, *Neoconservatism : the Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1995, p.107.

⁸⁰⁷ Paul Hollander, *Discontents. Postmodern & Postcommunist*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, p.23-48.

⁸⁰⁸ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

⁸⁰⁹ Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p.7, 14.

couches supérieures et les classes populaires, devenue une donnée structurante des démocraties occidentales, était déjà repérable dès la fin des années 1960 alors que les leaders politiques conservateurs évoquèrent de manière de plus en plus systématique la «majorité silencieuse», selon la formule de Richard Nixon, ou la «majorité morale», selon celle de Jerry Falwell, qui s'exprimerait à travers eux mais qui ne parviendrait pas à prendre forme dans un système idéologique officiel désormais confisqué par un consensus progressiste dominant dans les couches supérieures de la société.⁸¹⁰ Le malaise populaire prenait donc la forme d'un malaise conservateur en bonne partie généré par la transgression systématique des formes sociales traditionnelles à l'intérieur desquelles les classes moyennes et populaires inscrivaient leur existence historique et politique⁸¹¹.

6.2. Conservatisme, populisme, extrême-droite : la société ouverte contre la société fermée

Elle était là, elle est toujours là ; on la sent, peu à peu, remonter en surface : la France moisie est de retour. Elle vient de loin, elle n'a rien compris ni rien appris, son obstination résiste à toutes les leçons de l'Histoire, elle est assise une fois pour toutes dans ses préjugés viscéraux. [...] La France moisie a toujours détesté, pêle-mêle, les Allemands, les Anglais, les Juifs, les Arabes, les étrangers en général, l'art moderne, les intellectuels coupeurs de cheveux en quatre, les femmes trop indépendantes ou qui pensent, les ouvriers non encadrés, et, finalement, la liberté sous toutes ses formes.

Philippe Sollers, *La France moisie*

Mais ce malaise populaire conservateur est rarement considéré comme l'expression d'une dissidence légitime contre un ordre politique à la légitimité compromise. Si le

⁸¹⁰ Rick Perlstein, *Nixonland*, New York, Scribner, 2008. Si dans cet ouvrage, Rick Perlstein reconnaît le talent politique indéniable de Nixon, qui savait flairer le malaise populaire et le ressentiment naissant envers les nouvelles utopies culturelles, mais il note aussi, et surtout, combien furent nombreuses les réactions populaires et plus encore, ouvrières, contre les sixties. On n'a qu'à penser au « soulèvement » des Hard Hats pour s'en convaincre.

⁸¹¹ Sur la question, on consultera Piero Ignazi, «The Silent Counter-Revolution : hypotheses on the emergence of extreme-right wing parties in Europe», *European Journal of Social Research*, n.22, 1992, p.3-34.

progressisme a été sacralisé au point de devenir une religion politique, il faut le considérer alors comme un principe de légitimité à partir duquel s'ouvre un espace politique ne tolérant conséquemment pas sa remise en question fondamentale⁸¹². Si les discours politiques qui l'affrontent sont moralement disqualifiés, les groupes sociaux qui tardent à s'y rallier sont désignés comme matière à rééducation thérapeutique. On considère plutôt le conservatisme populaire comme le symptôme d'une culture pathologique intériorisant péniblement l'idéal émancipatoire de la modernité. Devant le constat de leur distance avec les classes populaires, les progressistes ont fait le pari de reprogrammer le plus possible les processus de socialisation pour mener à son terme une rééducation thérapeutique susceptible de transformer leur vision du monde, de réformer leurs attitudes, leurs mentalités, pour les délivrer de leurs préjugés et surtout, des représentations sociales qui entraveraient la reconstruction progressiste de la démocratie occidentale⁸¹³. Les classes populaires seront désignées pour une entreprise de rééducation thérapeutique conforme à la radicalisation de que Christopher Lasch a nommé la « *politique de la minorité civilisée* », celle représentée par la « *révolte des élites contre la démocratie* » qui considèrent désormais les regroupements comme la famille, la communauté ou la nation comme autant d'obstacles à la civilisation progressiste mondialisée dont elles souhaitent piloter l'avènement⁸¹⁴. De manière imagée, on dira : le peuple, voilà l'ennemi, parce qu'il s'entête à ne pas suivre le chemin de la pénitence, de la repentance, surtout, parce qu'il s'entête à vivre dans ce qu'on lui dit être des ruines. La tendance n'était pas neuve et Lasch a cru la repérer dès le milieu des années 1950 dans la sociologie progressiste américaine qui se désespérait de persuader les classes populaires de suivre l'intelligentsia dans ses entreprises radicales de transformation sociale. Ces nouvelles élites se sont justement constituées,

⁸¹² Guglielmo Ferrero, *Pouvoirs. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 1944.

⁸¹³ Sur le développement de l'État thérapeutique, résultat d'une conversion de la démocratie managériale aux thématiques développées par la nouvelle gauche, on consultera James L. Nolan, *The Therapeutic State*, New York, New York University Press, 1998 et Elisabeth Lasch-Quinn, *Race Experts*, New York, Norton & Company, 2001.

⁸¹⁴ Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Climats, 1996 ; Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Paris, Climats, 2002, p.373-430.

d'ailleurs, en faisant de leur critique radicale de la société le fondement même de leur légitimité intellectuelle et idéologique, d'autant plus que « *la démocratie, telle qu'ils la comprenaient, signifiait le progrès, l'émancipation intellectuelle, et la liberté personnelle, pas le gouvernement du peuple par lui-même. Le gouvernement du peuple par lui-même était manifestement incompatible avec le progrès* »⁸¹⁵. La mutation de la légitimité politique repose sur une transformation de la notion de démocratie, qu'on cherchera à dissocier de toute référence au peuple, désormais considérée comme populiste. Paul Yonnet ira dans le même sens.

Quant au beauf, c'est une symbolique d'exclusion sociale, dont l'apparition dans la foulée de l'échec de Mai 68 témoigne de la fin de l'espérance prolétarienne. C'est une manifestation de rejet du petit peuple déclaré non conforme aux nouvelles valeurs de modernité jugées annonciatrices de l'avenir et définies par les étudiants, futures catégories intermédiaires et couches supérieures de la société⁸¹⁶.

Autrement dit, les nouvelles élites associées à la modernisation progressiste ont construit la figure de leur légitimité dans leur critique radicale de l'expérience historique occidentale et des classes sociales qui en étaient dépositaires.

La sociologie américaine, dès les années 1950, avait théorisé le conservatisme sous cette figure hypercritique en formulant pour une première fois l'hypothèse de la pathologie sociale qu'elle assimilait déjà à la droite radicale, manière comme une autre de marquer son extériorité par rapport au consensus démocratique américain: le conservatisme serait le parti des laissés pour compte du progrès⁸¹⁷. Il fallait ranger ceux qui s'y ralliaient dans une catégorie politique connectée à la psychiatrie. Conséquemment, le conservatisme

⁸¹⁵ Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Paris, Climats, 2002, p.381

⁸¹⁶ Paul Yonnet, *Voyage au coeur du malaise français*, Paris, Gallimard, 1991, p.135.

⁸¹⁷ Daniel Bell (dir.), *The Radical Right*, New York, Anchor Books, 1964. On pourrait bien évidemment faire remonter plus loin dans l'histoire la pathologisation du conservatisme. L'originalité de l'époque actuelle tient peut-être dans la régression sociologique du conservatisme dans les milieux sociaux privilégiés, ce qui s'explique en bonne partie par le développement de l'État social.

exprimerait une culture de ressentiment envers la modernité, mais surtout, contre ses vainqueurs les plus manifestes, les plus éclatants, les moins modestes. Autrement dit, ce n'est jamais par adhésion à une vision du monde ou par sympathie manifeste pour certaines propositions politiques que les classes populaires s'exprimeraient à travers un conservatisme plus ou moins bien doctrinalement défini mais parce qu'elles y trouveraient une formulation simplifiée de certaines angoisses bien plus profondes qui se traduiraient politiquement dans une disposition favorable au referment de la communauté politique. De là la tonalité apparemment exaspérante du conservatisme qui tournerait toujours au ressentiment. Cette hypothèse, d'abord formulée pour analyser le ressac conservateur de la politique américaine dans les années 1950 alors que se consolidait à la fois le virage vers l'État social enclenché par le New Deal et que surgissait sur la scène mondiale le communisme international, servait ainsi à consacrer la régression psychiatrique d'un conservatisme qui ne s'expliquerait jamais par lui-même et toujours par la situation de crise dans laquelle une société serait jetée. Sans surprise, ce cadre explicatif sera renouvelé à partir des années 1970 et cela jusqu'à nos jours, à la fois pour faire le procès du mouvement conservateur américain, surtout lorsqu'ils basculeront vers lui les classes populaires et pour stigmatiser les mouvements populistes qui naîtront ou se développeront dans la critique de la contre-culture et de son institutionnalisation – dans la critique des radical sixties, autrement dit. Traversée par une angoisse nouvelle, désormais associée à la mondialisation, au cosmopolitisme et à l'éclatement des cadres sociaux traditionnels, une certaine frange des sociétés occidentales trouverait refuge dans le populisme conservateur et un programme politique, toujours le même, fondé sur la restauration de l'homogénéité imaginaire de la communauté politique, en expulsant la figure différenciée qui s'imposerait toujours à la manière du bouc émissaire. Dans la société contemporaine, le conservatisme exprimerait surtout le désarroi des classes sociales hier encore inscrites dans les paramètres les plus traditionnels de la communauté politique, ce qui entraînerait chez elles un désir manifeste de réaffirmation de leur puissance collective, quitte à se tourner vers quelques boucs

émisaires contre lesquels pourrait se reconstituer le fantasme d'une puissance collective⁸¹⁸. Marcel Gauchet, de manière moins accusatrice, a aussi repris cette thèse en déproblématisant la question de l'immigration, pourtant central dans le discours national-conservateur contemporain, pour en faire plutôt l'objet d'un investissement fantasmatique de la part des couches sociales traversées par un vif sentiment de dépossession démocratique.

C'est de cette blessure au sentiment populaire de souveraineté que va surgir et grandir le vote en faveur du Front national. Et d'autant mieux va-t-il pouvoir se développer sur ce terrain que le problème de l'immigration se présente, lui, comme fantasmatiquement soluble. Il suffit de vouloir. Chacun mesure immédiatement les difficultés considérables auxquelles est vouée à se heurter la lutte contre l'insécurité. Alors que sur le papier, d'un trait de plume, il est possible de renvoyer les immigrés chez eux, de se prouver son pouvoir⁸¹⁹.

D'une certaine manière, le conservatisme culturel des classes populaires serait une forme d'idéologie compensatoire pour se mettre à l'abri d'un progrès qu'elles ne parviendraient pas à maîtriser⁸²⁰.

Classes laborieuses, classes dangereuses, la vieille formule de Louis Chevalier convient parfaitement pour décrire cette méfiance envers les groupes sociaux qui ne consentent pas aisément à leur reprogrammation identitaire qui devrait accoucher de la société nouvelle qui accouchera de l'homme nouveau. Mais cette disqualification radicale

⁸¹⁸ Pascal Perrineau, *Le symptôme Le Pen*, Paris, Fayard, 1998.

⁸¹⁹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.221.

⁸²⁰ Thomas Franck, *What's the Matter with Kansas ?*, New York, Metropolitan Books, 2004 ; Anatol Lieven, *Le nouveau nationalisme américain*, Paris, JC Lattès, 2005. L'homme de droite serait l'homme du ressentiment. Celui qui répondrait aux pulsions politiques les plus basses, les moins nobles. Il se réfugierait dans des symboles creux pour compenser son incapacité à s'inscrire dans les paramètres du progrès. C'était ce que soutenait à sa manière Barack Obama, en 2008, lorsqu'il affirmait que les électeurs de Pennsylvanie se réfugiaient dans l'amour de Dieu et des armes pour mieux masquer leur dépossession sociale, culturelle et économique. Ben Smith, «Obama on small-town Pa.: Clinging to religion, guns, xenophobia», Politico, 11 avril 2008.

du conservatisme et de sa base populaire hérite aussi, on le sait, du travail de Théodore Adorno et de sa grande enquête sur la personnalité autoritaire, où le conservatisme populaire sera assimilé au modèle de la personnalité autoritaire mobilisé par le fascisme européen⁸²¹. Dans cette vaste enquête, réalisée au lendemain de la seconde guerre mondiale, et qui transposait dans la sociologie de la société américaine à la fois l'analyse des fascismes européens et le consensus antifasciste des vainqueurs, on reproduisait la matrice du progressisme qui refusait la symétrie entre le communisme et le nazisme et exemptait le premier de l'horreur du second, sinon dans le calcul des désastres, à tout le moins, dans leur signification historique et si l'on peut dire, spirituelle⁸²². Ici, l'équivalence était strictement posée entre le conservatisme et le fascisme qui n'en serait que la manifestation exacerbée en situation de crise – autrement dit, le conservatisme serait un préfascisme et il y aurait une continuité entre une vision traditionnelle des rapports sociaux et la crispation de celle-ci dans l'appel au totalitarisme salvateur, celui qui épuiserait la question du sens en libérant les couches populaires des questions angoissantes générées par la modernité. Le fascisme mobiliserait le ressentiment contre les processus d'émancipation activés par la modernité égalitaire : conséquemment, toute critique du modernisme et du progressisme révélerait une disposition favorable au fascisme et la nécessité conséquente d'une actualisation de la lutte antifasciste. L'École de Francfort assimilait pratiquement le conservatisme culturel et social à une forme de prédisposition fascisante, le fascisme n'étant rien d'autre que l'expression idéologique et politique de la crise des sociétés occidentales multipliant leurs convulsions pour ne pas avoir à se laisser assimiler par l'utopisme égalitaire de la société progressiste. Le conservatisme était alors explicitement défini comme un dispositif psychologique autoritaire contradictoire avec une démocratie

⁸²¹ Theodore Adorno, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper & Row, 1950.

⁸²² Sur la question, on consultera un bel essai d'Alain Besançon qui cherche à penser l'équivalence morale entre le génocide nazi et les massacres communistes. Alain Besançon, *Le Malheur du siècle : sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998. Stéphane Courtois, dans le magistral ouvrage qu'il a dirigé, consacré aux crimes du communisme, n'hésite pas, lui, à marquer l'équivalence morale entre les totalitarismes rouges et brun. Stéphane Courtois (dir.), *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1998.

reprogrammée dans l'idéalisme progressiste qui la faisait s'investir d'une philosophie de l'histoire socialiste. Le conservatisme serait la disposition idéologique ordinaire qui peut conduire au fascisme, la droite n'étant qu'une expression modérée de l'extrême-droite. On peut dire la chose autrement : jeté dans une dynamique de crise entraînant une société dans une logique de polarisation, les couches de la population caractérisées par une prédisposition autoritaire pourraient vite se convertir au fascisme, qui ne serait rien d'autre que l'expression radicalisée de la société bourgeoise.

Cette interprétation qui se déploiera lentement dans les sciences sociales trouvera une expression achevée chez Herbert Marcuse qui fournira par ailleurs son appareillage philosophique aux soixante-huitards. Et c'est effectivement au milieu des années 60 que cette critique de l'intolérance trouvera à se diffuser massivement dans les milieux progressistes sous la forme d'un antifascisme visant explicitement la critique de la société libérale traditionnelle, avec la moralité bourgeoise qui l'accompagnait. La morale traditionnelle d'inspiration judéo-chrétienne sera catégorisée sous le signe d'un fascisme ordinaire tant elle imprimerait sur les consciences une série d'inhibitions contraires au nouveau désir d'émancipation débridée de la subjectivité, appelée à se reconstruire par les marges de la société, dans une série d'expériences qui se classeront elles-mêmes sous le signe de la subversion, au nom d'une contre-culture qui serait en fait une contre-civilisation. Mai 68 consacra cette nouvelle définition du fascisme qui perdurera sous des appellations spécialisées, comme on le verra avec un mouvement comme SOS Racisme, héritier direct de la mouvance soixante-huitarde, qui canalisera stratégiquement l'aspiration à l'homme nouveau dans une nouvelle mixture idéologique faite pour dissoudre la nation dans la cuve du métissage universel⁸²³. Touche pas à mon pote : ce slogan de SOS racisme, qui est passé du folklore de l'ultragauche à celui de la gauche en entier est symptomatique

⁸²³ Sur l'antiracisme tel qu'il fut mis en scène par SOS Racisme, on consultera Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Paris, Gallimard, 1993.

d'une crise sans précédent de la citoyenneté, qui régresse ainsi dans l'espace privé, et non celui de la famille mais bien celui de l'amitié, qui est le domaine des affinités électives, ultime expression d'un individualisme libertaire réfractaire à une philosophie politique centrée sur la défense politique de l'existence historique des collectivités nationales. Il n'est désormais plus légitime pour une communauté politique de déterminer les règles qui permettent de la rejoindre en toute légalité, et la nation doit alors se dissoudre dans les termes de l'humanitarisme universel. L'antiracisme s'inscrira dans une critique plus vaste de la xénophobie, terme censé recouper désormais toute politique réfractaire à la reprogrammation multiculturelle de la communauté politique, Daniel Cohn-Bendit, certainement la figure emblématique des radical sixties faisant de cette cause le symbole même de l'humanité nouvelle dont Mai 68 devait accoucher⁸²⁴. Au rythme où surgiront de nouvelles questions compromettant la transformation progressiste des sociétés occidentales, le politiquement correct se durcira et avec lui, l'alternative entre la société ouverte et la société fermée, qui n'en finira plus d'élargir le domaine de «l'ouverture» à l'autre. Avec le développement de la sociologie antidiscriminatoire, l'hégémonie du progressisme se radicalisera au point où son institutionnalisation dans les paramètres de la démocratie thérapeutique transformera la société en laboratoire où tester les utopies transformatives censées permettre de reprogrammer les attitudes et comportements sociaux pour les vider des traditions qui leur servait de substrat culturel. C'est ainsi qu'on définira le politiquement correct, phénomène souvent évoqué mais insuffisamment étudié, comme la normalisation médiatique de l'antifascisme hérité des sixties, et maintenu en dogmes par certains mouvements spécialisés qui en conservent chacun les dogmes (xénophobie, sexisme, homophobie, et ainsi de suite⁸²⁵). On peut y voir aussi le signe d'un retournement de la critique du totalitarisme contre le système normatif des sociétés occidentales, dans la mesure où le désaccord explicite avec les finalités mises de l'avant depuis 1968 serait le

⁸²⁴ Daniel Cohn-Bendit et Thomas Schmid, *Xénophobies*, Paris, Grasset-Mollat, 1998.

⁸²⁵ Éric Zemmour, *Le bûcher des vaniteux*, Paris, Albin Michel, 2012.

signe, sans surprise, d'une société comprimée dans ses traditions et pour cela réfractaire à la reconnaissance des revendications identitaires qui ne pourraient s'accomplir que dans le cadre de la société ouverte. Désormais, critiquer le totalitarisme consistera à critiquer ceux qui n'adhèrent pas au mouvement émancipatoire enclenché en Mai 68 qui aurait profondément contribué au renouvellement de la gauche, seule famille politique dépositaire de la générosité humaine comme l'a récemment soutenu la figure emblématique de la gauche «droit-de-l'homme» française, Bernard-Henri Lévy⁸²⁶.

On voit bien que le conservatisme est ainsi pensé et présenté comme une pathologie par rapport à un système normatif jugé légitime, celui normalement porté et développé par la sociologie progressiste et les autres sciences sociales qui cultivent la même sensibilité. Le conservatisme comme pathologie, c'est l'autre nom de la dissidence idéologique par rapport à l'époque. Autrement dit, le conservatisme est moins problématique en lui-même que par rapport à la définition particulière de la démocratie qui s'est construite dans la théorie progressiste de l'émancipation depuis 1968, dans la continuité plus ou moins explicite du marxisme. Le conservatisme, c'est l'autre de la démocratie des droits-de-l'homme. Le conservatisme est donc une pathologie de la personnalité, individuelle et collective, selon les modèles explicatifs, ce qui entraîne ceux qui le décrivent à présenter les réactions qu'il entraîne en parlant de repli identitaire, de crispation nationaliste – toujours, le vocabulaire mobilisé laisse voir une société traversée par les grands vents de l'ouverture qui entrainerait les frileux à se barricader, à se cloîtrer, en refusant toujours l'air du large. Thierry Wolton a parlé du complexe de gauche de la démocratie française – on pourrait étendre sans problème son diagnostic à la plupart des sociétés occidentales⁸²⁷. Ce complexe serait celui de démocraties verrouillées dans un progressisme hégémonique qui constituerait

⁸²⁶ Bernard-Henri Lévy dira ainsi de ceux qui veulent liquider Mai 68 qu'ils ne pourraient aucunement assumer véritablement l'idéal éthique porté dans l'antitotalitarisme. Bernard-Henri Lévy, *Ce grand cadavre à la renverse*, Paris, Grasset, 2007, p.63.

⁸²⁷ Thierry Wolton, *Comment guérir du complexe de gauche*, Paris, Plon, 2003.

à la fois leur horizon moral et leur horizon idéologique. La démocratie dépendrait bien moins de la mise en forme constitutionnelle de la souveraineté populaire que du développement des «droits humains» tels que les imaginent ceux qui ont transformé les droits de l'homme en religion politique. La démocratie, bien plus qu'un régime, serait une dynamique appelée à s'accomplir dans l'idéal d'une pure transparence égalitaire, et ceux qui s'inscriraient en faux contre les évolutions de la démocratie se manifesteraient contre la démocratie elle-même⁸²⁸. Or il faut voir que le complexe de gauche qui entraîne la pathologisation du malaise conservateur des classes populaires hérite considérablement du dispositif idéologique qui s'est progressivement mis en place dans la dynamique de l'après-guerre, sous les apparences d'un consensus antifasciste censé instaurer une culture de la vigilance politique pour désigner à la conscience publique avant qu'elles ne deviennent menaçante les menaces sociales qui pourraient troubler le développement de la démocratie. Cette vision des choses au cœur du système idéologique dominant hérite certainement du consensus antifasciste de 1945, quand la démocratie libérale s'est reconstituée contre le fascisme européen qu'elle venait de jeter à terre, mais surtout, de la confiscation de ce consensus par une certaine gauche qui est parvenue à le reformuler à partir des années 1960 en traduisant systématiquement les critiques de ses adversaires dans le langage du fascisme, devenu entre temps la tentation funeste de la démocratie lorsqu'elle renoncerait à toujours approfondir sa dynamique émancipatoire. Jean-Pierre Le Goff l'a rappelé dans sa magistrale histoire de Mai 68, il y avait au centre de la critique soixante-huitarde, celle à partir de laquelle s'est réinventée la démocratie contemporaine, une philosophie de l'histoire qui assimilait la démocratie à la détraditionnalisation des sociétés occidentales et le fascisme à la critique de cette révocation des traditions, et c'est assurément ce dispositif idéologique qui domine aujourd'hui la démocratie dans sa reconnaissance du malaise populaire conservateur. Cet antifascisme s'est inscrit au cœur du système idéologique contemporain, et bien qu'il ne porte plus nécessairement ce nom un peu désuet, il détermine

⁸²⁸ Erwan Lecoeur, *Un néopopulisme à la française*, Paris, La découverte, 2003, p.280.

encore profondément la perception du conservatisme, dont il a plus ou moins clairement annexé la définition. D'une certaine manière, l'antifascisme, investi de sa nouvelle définition, s'est spécialisé en plusieurs écoles qui criminalisent chacune à leur manière les formes sociales et culturelles associées à l'expérience historique occidentale : on parle surtout aujourd'hui de l'antiracisme, mais il faut voir comment la multiplication des phobies servent surtout à classer sous le signe de la pathologie toute défense un tant soit peu substantielle des pratiques sociales traditionnelles, qu'elles s'inscrivent dans le registre de l'intimité ou de l'existence publique⁸²⁹. Un des philosophes majeurs de notre temps, Jürgen Habermas, qui joue d'ailleurs un rôle central dans la reconstruction idéologique de la démocratie européenne, s'inscrit ainsi dans cette perspective, qui n'est pas sans poser problème, nous le verrons, pour ceux qui entendent formuler une critique substantielle du système idéologique dominant sans pour autant se rendre coupable de sympathie pour les dictatures européennes d'il y a soixante ans. Mai 68 a laissé un héritage majeur à la démocratie occidentale, en l'invitant à se recentrer autour des droits de l'homme, eux-mêmes appelés à s'approfondir toujours en sacralisant les transformations sociales entraînées par la déconstruction des traditions occidentales et de l'expérience historique qui les a générées. Il faudrait bien voir évidemment comment se réactivent les modalités de ce consensus antifasciste, quel rôle y joue la mémoire des années 1930 et des années 1940, mais il n'en demeure pas moins que l'altérité politique sera souvent diabolisée justement pour éviter l'introduction dans le jeu démocratique d'une remise en question des évolutions sociétales progressistes. Ce phénomène est assimilable à ce qu'Éric Voegelin nommait la « rétrosatanisation » nécessaire à l'établissement de tout nouveau régime politique, devant disqualifier violemment le régime qui l'a précédé⁸³⁰.

⁸²⁹ Sur cette question, on peut consulter avec beaucoup d'intérêt l'œuvre de Philippe Muray. Notamment Philippe Muray, *Festivus Festivus*, Paris, Fayard, 2005.

⁸³⁰ Éric Voegelin, *Les religions politiques*, Paris, Seuil, 1994.

6.3. Le conservatisme comme repli sur soi

La méfiance populaire envers une transformation historique présentée comme une ouverture sans précédent de nos sociétés à l'idéal démocratique dont elles seraient dépositaires est normalement associée à la crispation identitaire, au repli national ou encore à la tentation autoritaire des milieux les plus compromis par cette transformation de la société, comme on peut le constater dans la plupart des travaux qui y ont été consacrés. On le remarquera, le malaise populaire conservateur a été théoriquement construit depuis comme la cause d'une renaissance de l'extrême-droite. On pourrait même dire que le conservatisme, dans les sciences sociales comme dans le discours public, à moins de consentir à sa neutralisation intégrale, n'apparaît que sous la figure de l'extrême-droite, ou des termes censés nuancer cette étiquette – on parle alors de populisme, de national-populisme, de pensée réactionnaire. Mais chose certaine, le conservatisme, idéologie symptomatique d'une pathologie sociale, s'incarnerait aujourd'hui dans un appel explicite au repli généralisé de la société sur elle-même, contre les évolutions sociologiques accomplies depuis le grand tournant des radical sixties. C'est ainsi que Pascal Perrineau, dans ses travaux consacrés à «l'extrême-droite» européenne, a cru discerner la nouvelle configuration de l'espace public hérité des radical sixties en reconnaissant « *un nouveau clivage politique, social et culturel opposant les partisans d'une société «ouverte» à ceux d'une société fermée* »⁸³¹. Le camp de l'ouverture serait celui du bien parce qu'il aurait « *remis en cause la hiérarchie sociale, revendiqué plus d'égalité, cherché à dépasser les frontières, défendu les droits des minorités et réclamé une redistribution du pouvoir* » alors que le camp de la société fermée serait porteur d'une « *vision inégalitaire de la société, d'un repli national, d'une volonté d'exclusion des minorités et d'un pouvoir fort* »⁸³². Cette thèse, celle du repli d'une société renonçant à consentir à l'évolutionnisme démocratique, la

⁸³¹ Pascal Perrineau, *Le symptôme Le Pen*, Paris, Fayard, 1998, p.249.

⁸³² Pascal Perrineau, *Le symptôme Le Pen*, Paris, Fayard, 1998, p.244.

science politique américaine en a rendu compte en parlant du *backlash* contre les années 1960 pour assurer la prédominance forcée si nécessaire des groupes sociaux compromis de près ou de loin par la nouvelle configuration sociale générée par les revendications minoritaires et leur prise en charge par la démocratie thérapeutique. Contre les fiduciaires du bel idéal égalitaire se lèveraient les «croisés de la société fermée» qui seraient résolus à faire régresser la société en mettant de l'avant une politique d'exclusion sociale et identitaire qui ramènerait la société à un stade antérieur de son développement démocratique et qui restaurerait les privilèges hier contestés par la démocratisation sociale et culturelle des sociétés occidentales – cette contre-révolution conservatrice serait d'ailleurs reconnaissable à la fois dans les discours qui s'accrochent à la défense de l'universalisme des sociétés occidentales comme dans ceux qui misent sur la défense de leur particularisme historique⁸³³. Ces croisés de la société fermés seront au centre de la politologie progressiste qui transformera le conservatisme en populisme et celui-là en symptôme tardif du fascisme, comme on le constate lorsqu'elle fait de la deuxième guerre mondiale le point de référence à partir duquel calculer les années nécessaires à sa renaissance⁸³⁴. Les mouvements critiques de Mai 68 sont ainsi déployés dans une historiographie qui tend à les rabattre sur 1945, comme on le constate aussi dans la plupart des encyclopédies consacrées à la droite radicale européenne qui tout en prétendant s'intéresser aux mouvements populistes contemporains, propose une généalogie qui les transforme en héritiers des fascismes européens, non parce qu'ils favoriseraient le même programme ou le même projet, mais parce qu'ils valoriseraient le même système pulsionnel, la même disposition psychologique, le même désir de fermer la communauté politique sur elle-même et d'inverser la tendance à l'ouverture à l'autre qui serait nécessairement celle de la démocratie progressiste – pour reprendre la formule de Betz, le

⁸³³ Roger Hewitt, *White Backlash and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁸³⁴ Piero Ignazi, «The Extreme-Right in Europe : a Survey» dans Peter H. Merkl et Leonard Weinberg, Abingdon, Frank Cass, 1997, p.47-64.

conservatisme, qu'il présente sous les traits de la droite populiste, se définirait par son «*hostilité différentielle à l'étranger*» et par son «*protectionnisme tout azimut*»⁸³⁵. Comme l'écrira Erwan Lecoer, «*l'extrémisme de droite européen, avec sa demande d'ordre et son refus de certaines évolutions, est au fond surtout une attitude, celle de l'homme européen qui se sent menacé dans son identité et sa traditionnelle domination du monde*»⁸³⁶. La référence à l'évolution est ici centrale tant elle dévoile l'impensé progressiste des sciences sociales et la naturalisation de l'égalitarisme, matrice encore une fois confirmée de la philosophie de l'histoire telle que pratiquée à gauche. Et comme l'écrira encore Lecoer, l'évolution devrait se poursuivre sans quoi le fascisme surgirait toujours à la manière d'une tentation exclusiviste, une posture qui n'est pas sans rappeler le «*socialisme ou barbarie*» des années 1970⁸³⁷.

Habermas a développé une pensée liée à une psychologie de la personnalité démocratique. Pour bien construire la démocratie, il faudrait construire de bons démocrates. Ce que Serge Halimi a dit du populisme, on peut le dire du conservatisme : le conservatisme ne serait donc pas un problème politique, mais bien «*d'ordre culturel, voire psychiatrique* »⁸³⁸. Si les plus indulgents reconnaissent dans ce conservatisme un cri de détresse, celui de milieux méprisés par une nouvelle gauche éprise des marginaux en tous genres, comme si la situation marginale d'une identité renforçait sa valeur⁸³⁹, ils n'en prirent pas moins la peine de faire le procès de cette dérive qui éloignerait les couches

⁸³⁵ Hans-Georg Betz, *La droite populiste en Europe*, Paris, Autrement, 2004, p.21-22.

⁸³⁶ Erwan Lecoer, «*L'extrême-droite en question* » in Erwan Lecoer (dir.), *Dictionnaire de l'extrême-droite*, Paris, Larousse, 2007, p.18.

⁸³⁷ Erwan Lecoer, *Un néopopulisme à la française*, Paris, La découverte, 2004. Ce modèle explicatif sera repris dans le procès de la critique conservatrice du multiculturalisme qui assimilera plus souvent qu'autrement la critique du multiculturalisme à une politique au service de l'homme blanc, autrement dit, à la seule mise en scène doctrinale des privilèges associés à une structure sociale racisée au service de l'homme blanc.

⁸³⁸ Serge Halimi, «*Le populisme, voilà l'ennemi* », *Le Monde diplomatique*, Avril 1996.

⁸³⁹ Jacques Julliard, *La faute aux élites*, Paris, Gallimard, 1997 ; Éric Conan, *La gauche sans le peuple*, Paris, Fayard, 2004.

populaires du progressisme démocratique. Il y a là trois figures du conservateur, toujours au seuil d'une séance de rééducation thérapeutique : le fou, qui développe sa paranoïa socio-identitaire en cherchant les coupables à punir d'une modernisation qui irait dans le sens de l'histoire, la brute, cherchant à réaffirmer ses privilèges en brutalisant un minoritaire à la recherche de reconnaissance et le désespéré, se tournant vers les extrêmes pour qu'on entende enfin ses doléances. Ni le premier, ni le second, ni même le troisième, ne sont dignes de considérations et ce qu'ils disent, on l'entendra comme un analyste plus ou moins sévère devant un patient entêté à ne pas guérir. Toutes les études sur la personnalité des électeurs conservateurs sont symptomatiques de cette conviction tranchée : le conservatisme est une anomalie et c'est nécessairement un dysfonctionnement psychologique ou sociologique qui mènerait des individus par millions à voter contre le sens de l'histoire⁸⁴⁰. Steven D Ealy rajoute très justement que la psychologisation du conservatisme permet sa pathologisation et évite d'avoir à tenir compte des arguments ou des perspectives qu'il met de l'avant dans le débat public⁸⁴¹. Andrew Bacevich en fera d'ailleurs la remarque au lendemain de la vague républicaine ayant emporté la Chambre des représentants américaine en 1994 en y reconnaissant un travers récurrent de la philosophie progressiste : la conviction intime qu'un individu rationnel, bien éduqué et bien élevé, ne peut pencher qu'à gauche et courir avec les autres le grand marathon du progrès universel, celui devant mener une fois pour toutes à la civilisation multiculturelle où les différences se rencontreront les unes les autres dans la grande reconnaissance eschatologique, dernière étape d'un festival harmonique mondialisé⁸⁴². Plusieurs soutiendront que la vraie nature du populisme relève non pas d'une psychanalyse des profondeurs les plus inavouables de l'inconscient occidental mais bien d'une stratégie politique adaptée à la transformation oligarchique des sociétés occidentales dans le cadre de leur transformation radicale des

⁸⁴⁰ Nonna Mayer, *Ces Français qui votent Le Pen*, Paris, Flammarion, 2002.

⁸⁴¹ Steven D. Ealy, « Political science and the Study of the Radical Right », *The Intercollegiate Review*, Fall 1978, p.25-32.

⁸⁴² Andrew J. Becevich, « The Impact of New Populism », *Orbis*, vol.40, no1, Winter 1996, p.32.

dernières décennies alors que James Nuechterlein critiquera la tendance marxiste à neutraliser les dimensions culturelles et identitaires de l'existence sociale en rappelant que le matérialisme exagéré de la gauche qui reconnaît toujours la fausse conscience dans le conservatisme des classes populaires l'entraînait pratiquement à se considérer comme seule juge légitime de leurs intérêts pour peu qu'ils s'articulent à la stratégie progressiste du moment⁸⁴³.

Si nous n'avons certainement pas ici la prétention ici d'avoir discuté dans le détail les explications entrecroisées du conservatisme populaire, nous croyons avoir relevé une donnée fondamentale : si la sociologie comme la politologie se disputent à propos du conservatisme, en l'appelant rarement de cette manière, d'ailleurs, et si elles le caractérisent différemment, quitte à lui trouver des causes radicalement contradictoires d'une théorie à l'autre, jamais elles ne l'envisagent autrement qu'à la manière d'une pathologie de la modernité – conséquence de cela, il faut bien voir que la sociologie comme la politologie comme l'historiographie ne pratiquent pas une science froide mais se situent dans un horizon moral et idéologique qui les fait participer au système idéologique dominant, en lui servant souvent de caution par excellence, celle des sciences sociales qui prétendent objectiver la société en se déprenant de la subjectivité des acteurs. Même les auteurs qui se veulent le plus scientifique n'hésitent pas, il faut le reconnaître, à toujours inscrire en conclusion quelques suggestions pour en finir avec le phénomène qu'ils étudient – ce qui va de soi si l'on se croit en train d'examiner un mouvement ou une doctrine qui hériterait des fascismes européens. Il y a là peut-être quelques bons conseils politiques à fournir aux adversaires déclarés de ces mouvements – il n'en manque pas. Mais il n'est pas certain qu'il y ait là une compréhension approfondie du conservatisme contemporain, celui des masses comme celui des mouvements qui s'en réclament plus ou moins explicitement, nous le verrons. Il faut laisser la philosophie de l'histoire aux prophètes et aux poètes et se

⁸⁴³ James Nuechterlein, « What's Right with Kansas », *First Things*, Mars 2005, p.10-17.

questionner plutôt sur la fonction d'un tel discours dans la mise en scène de la démocratie contemporaine, très certainement traversée par un mouvement idéologique qui la déporte vers la gauche. S'il faut congédier la plupart des travaux consacrés à la question de la droite conservatrice, dans la mesure où celle-ci a été assimilée à l'extrême-droite, il n'en demeure pas moins absolument nécessaire de comprendre pourquoi et comment elle s'est reconstituée en dehors du système politique et du système idéologique dominant, pour le dire autrement, à travers quelle dynamique idéologico-politique le conservatisme historique s'est vu déporter en dehors des paramètres de la démocratie libérale, en se reconstituant dans une nouvelle genèse de ses origines le transformant en héritier des fascismes.

6.4. Du national-conservatisme au libéralisme moderniste : la désubstantialisation du conservatisme occidental

Il ne s'agit pas pour autant de trouver un nouveau point de départ pour notre enquête mais de suivre un autre chemin pour en arriver au même objectif : comprendre les transformations d'un conservatisme progressivement disqualifié qui a néanmoins servi de « politique du peuple » au fil des dernières décennies à travers le miroir de la normalisation de la gauche radicale. Car notre point de départ demeure le même : de quelle manière le radicalisme idéologique des sixties a-t-il reconfiguré l'espace public des sociétés occidentales en déportant le conservatisme dans le registre des pathologies sociales ? Le prochain constat doit nous servir de point de départ mais nous devons garder à l'esprit qu'il ne concerne pas que la France et qu'il est valable à différents degrés pour la plupart des grandes démocraties occidentales. Dans *L'Après socialisme*, publié en 1980, Alain Touraine, certainement la figure emblématique de la nouvelle gauche en sociologie française, constatait avant les autres une transformation majeure de la droite française depuis l'élection présidentielle de 1974. Alors que Georges Pompidou avait exercé une présidence s'inscrivant en continuité avec le national-conservatisme du général de Gaulle, les deux principaux candidats de la droite se déclaraient favorables à sa modernisation

idéologique et programmatique⁸⁴⁴. Il y avait Jacques Chaban-Delmas qui fit campagne sur la création d'une « nouvelle société » trouvant à se revitaliser à partir de la dynamique culturelle de Mai 68. Il y avait surtout Valéry Giscard d'Estaing qui se présentait quant à lui comme le candidat de la décrispation nationale en annonçant l'avènement d'une « société libérale avancée » marquant sa rupture avec le gaullisme qui faisait de la nation, de sa grandeur et de sa préservation l'axe fondamental de toute politique au service de la France et qui fondait la continuité conservatrice de la Ve République⁸⁴⁵. Cette nouvelle dynamique idéologique, amplifiée par la victoire de VGE et la neutralisation progressive du conservatisme au sein de la majorité gouvernementale⁸⁴⁶, entraînera une révolution idéologique dans le champ droit de la politique française. Ce basculement d'une vision à l'autre est explicite si l'on examine les livres publiés par les leaders successifs de la droite française à cette période, surtout dans leur représentation proposée de Mai 68. Alors que dans *Le nœud gordien*, George Pompidou témoignait de sa résolution à contenir et refouler le mouvement historique et assimilait Mai 68 à une entreprise subversive générée en bonne partie par le climat idéologique d'après-guerre et le dispositif sociologique qui le relayait, Valéry Giscard d'Estaing, dans *Démocratie française*, son livre écrit en cours de mandat pour éclaircir les principes de ce que devrait être une politique de civilisation, annonçait un projet de société qui devait s'inspirer de la revitalisation culturelle accomplie par les sixties⁸⁴⁷. La société française en particulier, mais son propos pouvait s'appliquer à l'ensemble des sociétés occidentales, devait consentir à sa décrispation et entreprendre la

⁸⁴⁴ Stéphane Riols, *Les idées politiques du Président Georges Pompidou*, Paris, PUF, 1977. Sur le gaullisme comme institutionnalisation d'une droite nationale démocratique dans la dynamique idéologique de l'après-guerre, on consultera Gaetano Quagliariello, *La religion gaulliste*, Paris, Perrin, 2007. Cette étude d'un chercheur italien a la grande vertu de dépendre l'histoire politique française de ses déterminations strictement hexagonales qui enferment la question de la droite dans les seuls termes idéologiques dans lesquels elle s'est posée au sortir de la seconde guerre mondiale.

⁸⁴⁵ Alain Touraine, *L'après socialisme*, Paris, Grasset, 1980, p.246

⁸⁴⁶ Sur la question, on consultera deux livres remarquables, celui d'Éric Branca, *Le roman de la droite*, Paris, JC Lattès, 1999 et celui d'Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite française*, Paris, Grasset, 1998.

⁸⁴⁷ Georges Pompidou, *Le nœud gordien*, Plon, 1974. Valéry Giscard d'Estaing, *Démocratie française*, Paris, Fayard, 1976.

déconstruction des hiérarchies qui assuraient sa mise en forme culturelle. La droite devait cesser de contenir ce qui paraissait de plus en plus comme une évolution historique inéluctable et plutôt se définir comme le parti du progrès, en civilisant le progressisme à partir des prescriptions morales et idéologiques du libéralisme. Comme l'a noté Jean Bothorel dans *Le Pharaon*, sa chronique du septennat giscardien, c'est la droite libérale qui a entrepris de transcrire dans le droit et les institutions les revendications culturelles issues de Mai 68⁸⁴⁸. Max Gallo n'avait pas tort de dire que le mandat de Valéry Giscard d'Estaing avait préparé celui de François Mitterrand dans la mesure où les mesures les plus exemplaires de cette modernisation accélérée se concrétiseront surtout dans une désacralisation délibérée des institutions de la Ve République⁸⁴⁹. Autrement dit, la «dérive social-démocrate» de la droite française, pour reprendre la formule de Yves-Marie Laulan marquée par un mouvement idéologique serait reconnaissable dans son empressement à reconnaître sa légitimité démocratique dans les critères que la gauche progressiste proposait pour la neutraliser⁸⁵⁰. Laulan n'hésite pas d'ailleurs à faire du mandat de VGE de 1974 à 1981 un moment de préparation de la société française au socialisme vers lequel elle basculera en 1981, la droite française ayant apparemment renoncé à faire autre chose qu'une application modérée des principes de la gauche idéologique dans sa propre pratique gouvernementale. On remarquera une même tendance en Allemagne, lorsque la droite d'inspiration démocrate-chrétienne sera portée aux affaires sous la direction de Helmut Kohl autour d'un programme conservateur qu'elle atténuera encore une fois au nom de sa conversion à la modernité⁸⁵¹ (sans oublier toutefois la réunification nationale).

Paul Gottfried l'a souligné dans son ouvrage consacré aux transformations du conservatisme américain, en intériorisant l'interprétation historique qui fait des années

⁸⁴⁸ Jean Bothorel, *Le pharaon*, Paris, Grasset, 1983

⁸⁴⁹ Max Gallo, *Valeurs actuelles*, 2 août 1997

⁸⁵⁰ Yves-Marie Laulan, *Jacques Chirac et le déclin français*, Paris, François-Xavier-de-Guibert, Paris, 2001, p.207-232.

⁸⁵¹ Jean-Paul Picaper, *Helmut Kohl*, Paris, Fayard, 1996

1960 un tournant positif dans l'histoire de la démocratie, le conservatisme occidental a cessé de se définir par la défense de l'expérience historique occidentale dans ses nombreuses formes nationales pour se reconstruire dans un universalisme centré sur la modernisation de nos sociétés et au rythme où la question s'imposera, à leur adaptation à la mondialisation⁸⁵². Au moment d'écrire son essai, Touraine notait lui aussi avec beaucoup de perspicacité que la droite classique passait d'une synthèse national-conservatrice à une synthèse libérale-moderniste, en faisant d'ailleurs de l'abandon de la référence à la nation le critère à partir duquel évaluer positivement cette avancée idéologique⁸⁵³. Une droite moderne, participant malgré elle à la dynamique de transformation sociale enclenchée avec les sixties, devait d'abord désacraliser la nation et la convertir au vivre-ensemble à traduire dans les termes d'un égalitarisme identitaire remanié par les mouvements sociaux, une posture amplifiée par l'enthousiasme européen du leadership conservateur qui venait surtout des rangs de la démocratie chrétienne, qui s'était historiquement moins défini par son refus du communisme qui l'avait déporté à droite un peu par défaut. Sans le savoir, Alain Touraine notait ainsi parmi les premiers la condition fondamentale qui allait permettre l'émergence, en France comme ailleurs, d'un populisme conservateur appelé à transformer la dynamique électorale et idéologique des sociétés européennes pendant deux décennies. La droite française consentait à son évident idéologique et doctrinal et renonçait ainsi à articuler une vision du monde qui lui soit propre et qui ne soit pas qu'un décalque pragmatique ou comptable de la philosophie progressiste. Sur les questions sociales, comme l'avortement, la peine de mort ou le statut des prisons ou sur les questions nationales, comme l'Europe, l'immigration ou l'entretien des symboles associés à la mise en scène de la conscience nationale, la droite, pour le dire ainsi, passait à gauche, un

⁸⁵² Paul Gottfried, *Conservatism in America. Making Sense of the American Right*, New York, Palgrave-McMillan, 2007.

⁸⁵³ Alain Touraine, *L'après socialisme*, Paris, Grasset, 1980, p.245-246.

mouvement qui s'amplifiera au fil des ans et qui se radicalisera au milieu des années 1980⁸⁵⁴. Alain de Benoist l'avait correctement noté :

De nouvelle société en libéralisme avancé en passant par le travaillisme à la française, la dérive social-démocrate de l'ex-majorité n'a fait que s'accroître. La conception dominante était celle du vaccin ; un peu de socialisme éviterait beaucoup de socialisme. Mais en politique, il n'y a pas de vaccin⁸⁵⁵.

La métamorphose de la droite viendra avec celle du pouvoir qui se désubstantialisera à travers un renoncement à l'autorité dont il était traditionnellement investie, comme le soulignera d'ailleurs John Laughland en parlant d'une dépolitisation de l'État qui se désinvestira de ses fonctions régaliennes dans la mise en forme de la société⁸⁵⁶ – ce pourquoi Michel Schneider par exemple parlera de Big mother en décrivant un État complètement ravalé par un progressisme thérapeutique⁸⁵⁷. On a généralement assimilé cette désubstantialisation de la droite classique et la désacralisation du monde dont elle était comptable à la nécessaire modernisation d'un discours politique trouvant dans le centrisme libéral son principe d'adaptation à une civilisation en mutation. Il y a indiscutablement de cela dans la transformation de la droite française mais on donnera beaucoup plus

⁸⁵⁴ Sur la question du virage centriste et libertaire de la droite française, on consultera Paul François Paoli, *Comment peut-on être de droite ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p.123. Sur le rôle très particulier de Jacques Chirac dans la désubstantialisation de la droite française, on consultera Éric Zemmour, *L'homme qui ne s'aimait pas*, Paris, Balland, 2002. Alain Juppé a aussi noté que les convictions les plus profondes de Jacques Chirac relevaient de l'europhobie, de l'antiracisme et du refus de toute entente avec «l'extrême-droite», ce qui suffirait, en un certain sens, pour en faire un homme de gauche, ce qu'ils furent plusieurs à affirmer, d'ailleurs. Alain Juppé, *Je ne mangerai plus de cerises en hiver*, Paris, Plon, 2009.

⁸⁵⁵ Alain de Benoist, *Vue de droite*, Paris, Le Labyrinthe, 2001. L'ancien ministre Michel Poniatowski, au fil de plusieurs ouvrages, a aussi mené une sévère critique de la désubstantialisation de la droite officielle en l'invitant à critiquer non seulement la philosophie économique du socialisme, mais aussi sa philosophie de la culture et sa philosophie morale, le socialisme thérapeutique s'accompagnant nécessairement d'un individualisme libertaire. Poniatowski faisait aussi le procès indirectement d'une droite cassée en deux ayant intériorisé la mystique antifasciste la paralysant politiquement et la contraignant à se mouvoir toujours plus loin à gauche pour découvrir le centre de gravité idéologique de la société qui serait nécessairement son point d'équilibre démocratique. Michel Poniatowski, *Le socialisme à la française*, Paris, Albin Michel, 1985 ; Michel Poniatowski, *La catastrophe socialiste*, Monaco, Éditions du Rocher, 1991.

⁸⁵⁶ John Laughland, *The Death of Politics*, London, Michael Joseph, 1994.

⁸⁵⁷ Michel Schneider, *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Paris, Odile Jacob, 2002.

d'importance aux conséquences de sa satellisation par une gauche idéologique contrôlant un dispositif institutionnel et médiatique de plus en plus vaste lui permettant de définir les termes du pensable et de l'impensable dans le domaine public et lui permettant ainsi de reprogrammer de l'extérieur le logiciel idéologique de la droite classique⁸⁵⁸. La gauche radicale développera ainsi, au tournant des années 1970, une stratégie de guerre idéologique centrée sur l'hypercritique de la civilisation occidentale et des formes sociales et culturelles assurant son institutionnalisation qui réservera à la droite la seule case du libéralisme gestionnaire, qu'elle ne sera plus autorisée à quitter sans risquer le déclenchement contre elle d'une rhétorique antifasciste paradoxalement hégémonique depuis les années d'après guerre⁸⁵⁹. Éric Zemmour parlera néanmoins très justement du « sacrifice volontaire de cette droite sur l'autel de la modernité » en ajoutant « que la droite française a, depuis trente ans, beaucoup cédé à l'esprit de Mai. Elle a fait de sa compréhension du mouvement, de son intériorisation intellectuelle, la preuve de son intelligence suprême, sa marque de fabrique, l'éclat de sa « modernité »⁸⁶⁰. Dès la fin des années 1980, la dynamique du renouvellement des élites allait dans le sens d'une osmose de plus en plus grande de la classe dirigeante où la droite classique n'en finissait plus de se définir dans les catégories du social-libéralisme qu'elle associait à une modernité dont elle fit sa quête. On trouvera donc un consensus de plus en plus affirmé au sommet de la société. Autrement dit, la droite consentait à se faire la gestionnaire pragmatique d'idéaux qui n'étaient pas les siens – à tout le moins, qui n'étaient pas ceux de son électorat populaire. Ce mouvement vers la gauche, déjà noté il y a un siècle par Thibaudet dans *Les idées politiques de la France*, n'est aucunement exclusif à cette dernière et s'est accéléré au cours des dernières décennies, au fil du développement d'un dispositif institutionnel, médiatique et technocratique, qui permettait de resserrer toujours plus l'emprise de la

⁸⁵⁸ Marc Crapez, «Extrême-droitisation ? Ah bon» ?, Causeur.fr, 29 mai 2012

⁸⁵⁹ Pierre-André Taguieff a ainsi affirmé que la droite ne savait plus résister au bougisme, ce qui veut dire qu'elle pratiquerait désormais la même philosophie de l'histoire progressiste que la gauche. Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme*, Paris, Mille et une nuits, 2002.

⁸⁶⁰ Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998, p.48.

gauche idéologique sur l'espace public. Les idéaux pluralistes sont très peu diffusés hors des milieux socialement privilégiés. Pour cela, la démocratie contemporaine doit accueillir le moins possible de débats sur les questions qui animent les passions populaires et politiques⁸⁶¹. C'est ce que le chroniqueur néoconservateur David Brooks a nommé une politique du dépassement.

C'est un fait qu'à l'époque Bobo, les bagarres à l'intérieur des partis sont beaucoup plus vives et nombreuses que celles qui ont lieu entre les partis. [...] Au sein du Parti républicain, les modérés et les conservateurs modernes se bagarrent avec les conservateurs qui veulent repartir en guerre contre les méfaits des années 60. Dans le camp démocrate, les Nouveaux Démocrates se bagarrent avec ceux qui n'ont pas su mettre un terme à leur rejet des réformes de l'ère Thatcher-Reagan⁸⁶².

À la canadienne, John Ibbitson observe

*[...] the preference of Canadian urban neo-conservatives to hang with, and vote with, urban liberals rather than with rural conservatives. [...] Or to put in another way, on Toronto's College Street West on a Saturday night, some may be of the left, and some may be of the right, but all are metrosexuals*⁸⁶³.

Marcel Gauchet résumera le tout très bien : «*les élites se retrouvent toutes sur le même plan ou dans le même sac. Il n'y a plus deux camps, il y a le milieu des gouvernants et les autres*»⁸⁶⁴. On pourrait aussi dire que le renouvellement des élites dans les paramètres de la démocratie thérapeutique telle qu'elle s'institutionnalisait consacrait le racornissement d'un espace public désormais contenu dans une perspective gestionnaire où les transformations

⁸⁶¹ Ce que reconnaissait cyniquement le député français Bernard Bosson, un peu avant le référendum sur Maastricht en soutenant qu'il «*faut qu'il y ait des pro et des anti-européens dans chaque camp. Si on mettait les intelligents ensemble, un jour, avec l'alternance, les cons viendraient au pouvoir. Et ce serait catastrophique pour l'Europe*». Cité dans Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998, p.260

⁸⁶² David Brooks, *Les bobos. "Les bourgeois bohèmes"*, Paris, Florent Massot, 2000, p.289.

⁸⁶³ John Ibbitson, *The Polite Revolution. Perfecting the Canadian Dream*, Toronto, M&S, 2005, p.37.

⁸⁶⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.219.

idéologiques des dernières décennies seront moins contestées en elles-mêmes qu'appliquées différemment. Il faut moins parler néanmoins d'une désidéologisation de la politique que d'une domination si intégrale de l'idéologie dominante qu'elle déporte dans le domaine de l'impensable ou de l'irrationnel les thèses qui feraient son procès. Sur les questions fondamentales, on assistera à la mise en forme d'un consensus de plus en plus ferme de l'espace politique s'articulant à la théorie de la fin des idéologies dont parlait Daniel Bell en annonçant une société décentrant vers ses marges les passions politiques qui n'auraient plus leur place devant la technicisation croissante des problèmes collectifs, qui relèveraient désormais moins de l'art du gouvernement que de l'idéologie gestionnaire⁸⁶⁵.

Il y avait néanmoins un problème à cette reconstruction de la droite politique contre la synthèse national-conservatrice qui la définissait traditionnellement, à ce glissement vers la gauche du point de gravité de l'espace politique des sociétés occidentales, à cette neutralisation d'un national-conservatisme désormais privé d'expression politique – pour reprendre la formule de Zemmour, au remplacement des «libéraux-nationaux-autoritaires» par les «centristes-européens-humanitaristes»⁸⁶⁶. Quand l'espace politique d'une société se réfracte et correspond de moins en moins aux préoccupations de grands pans de la population, du corps électoral, autrement dit, quand l'espace politique ne reflète plus au moins grossièrement les tendances sociologiques susceptibles de se constituer en courants politiques, il y a toutes les chances pour que des entrepreneurs politiques dotés d'un certain flair décident d'occuper ce terrain déserté, d'autant plus s'il recoupe un espace de préoccupations sociales vives que le système idéologique officiel se refuse de politiser - on ne sous-estimera pas l'importance de l'art du langage politique et polémique chez ces entrepreneurs politiques qui ont saisi, souvent intuitivement, la dénaturation du politique entraînée par sa technicisation. C'est justement dans cet espace politique négligé que

⁸⁶⁵ On sait d'ailleurs que Giscard prétendait articuler sa politique à une sociologie du grand corps central de la société qui se dépolitiserait par le génie pacificateur de la croissance.

⁸⁶⁶ Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998, p.178.

commencera à s'installer puis se déploiera dans un premier moment la droite populiste en récupérant à la fois des thèmes et des préoccupations qui étaient traditionnellement celles de l'électorat populaire de droite, animé par un indéniable conservatisme culturel et social – la question des thèmes est centrale parce que certains sujets, apparemment contradictoires avec le radicalisme transformé en idéologie gestionnaire ne seront plus abordés politiquement par les partis respectables. On le sait, Mai 68 a trouvé un esquif inattendu dans l'adhésion spontanée des classes populaires aux formes institutionnelles et culturelles de la société bourgeoise et dès la fin des années 1960, il était possible de remarquer leur passage à droite, comme en aura témoigné entre autres les succès politiques de Richard Nixon aux États-Unis et le ralliement des milieux populaires au conservatisme gaullien à la fin de Mai 68⁸⁶⁷. Comme l'a souligné à de nombreuses reprises Christopher Lasch, les couches populaires demeuraient ainsi fidèles à l'univers de sens pré-1968 ainsi qu'aux institutions qui l'incarnaient alors que les classes supérieures et les élites politiques, même lorsqu'elles se situaient à droite, firent plutôt le pari de disqualifier cette réaction populaire en la traduisant progressivement dans le langage et les concepts de l'antifascisme. Christopher Lasch parlait d'ailleurs de la révolte des élites contre la démocratie et de leur

⁸⁶⁷ Dans un ouvrage fondateur, Kevin Phillips avait noté que les passions populaires générées par les sixties créaient les conditions d'une majorité électorale durable pour le Parti républicain. Il lui aurait fallu noter toutefois que le déplacement du pouvoir des institutions traditionnelles de la démocratie libérale vers les instances administratives et juridiques de l'État managérial neutralisait au même moment l'avantage au conservatisme. La souveraineté populaire était confisquée et remise aux technocraties en pleine croissance, on peut dire que le conservatisme se constituait au mieux comme force protestataire mais qu'il ne parvenait en rien à contenir la révolution culturelle et idéologique enclenchée par les sixties. Kevin Phillips, *The Emerging Republican Majority*, New Rochelle, Arlington House, 1969. Jules Witcover a bien montré comment la stratégie de polarisation de l'électorat populaire contre la gauche idéologique autour d'un conservatisme de plus en plus explicite s'était imposée au Parti républicain dès la fin des années 1960, et très certainement, à l'aube des années 1970. Il s'agissait de politiser le sens commun en l'investissant dans l'espace public dans la mesure où la gauche idéologique, et cela, surtout à partir de 1972 aux États-Unis, s'était emparé du Parti démocrate et lui avait déclaré la guerre. Jules Witcover, *Very Strange Bedfellows*, New York, Public Affairs, p.73-84. Stephen Macedo notait dans un même sens que le mouvement conservateur américain était le principal mouvement populaire sorti des radical sixties. On pourrait noter de même manière que les mouvements populistes européens furent eux-aussi les principaux mouvements populaires à prendre forme dans la dynamique des radical sixties, dans ce cas, surtout à partir des années 1980. Sur le virage à droite des classes populaires, on lira Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998.

refus de plus en plus explicite d'intégrer les préoccupations des classes populaires dans l'espace public⁸⁶⁸ alors que Philippe Manière s'en prendra à « l'extraordinaire obstination des élites à ne pas nommer les choses »⁸⁶⁹. L'aile droite du spectre politique se dégageait d'autant plus que les valeurs encore hier prises en charge par l'ensemble des institutions sociales en étaient soudainement expulsées, ces dernières se laissant aspirer par une dynamique d'inversion qui les retournèrent contre les classes populaires⁸⁷⁰. C'était aussi l'avis d'Éric Zemmour dans son livre consacré à l'histoire de la droite française. « *Le Front national, il y a quinze ans, s'est jeté avec voracité sur les mots jetés dans le ruisseau de la honte et du ridicule par Mai 68, nation, ordre, droite, famille, travail, patrie* »⁸⁷¹. Patrick Buisson le notait tout aussi justement, au terme d'une vaste enquête de sociologie électorale fondée sur une accumulation étonnante de statistiques, en remarquant que les gros bataillons électoraux du Front national lui venaient de la droite du RPR, soit son électorat le plus populaire, qui n'avait jamais consenti à la désacralisation de la forme nationale et des institutions sociales traditionnelles⁸⁷².

Cette dynamique idéologique poussant les démocraties européennes vers la gauche radicale telle qu'elle parviendra à s'institutionnaliser dans l'après-68 entraînera progressivement une déportation de positions autrefois associées à la droite classique vers l'extrême-droite, un mouvement apparemment définitif n'autorisant plus la première à aller rechercher ce qu'elle aura pu sacrifier un temps à la deuxième. Lorsque la droite officielle cherchera à récupérer l'espace qu'elle avait un temps abandonné à la droite radicale pour aller flirter au centre avec les thèmes privilégiés de la technocratie progressiste, on l'accusera d'ailleurs de pratiquer la lepénisation des esprits, comme si son mouvement

⁸⁶⁸ Christopher Lasch, *La révolte des élites*, Paris, Climats, 2004.

⁸⁶⁹ Philippe Manière, *La vengeance du peuple. Les élites, Le Pen et les Français*, Paris, Plon, p.96.

⁸⁷⁰ Christopher Lasch, *La révolte des élites*, Paris, Climats, 2004.

⁸⁷¹ Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998.

⁸⁷² Éric Mandonnet, Romain Rosso et Ludovic Vigogne, « Patrick Buisson, le conseiller en transgression de Sarkozy », *L'Express*, 25 septembre 2008.

idéologique ou sa stratégie politique ne pouvait que la déporter vers la gauche, ce que suggérera d'ailleurs Michel Wievorka dès 1991 en accusant les intellectuels travaillant la question de l'identité nationale de s'approprier un thème réservé à l'extrême-droite, alors que ce thème était autrefois incorporé à la définition même du pays et que l'extrême-droite n'en a fait une spécialité qu'au moment où il s'est désincorporé de l'appareil symbolique de l'ensemble de la société⁸⁷³. On assistera ainsi à la reconstruction des critères permettant de reconnaître l'extrême-droite, cette notion devenant de plus en plus expansive. Comme l'a noté Éric Branca, il suffit de relire le programme du RPR de la fin des années 1970, par exemple sur la question de l'Europe avec l'appel de Cochin, pour retrouver un programme qui sera celui de la droite populiste à peine une décennie plus tard⁸⁷⁴. De la même manière, sur le plan de l'immigration ou de la fiscalité, le programme de la droite classique de 1986, au moment de la première cohabitation, une décennie plus tard, sera assimilé par la politologie progressiste à celui de la droite populiste. En un certain sens, le centre d'avant-hier devient la droite d'hier et la droite populiste d'aujourd'hui. À tout le moins, il y a glissement. Pour décrire ce glissement vers la gauche du point de gravité idéologique de nos sociétés, il convient peut-être moins de parler de l'évolution idéologique d'une société de plus en plus imprégnée par la sensibilité progressiste que d'un recouvrement de l'espace public par un dispositif inhibiteur censurant de plus en plus l'expression du conservatisme populaire et la ressaisie de ses préoccupations par les formations politiques instituées.⁸⁷⁵

⁸⁷³ Michel Wievorka, «Penser le malaise», *Le Débat*, mai-août 1993, no75, p.126-131.

⁸⁷⁴ Éric Branca, *Le roman de la droite*. Paris, J.C. Lattès, 19998, p.180

⁸⁷⁵ Il faut noter, d'ailleurs, que dans les pays où la droite officielle aura conservé dans sa définition les éléments de sa précédente synthèse conservatrice, que l'on pense aux États-Unis ou à la Grande-Bretagne, la « droite radicale » ne sera pas parvenue à percer électoralement. John O'Sullivan, *The President, the Pope and the Prime Minister*, Washington, Regnery Publishing, 2006. On précisera néanmoins, à la suite de Paul Gottfried que même le conservatisme américain puis le conservatisme anglais se sont progressivement neutralisés en transformant leur dynamique institutionnelle propre pour en marginaliser les éléments les plus conservateurs, ou les moins modernistes. Paul Gottfried, *Conservatism in America. Making Sense of the American Right*, New York, Palgrave MacMilan, 2007.

La question nationale, entendue ici comme la question de la communauté politique en elle-même, devient ainsi le lieu fondateur du politique. Alain Gérard-Slama écrit ainsi que la question du souverainisme est la véritable marque distinctive entre la gauche et la droite, à tout moins, le critère à partir duquel cette polarisation politique pourrait regagner un certain sens⁸⁷⁶. Ainsi pourrait-on parler de la première phase de cette émergence de la droite populiste, que l'on assimilera à la transformation de l'espace partisan après Mai-68. Au rythme où le gauchisme prendra forme politiquement et s'institutionnalisera avec l'arrivée aux affaires de la génération 68, c'est le multiculturalisme qui s'imposera comme une nouvelle religion politique. Il suffit de penser encore à l'exemple français pour se rappeler que le premier mandat de Mitterrand s'est placé sous le signe de l'antiracisme et le second, de l'Europe. Mais ce n'est véritablement qu'avec les années 1990 que le populisme européen quittera son terreau d'origine, celui des pays où une extrême-droite historique pouvait occuper l'espace vacant laissé par une droite classique neutralisée, pour surgir dans d'autres pays autour de la problématique désormais partout reconnu du multiculturalisme d'État et de l'islamisation des sociétés européennes. La nouvelle question nationale européenne prenait forme et clivait en profondeur les sociétés occidentales entre leurs élites et les classes moyennes et populaires, comme on l'a constaté définitivement avec le référendum sur le traité constitutionnel en 2005, quand une majorité de Français, puis une majorité de Néerlandais, votèrent l'une après l'autre contre les consignes de la technocratie européiste et réaffirmèrent leur défense de la souveraineté nationale comme principe structurant de la communauté politique. Ainsi, au référendum de 2005 sur la constitution européenne, on retrouvera tous les grands partis officiels, ceux de droite compris, dans le camp européiste, la défense de la souveraineté nationale étant laissée aux «souverainistes» et à la « droite populiste». Une question nationale qui s'est déclinée autour de deux grands enjeux, celui de l'identité et celui de la souveraineté, le premier référant aux controverses entourant le multiculturalisme et l'immigration, le second à celles entourant le fédéralisme

⁸⁷⁶ Alain-Gérard Slama, «Les deux droites», *Le Débat*, 2003/3, n°110, p.220.

européen et l'appel sans cesse lancé à dépasser la nation. On le sait, les mouvements populistes ne surgissent véritablement en Europe qu'avec les années 1990, à mesure où le multiculturalisme s'étatise et se radicalise. Désormais, c'est la critique décomplexée du multiculturalisme qui assure la meilleure expansion des formations assimilées au populisme européen, comme on a pu le voir ces dernières années aux Pays-Bas ou au Danemark⁸⁷⁷ ou comme l'a constaté encore plus vivement lors des élections européennes de 2009. Ce redéploiement de l'espace public autour d'un cadre idéologique sacralisant les évolutions associées aux radical sixties au nom d'une nouvelle religion des droits humains prendra forme particulièrement avec les débats entourant le multiculturalisme et les différentes questions qu'il soulève dans la démocratie occidentale, d'autant plus que ce multiculturalisme se doublera d'un antiracisme porteur d'un appareil notionnel et conceptuel militant criminalisant toute remise en question de son avènement. Alain Touraine, on l'a dit, faisait de la dénationalisation de la droite le critère de sa modernisation. Bruce Bawer a d'ailleurs noté que les nouveaux mouvements associés à la droite populiste se constituaient justement autour de la question de la communauté politique sans aucunement témoigner de sympathie pour les vieilles formations associées à l'extrême-droite traditionnelle, cet amalgame étant surtout pratiqué par les courroies de transmission du système idéologique officiel qui assimilent nécessairement la centration sur la question nationale à une forme de néofascisme⁸⁷⁸. Or, encore une fois, on peut noter la neutralisation de la droite officielle qui disqualifiera progressivement les préoccupations liées à l'identité nationale en n'assumant plus une définition historique de la communauté nationale. Certes, la droite officielle ne prendra pas nécessairement la responsabilité de cette dénationalisation des identités collectives – il faudrait ici distinguer entre la droite conservatrice ou nationaliste, à la manière du gaullisme ou du conservatisme britannique, et

⁸⁷⁷ Henryk M. Broder, « Europeans Voters Knows What they Don't Want », Der Spiegel, 9 juin 2009. Texte disponible à l'adresse suivante : <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,629433,00.html>

⁸⁷⁸ Bruce Bawer, « Heirs to Fortuyn? », The City Journal, Spring 2009, http://www.city-journal.org/2009/19_2_pim-fortuyn.html

la démocratie chrétienne, qui n'était classée à droite que par anticommunisme mais qui n'adhérait aucunement à la défense de la souveraineté nationale, et la droite libérale, qui partage souvent les finalités du progressisme, mais croit les atteindre en misant non pas sur l'État mais le marché. Mais chose certaine, elle n'y résistera pas et se ralliera systématiquement aux nouvelles définitions de l'identité collective formulée par la gauche post-68, au point où Nathan Glazer, pourtant associé au courant néoconservateur américain, consentira au multiculturalisme avec un certain fatalisme, en affirmant qu'il n'était plus possible de le contenir ou de le refouler, et qu'il fallait au mieux le civiliser pour lui faire prendre la forme de la démocratie libérale⁸⁷⁹. L'histoire de la droite comme de la gauche sont indissociables d'une histoire plus large des mutations de la légitimité démocratique dans le contexte des médias de masse.

D'ailleurs, Pippa Norris qui fait du protectionnisme culturel le créneau spécifique à la droite radicale, reconnaît paradoxalement que c'est autour de la définition de la communauté politique que se reconfigure le débat politique contemporain et que la sacralisation du multiculturalisme entraîne sa transformation en religion politique, un concept hérité de la sociologie aronienne et devenu indispensable pour penser la relation d'ami-ennemi dans une société idéologisée. Si la droite populiste s'est constituée autour des questions liées à l'identité et à la souveraineté nationales, c'est bien évidemment parce que ce sont ces deux réalités qui ont été compromises à la fois par le multiculturalisme antidiscriminatoire et l'europhisme supranational. Que le développement d'un conservatisme d'abord attaché à la restauration de ces deux dimensions de la communauté politique soit assimilé à l'extrême-droite témoigne bien du fait que la légitimité démocratique a connu une véritable inversion significative et que la criminalisation de la

⁸⁷⁹ Nathan Glazer, *We are all Multiculturalists now*, Cambridge, Cambridge Harvard University Press, 1998. En France, la droite débatta d'abord du multiculturalisme à travers la question de l'immigration. Pour revoir les textes de ce débat, on consultera Bernard Stasi, *L'immigration : une chance pour la France*, Paris, Robert Laffont, 1984; Alain Griotteray, *Les immigrés, le choc*, Paris, Plon, 1984.

démocratie libérale telle qu'elle prenait forme dans l'État-nation est un fait accompli dans les groupes sociaux qui se sont constitués dans les institutions valorisées par la grande transformation du dernier demi-siècle. Il faut d'ailleurs comprendre que la critique systématique des élites qu'on transforme en caractéristique de la droite radicale est parfaitement intelligible dans la mesure où ces élites ont effectivement porté un projet de transformation sociale qui s'est pensé contre les classes populaires et les formes historiques dans lesquelles elles s'inscrivaient politiquement⁸⁸⁰. De la même manière, Hans-Georg Betz a reconnu que la nouvelle droite populiste s'est surtout constituée sur le double créneau de la défense de la souveraineté et de l'identité nationales, ce dont on ne se surprendra pas dans la mesure où le sentiment de dépossesion démocratique se développant naturellement avec la croissance d'un État thérapeutique s'est accompagné d'un rapport de plus en plus critique envers l'immigration de peuplement subie par les sociétés européennes.

Tous ces partis et mouvements [les nouveaux mouvements populistes] partagent une stratégie centrée sur la mobilisation des sentiments anti-establishment et une idéologie dont l'axe principal est la défense de la souveraineté nationale et de l'identité culturelle⁸⁸¹.

Cette défense de l'État-nation s'inscrirait dans une critique plus vaste de la désoccidentalisation des sociétés d'ascendance européenne, comme le souligne encore une fois Betz qui reconnaît que «la défense des valeurs et de la culture occidentales est la pierre angulaire du nouveau type de politique identitaire avancé par presque tous les partis de la droite radicale contemporaine»⁸⁸². Betz reconnaissait d'ailleurs que les nouveaux mouvements populistes s'alimentaient d'un ressentiment populaire contradictoire avec la démocratie libérale, sans pour autant se demander si ce ressentiment était fondé et en quoi

⁸⁸⁰ Pippa Norris, *Radical Right*, New York, Cambridge University Press, 2005.

⁸⁸¹ Hans-Georg Betz, *La droite populiste en Europe*, Paris, Autrement, 2004, p.14.

⁸⁸² Hans-Georg Betz, *La droite populiste en Europe*, Paris, Autrement, 2004, p.14.

la défense de l'État-nation était contradictoire avec la démocratie libérale⁸⁸³. Or, à moins de naturaliser la désubstantialisation de l'État-nation et de disqualifier par principe tout attachement à cette forme historique pourtant fondatrice de la démocratie occidentale, on peut comprendre que son démantèlement ait entraîné une réaction politique en appelant à sa préservation, et on ne voit pas pourquoi la défense de la souveraineté et de l'identité nationales devrait être rabattues dans le registre des pathologies politiques assimilables de près ou de loin à la «tradition» de l'intolérance européenne.

6.4. La pathologisation du conservatisme

Quoi de commun entre un libéral disciple d'Hayek, un monarchiste, un conservateur anticlérical, un intégriste catho, un fasciste. Rien. C'est le regard de la gauche qui les jette dans le même sac. Elle discrimine des droitiers respectables et d'autres qui ne le seraient pas. C'est la gauche qui définit les droites, et les somme de se positionner sur son échelle des valeurs. Échelle mobile car enfin le nationalisme, le libéralisme et le colonialisme ont surgi à gauche avant de virer à droite ; et l'écologie fut pétainiste avant de recycler dans le bio une fraction des gauchistes.

Denis Tillinac

On voit donc la situation. D'abord en neutralisant le conservatisme puis en criminalisant la critique inévitable de la société multiculturelle, on peut dire du système idéologique dominant qu'il renforce le dispositif inhibiteur qui lui permet de censurer la critique des radical sixties et de leur institutionnalisation. Il faut voir aussi que la droite populiste émerge d'autant plus facilement que le système idéologique dominant exerce une forme de censure sur les convulsions qui traversent les sociétés soumises au multiculturalisme d'État⁸⁸⁴. Mais le populisme contemporain s'alimente surtout de la

⁸⁸³ Hans-Georg Betz, *La droite populiste en Europe*, Paris, Autrement, 2004, p.52.

⁸⁸⁴ Pipa Norris a noté que c'est en transformant l'offre politique en marquant nettement leur différenciation idéologique que les partis associés à la droite populiste sont parvenus à s'insérer dans le système partisan, surtout, en misant sur une dynamique de polarisation fondée sur l'introduction de nouveaux thèmes associés à

négligence systématique des problèmes associés à la transformation radicale de nos sociétés depuis un demi-siècle. Il ne faut pas croire que la transformation du langage politique n'y soit pour rien et la déréalisation d'une société fonctionnant à la novlangue managériale y est pour beaucoup dans le sentiment d'aliénation identitaire et démocratique des classes populaires. Le discours progressiste, souvent relayé médiatiquement, en croyant occulter les problèmes générés par la société multiculturelle, peut paradoxalement les radicaliser dans la mesure où il favorise leur réinvestissement par un sentiment d'aliénation de plus en plus virulent qui ne trouve à s'exprimer que dans des formations politiques qui actualisent la vieille fonction tribunitienne de la cité romaine. Mais il y a peut-être là pourtant un dérèglement plus profond du système politique occidental qui ne parvient plus à institutionnaliser le conflit politique au sein de l'espace politique officiel et qui le déporte plutôt loin vers des marges de plus en plus élargies, par ailleurs. Si le conflit dans une communauté politique n'est pas institué entre deux factions dans l'élite, il prendra nécessairement forme, si l'on peut dire, entre les élites et le peuple, ce qui n'est pas loin de nous ramener aux anciennes leçons politiques d'Aristote. D'une certaine manière, le consensualisme apparent du système politique dominant qui technicise à outrance les controverses politiques pour désinvestir de toute charge idéologique les contenus politiques suppose une traduction du malaise contemporain généré par le multiculturalisme d'État dans les termes de l'intolérance, ce qui justifie bien évidemment l'ouverture d'un grand chantier d'ingénierie sociale pour reconstruire l'identité des groupes en dissidence à partir des préceptes du pluralisme identitaire.

Tout cela nous ramène à la question de la fonction du populisme dans les démocraties occidentales contemporaines ainsi qu'à la sociologie qui a prétendu en fournir une théorisation. On ne comprendra pas l'émergence du populisme européen si on demeure

la définition même de la communauté politique. Pippa Norris, *Radical Right*, New York, Cambridge University Press, 2005.

prisonnier d'une histoire conceptuelle qui n'en finit plus de suivre les naissances et renaissances de « l'extrême-droite » depuis la dernière guerre mondiale. D'ailleurs, les spécialistes du populisme le reconnaissent souvent à demi-mot lorsqu'ils parlent d'une *nouvelle* droite radicale, ou d'une droite populiste qui, comme ils l'écrivent clairement, n'hérite pas du fascisme ou des idéologies de la deuxième guerre mondiale. Le véritable point de départ pour comprendre le développement de la droite populiste n'est donc pas la deuxième guerre mondiale dont il faudrait rejouer éternellement les batailles mais bien Mai 68, ou si on préfère, les radical sixties, qui ont transformé en profondeur les sociétés occidentales sans pour autant tolérer la critique du mouvement qu'elles ont enclenché. À moins de croire, évidemment, que la deuxième guerre mondiale n'a été véritablement gagnée qu'en 1968 avec la détraditionnalisation des sociétés occidentales. S'il y a incontestablement dans certaines formations populistes, comme en France, en Flandre ou en Autriche, un personnel politique d'extrême-droite qui entretient une mythologie délirante à peine digne de considération par la science politique à moins de le faire avec le brio théorique d'un Pierre-André Taguieff, il ne faut aucunement confondre les obsessions idéologiques de ce personnel politique avec le discours qui lui aura permis de se constituer une base électorale significative⁸⁸⁵. Ce n'est pas grâce à ce capital idéologique sulfureux et

⁸⁸⁵ D'une certaine manière, la sociologie politique française se laissera abuser par l'histoire politique en inscrivant l'émergence du Front national dans la longue histoire de l'extrême-droite française, de Boulanger à l'OAS. Certes, le personnel politique du Front national ainsi que le parcours militant de la plupart des composantes de son noyau dur, appartenait à plusieurs courants politiques d'extrême-droite, fascisants ou non. Mais les circonstances politiques favoriseront la croissance non pas du FN héritier du fascisme français ou de l'Algérie française mais bien du FN assurant désormais l'expression par ailleurs dénaturée et agressive d'une partie du national-conservatisme, il y a une décennie constitutive de la droite française. Il faut dire que la confusion a probablement été favorisée par le fait que le leadership politique du FN, qui a associé sa percée électorale à sa propre sortie des marges politiques, a lui-même cru que le courant politique qui émergeait à travers le Front national héritait de la vieille tradition de l'extrême-droite française, ce que pouvait suggérer évidemment le parcours de son leader, dont les dérapages correspondaient en partie à une stratégie d'autostigmatisation politique. Pour un exemple de l'historiographie lepéniste cherchant à expliquer les succès du FN à partir de l'histoire de l'extrême-droite, on consultera Francis Bergeron, *De Le Pen à Le Pen*, Bouere, Dominique Martin Morin, 1986. Jean-Yves Camus a particulièrement bien noté, dans le cas français, la distance entre le corpus idéologique des cercles dirigeants du Front national et la culture politique de son électorat. Alors que les dirigeants du FN sont pour la plupart issus des milieux enracinés à l'extrême-droite ou dans le néofascisme, l'électorat de ce parti, sauf dans ses marges, ne répond pas à un tel appel idéologique et

anachronique qu'ils ont réussi leur développement mais justement en s'appropriant un langage et une sensibilité politique qui il y a non pas quelques décennies, mais bien quelques années, avaient sa place dans l'espace public et n'étaient ni disqualifiés, ni délégitimés. Ce n'est pas en occupant le créneau du néo-fascisme que ces formations ont prospéré mais en répondant à des préoccupations populaires censurées par le système idéologique dominant. On pourrait poser la question ainsi : en quoi la défense de l'identité ou de la souveraineté nationales devraient-ils être classées à l'extrême-droite ? Pourquoi une attitude droitière sur le plan de la loi et de l'ordre ou encore, une défense des valeurs traditionnelles, devraient-elles être assimilées au fascisme ? Dans les faits, la sociologie du populisme, lorsqu'elle l'assimile à une extrême-droite parvenue à se constituer malgré les horreurs de la seconde guerre mondiale, travaille en fait à la criminalisation du conservatisme en rabattant sur le fascisme toutes les positions contradictoires avec l'héritage soixante-huitard et par là, toute philosophie politique qui n'entend pas se rallier à la fois à la démocratie sociale et au multiculturalisme d'État. On parle ainsi souvent de *nouvelle extrême-droite* sans nécessairement justifier la référence à l'extrême-droite, sinon pour faire usage d'une catégorie conceptuelle servant moins à qualifier qu'à disqualifier la matière qu'elle prétend objectiver – en fait, le simple usage de ce terme tout en prenant la peine de distinguer la «nouvelle extrême-droite» des fascisme européens de l'entre-deux guerres confirme que son usage correspond moins à la description d'une idéologie connaissant ses mutations internes qu'à la nécessité pour la gauche post-soixante-huit de toujours diaboliser ceux qui critiquent explicitement ses finalités⁸⁸⁶. Un antifascisme refondé sur la critique du nationalisme à partir des années 1990 et qui aura contribué à refouler systématiquement tout désaveu du progressisme dans une extrême-droite

se reconnaît plutôt dans un conservatisme décomplexé sans lien avec les fascismes européens historiques ou dans un «national-populisme» de gauche qui cherche à ajouter au protectionnisme identitaire traditionnellement au cœur du programme du FN un protectionnisme social et économique. Jean-Yves Camus, *Le Front national*, Paris, Éditions Laurens, 1997, p.53, 254.

⁸⁸⁶ Peter Davies, «Introduction», dans Peter Davies et Paul Jackson, *The Far Right in Europe: an Encyclopedia*, Oxford, Greenwood World Publishing, 2008, p.24-25.

fantomatique dont on remaniait systématiquement la définition pour toujours l'élargir et lui associer des idées autrefois associées au conservatisme le plus convenable⁸⁸⁷. Dans la littérature scientifique sur le sujet, on assimile ainsi dans le champ du populisme à la fois la droite antifiscale scandinave, la droite national-conservatrice française du temps du RPR, le conservatisme social ou la droite religieuse américaine, et du libéralisme classique britannique⁸⁸⁸. Le mythe du populisme a une principale fonction : celle de toujours déplacer vers la gauche radicale le centre de gravité idéologique en déportant dans le domaine de l'impensable toute remise en question des développements idéologiques et institutionnels des quarante dernières années. Cette stratégie a jusqu'ici permis de constituer en religion politique la philosophie progressiste et l'idéologie post-68 qui l'a incarnée. Elle transforme des choix politiques qui sont ceux des sixties en grande étape du progrès humain, qu'il ne serait plus permis de questionner sans risquer une régression collective, un retour en arrière, comme le veut la formule consacrée. D'une certaine manière, l'institutionnalisation de la contre-culture s'est accompagnée de la diabolisation de ce qui faisait la norme des sociétés modernes et traditionnelles. Il faut alors se demander si les théories qui prétendent expliquer le phénomène populiste ne participent pas en fait au développement d'un système idéologique hégémonique qui trouve son expression la plus élaborée dans les sciences sociales qui prétendent assurer une expertise sur les causes profondes des phénomènes politiques⁸⁸⁹.

⁸⁸⁷ Mathieu Bock-Côté, « Derrière la laïcité, la nation : retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois », *Globe*, volumes 10/2 et 11/1 — 2007-2008. Paul Gottfried a consacré tout un ouvrage à la refondation de l'espace public américain sur l'exclusion de la droite historique. Paul Gottfried, *Conservatism in America. Making sense of the American Right*, New York, Palgrave MacMilan, 2007.

⁸⁸⁸ On consultera par exemple Peter Davies, « The Development of the Far Right » dans Peter Davies et Paul Jackson, *The Far Right in Europe : an Encyclopedia*, Oxford, Greenwood World Publishing, 2008, p.77-91.

⁸⁸⁹ C'est à tout le moins l'hypothèse retenue par Pierre-André Taguieff dans *Les contre-révolutionnaires*, Paris, Denoël, 2007.

On tombe alors pile sur la conclusion suivante qui nous sort des orthodoxies militantes et nous permet de penser la mutation du champ politique à l'abri des catégories idéologiques scientifiquement vernies. La droite populiste est en bonne partie une double création de la gauche idéologique et de la droite gouvernementale : la première l'a imaginée comme un repoussoir nécessaire à sa monopolisation de l'espace public, la deuxième l'a rendue possible en intériorisant les mythes qu'on fabriquait pour la casser en deux et la priver de son électorat populaire⁸⁹⁰. On l'a déjà mentionné : une condition nécessaire, et bien souvent suffisante, au déclasserement des partis tribuniciens serait que les partis associés à la droite classique ne dévalent plus d'une génération à l'autre la pente du progressisme et parviennent à ressaisir au moins partiellement l'héritage qu'ils ont sacrifié aux formations populistes dont la croissance ne s'accélère que dans la mesure où leur est concédé un électorat populaire qui formule, à tort ou à raison, une critique très sévère de la désoccidentalisation ressentie des sociétés d'ascendance européenne. C'est parce que les partis qui occupent la case officielle réservée au conservatisme ont troqué la fonction protectrice du politique pour une fonction d'adaptation à la définition que la gauche propose de la modernité qu'ils ont créé les conditions nécessaires au développement d'une droite populiste devenue un acteur structurant du débat public. Marc Crapez a ainsi dit que

[l]a droite libérale doit cesser de combattre le national-populisme avec les méthodes d'une gauche elle-même influencée par l'extrême-gauche. Elle doit le combattre en fonction de sa propre philosophie libérale, sans faire de concessions à une contre-propagande simpliste, sans intérioriser un anti-fascisme illibéral⁸⁹¹.

Crapez notait d'ailleurs que le ralliement de la droite libérale au consensus progressiste favorisait paradoxalement « l'extrême-droite » dans la mesure où elle la désignait comme seule alternative significative à la religion politique qu'il couve « *car comment [la droite libérale] pourrait-elle convaincre que son positionnement de droite*

⁸⁹⁰ Éric Zemmour, *Le livre noir de la droite française*, Paris, Grasset, 1998.

⁸⁹¹ Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Paris, Michalon, 1998, p.203.

libérale est la meilleure orientation électorale, dès lors que l'extrême-droite est à elle seule l'ennemi unique »⁸⁹². Marc Crapez pose une bonne question : si l'extrême-droite est le seul ennemi de la démocratie contemporaine, comme le soulignent tous ceux qui militent pour la tension d'un cordon sanitaire censé la contenir loin des affaires publiques et des fonctions gouvernementales, si le populisme est la seule dynamique pouvant réellement entraîner une certaine polarisation politique, il faut donc reconnaître d'une certaine manière sa propre prétention à être la seule alternative politique à un système idéologique dominant où les grandes formations politiques sont interchangeable dans leur adhésion au dogme progressiste⁸⁹³. Au-delà des outrances verbales qui ont souvent caractérisé les leaders associés à la « droite populiste » et certains de ses leaders les plus vocaux, jouant de la transgression pour canaliser sur eux les foudres médiatiques et transformer cette attention négative en appel au sentiment d'aliénation des classes populaires, la principale raison qui justifiera la mise au ban de la droite populiste sera sa remise en question significative et fondamentale des principes mêmes à partir desquels on a piloté la transformation radicale des sociétés occidentales depuis un demi-siècle⁸⁹⁴. La stratégie du cordon sanitaire, à la belge, ou du front républicain, à la française, consacre pratiquement un nouveau clivage politique dans nos sociétés. En plus du clivage entre groupes d'administrateurs de « gauche » et de « droite » du même consensus progressiste, se constitue un clivage entre les élites qui assument la défense du consensus progressiste et les mouvements qui contestent la nature même du nouveau régime qui s'est installé et qui travaille systématiquement à sa consolidation. Car l'efficacité paradoxale du populisme conservateur est de constituer

⁸⁹² Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Paris, Michalon, 1998, p.203

⁸⁹³ C'était aussi la conclusion de Paul Gottfried dans son dernier ouvrage consacré à la démocratie thérapeutique. Paul Gottfried, *The strange Death of Europe*, Columbia, University of Missouri Press, 2005, p.25-26.

⁸⁹⁴ Comme le reconnaissait Steven Sark dans les pages de *The Atlantic*, à propos de Pat Buchanan. « *Of all the candidates running this time on either side, Buchanan has the most potential to change our politics. His campaign is testing the viability of hard-right-wing populism, which, given the unchecked erosion of middle-class wages and living standards, may be the shape of politics to come* ». Steven Sark, « Pat Buchanan : Right Wing Populism », *The Atlantic*, Février 1996. Consulté en ligne le 9 juillet 2009 à l'adresse <http://www.theatlantic.com/doc/199602/buchanan>.

politiquement les classes populaires tout en les excluant du débat public. De même, il reconstitue le conservatisme politiquement tout en l'installant dans une fonction tribunicienne qui ne l'habitue pas à l'exercice du pouvoir et qui l'entraîne à développer une culture du ressentiment. Mais la droite populiste accentue le sentiment d'aliénation des classes populaires en les entretenant, à travers une politique tribunicienne, dans une posture oppositionnelle qui les place en dissidence par rapport à l'ensemble du système politique ce qui favorise ainsi, paradoxalement, l'emprise du système idéologique dominant et des élites qui s'y retrouvent qui n'ont plus à intégrer dans leur calcul électoral et démocratique leurs préoccupations. Si comme Daniel Bell le soutenait, la démocratie managériale serait contemporaine de la «*fin des idéologies*»⁸⁹⁵, il faudrait s'assurer que d'aucune manière, ces dernières ne puissent surgir en investissant avec elles la charge d'irrationalité qu'on leur prêtait de plus en plus. Le simple fait de ne pas consentir à la technocratisation de la démocratie serait symptomatique d'une psychologie démocratique incertaine et d'un désir mal refoulé d'imposer des solutions autoritaires aux problèmes collectifs, déduite d'une vision simpliste des transformations du monde où le volontarisme politique pourrait suffire à restaurer une cohésion sociale fragilisée.

Et c'est toujours dans l'objectif de disqualifier le conservatisme comme mouvement politique que l'espace public, reconfiguré à partir du logiciel idéologique soixante-huitard, donne une telle importance à sa mise en scène historique, à travers la mauvaise conscience occidentale, qui se donne à travers le grand récit de l'ouverture à l'autre. Dans les faits, l'usage de la mémoire et du grand récit de la culpabilité occidentale devient alors un instrument indispensable dans la stratégie de disqualification d'un conservatisme que l'on présentera de plus en plus comme une forme de pathologie collective et dans la mise en scène publique d'une démonologie officielle qui permet de rabattre systématiquement tous les adversaires du régime qui s'installe sur la grande histoire de la culpabilité occidentale.

⁸⁹⁵ Daniel Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Si l'histoire d'avant *l'ouverture à l'autre* est celle d'une grande noirceur occidentale, il faudra bien blinder l'espace public contre ceux qui contribueraient à banaliser une civilisation immorale en cherchant à en normaliser ou à en revaloriser l'héritage dans le domaine public. Il ne s'agit plus d'une bataille politique entre adversaires se reconnaissant mutuellement leur droit à l'existence légitime mais bien d'une lutte pour définir les contours d'un espace politique légitime et respectable. Dans la mise en scène de l'espace public, le refus de principe du nouveau régime prend alors la forme d'une pathologie identitaire sérieuse associée au désir de « revenir en arrière », forme de psychose collective qui entraînerait ceux qui sont saisis par elle à souhaiter la régression de la civilisation vers un stade inférieur d'évolution, celui d'avant la reconnaissance, d'avant le droit à la différence. Conséquence de cela, aucun acteur politique ne peut longtemps survivre dans l'espace public contemporain sans consentir au plus tôt aux grands canons de l'historiographie progressiste, avec son ratio de genuflexions et d'excuses publiques⁸⁹⁶. L'adhésion ostentatoire au grand récit de la culpabilité occidentale est une condition d'admission fondamentale des acteurs sociaux dans l'espace public. Test indispensable non seulement pour neutraliser les adversaires du régime mais aussi pour dévoiler les adversaires irréductibles du nouveau régime en les contraignant à s'avouer hérétiques par rapport à la religion progressiste. Ceux qui n'assument pas ce récit sont vite éjectés de l'espace public et refoulés dans la nébuleuse de l'intolérance. Non seulement doivent-ils y

⁸⁹⁶ Un bon exemple de cette utilisation stratégique de l'histoire pour neutraliser le conservatisme se trouve dans Laurence de Cock et al., *Comment Nicolas Sarkozy écrit l'histoire de France*, Marseille, Agone, 2008. Ce livre qui provient d'un Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire donne un parfait exemple de la fonction de l'histoire pour assurer l'hégémonie idéologique sur la définition des problèmes politiques contemporains. Dans son dernier ouvrage consacré à l'avenir de la gauche, Bernard-Henri Lévy reconnaissait d'ailleurs, sans surprise, que celle-ci était d'abord une conscience historique accrochée à une philosophie du devenir centrée sur l'appel à l'émancipation. Bernard-Henri Lévy, *Ce grand cadavre à la renverse*, Paris, Grasset, 2007, p.32-64. Inversement, dans *L'idéologie française*, BHL faisait le pari de disqualifier la renaissance du sentiment national en l'assimilant à une tradition putréfiée qui aurait tout à voir avec un fascisme français en pleine renaissance. Bernard-Henri Lévy, *L'idéologie française*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1981.

consentir, mais ils doivent dans certains cas le faire avec zèle, lorsqu'ils sont associés à certaines institutions ou certaines idées qui n'ont pas bonne réputation dans le système idéologique dominant. Il n'y a pas de malaise permis et la mauvaise conscience, ou si l'on préfère, le grand récit de la culpabilité occidentale, sera là pour borner idéologiquement l'espace public et marquer la distance entre ceux qui se réclament de l'héritage occidental et ceux qui consentent à l'avènement de la démocratie thérapeutique.

La légitimité démocratique telle qu'elle s'est reconstruite à travers le progressisme thérapeutique et la philosophie pluraliste sacralise une nouvelle définition de la communauté politique sur le modèle de la citoyenneté multiculturelle. Un nouveau système idéologique institutionnalise la mythologie antifasciste des soixante-huitards en la déclinant désormais à partir de l'idéologie antidiscriminatoire qui s'investit dans le récit historique de l'ouverture de la société à la différence qui surgirait de ses marges. Si le mouvement idéologique des dernières années est si important, c'est moins parce qu'il transforme l'ethos en profondeur de la société que parce qu'il détermine les limites du pensable et de l'impensable, et qu'il assure les termes de la traduction officielle, politique et médiatique de plusieurs courants sociologiques contre lesquels s'est constitué l'État thérapeutique, ses idéologues et ses cadres. La démocratie thérapeutique s'est justement construite dans sa prétention à reconstruire intégralement les sociétés occidentales en les évitant de leur expérience historique et ne peut aucunement tolérer ceux qui assimilent cette tentative à une dénaturation de la démocratie, ce qui l'entraîne à faire un usage systématique du concept de populisme pour disqualifier ses adversaires, ce qui laisse entendre que ses adversaires mobiliseraient des sentiments associés à la civilisation occidentale traditionnelle, celle qui aurait historiquement déchu dans le fascisme et qui serait coupable de la mise en place d'un dispositif discriminatoire systématisant la subordination des groupes minoritaires. Il s'agit donc de recouvrir l'espace politique d'un dispositif inhibiteur qui sans aller jusqu'à la criminalisation systématique des opinions en contradiction avec le

système idéologique officiel, découragera les leaders politiques de les tenir sans risquer leur crédibilité, leur avenir⁸⁹⁷. Il faut empêcher le redéploiement majoritaire d'un conservatisme qui formulerait une défense délibérée de l'expérience historique des sociétés occidentales. Autrement dit, il faut assurer que l'espace public se déploie à partir du progressisme et ne tolère le pluralisme idéologique que dans la mesure où il consente au respect des grands dogmes qui y sont institués⁸⁹⁸. Ce n'est par exemple qu'avec la ressaisie par les nouveaux philosophes de la critique du totalitarisme que ce terme fut dépris de son caractère péjoratif, marqué «à droite» et jusqu'alors disqualifié pour cette raison. Il en est de même pour les droits de l'homme qui ne gagnèrent en légitimité qu'une fois mis de l'avant par la gauche BHL à la fin des années 1970. Mais ce serait faire une fleur de trop à la fierté hexagonale que de réserver à la France ce dispositif idéologique qui se manifeste dans toutes les sociétés occidentales. Dans la démocratie contemporaine, le multiculturalisme n'est ainsi critiquable que de gauche, à travers la défense de la laïcité ou du droit des femmes, par exemple. Mais critiquer le multiculturalisme en l'accusant de déconstruire le substrat culturel et identitaire d'une nation, d'entrer en contradiction manifeste avec l'expérience historique des sociétés occidentales sans la réduire pour autant à l'universalisme progressiste, ne semble pas toléré dans un espace politique reformaté à partir de la gauche idéologique. Ainsi, il a fallu attendre, dans les milieux universitaires américains, la critique conjointe de Arthur Schlesinger et de Richard Rorty pour que l'on fasse le procès du multiculturalisme – un procès qui lui reprochait pratiquement de basculer dans le

⁸⁹⁷ Sur la question de l'antinationalisme systématique prêté aux grands médias, on consultera Pierre Péan et Philippe Cohen, *La face cachée du monde*, Paris, Mille et une nuits, 2003 ; Bernard Poulet, *Le pouvoir du monde*, Paris, La découverte, 2005. Sur la critique conservatrice du système médiatique, on consultera Brian C. Anderson, *South Park Conservatives*, Washington, Regnery Publishing, 2005. Pour une histoire de la disqualification populaire des médias traditionnels, on consultera Mark Halperin et John F. Harris, *The Way to Win*, New York, Random House, 2006.

⁸⁹⁸ Bon observateur de la vie intellectuelle française, Denis Tillinac l'a remarqué, la gauche ne critique jamais ses dérives qu'à partir de ses propres ressources idéologiques. Pour reprendre ses propres mots, «en France, c'est toujours de la gauche que surgit la contestation d'un dogme de gauche, quand son obsolescence devient gênante». Denis Tillinac, *Le venin de la mélancolie*, Paris, La Table Ronde, 2004, p.153.

conservatisme !⁸⁹⁹ Dans l'espace politique canadien, on a assisté à la même dynamique. Tant que le multiculturalisme était critiqué par le mouvement conservateur venu de l'Ouest et qu'il s'incarnait dans le Parti réformiste, la critique était disqualifiée avant même d'être formulée. Mais une fois la critique du multiculturalisme reprise dans les termes du féminisme libéral, l'intelligentsia canadienne a consenti à mettre le multiculturalisme en débat, pour en appeler, si nécessaire, à sa civilisation par une nouvelle cure de libéralisme⁹⁰⁰. On trouve le même dispositif idéologique chez les philosophes politiques à l'américaine qui ont mis le multiculturalisme en débat, comme on le constate dans un petit livre de Patrick Savidan consacré à la question où les seules critiques du multiculturalisme qui sont prises en considération sont celles provenant des praticiens des théories de la justice, même si pratiquement, la critique du multiculturalisme a surtout été menée à partir des milieux conservateurs⁹⁰¹. Mais il semble bien, encore une fois, que le conservatisme ne soit jamais invité dans la discussion publique par les grands prêtres de la tolérance. Les débats politiques doivent se tenir à l'intérieur des paramètres théoriques du progressisme et ne jamais en sortir, à moins de consentir à l'exclusion du débat public ou d'être renvoyés dans le domaine des pathologies identitaires.

C'est évidemment dans les débats entourant le multiculturalisme que ce dispositif inhibiteur est le plus puissant, dans la mesure où celui-ci, comme l'a suggéré Alain Touraine, où la démocratie contemporaine serait appelée à se reconvertir nécessairement dans la reconnaissance du pluralisme identitaire⁹⁰². Gérard Noiriel dans un essai consacré à la question nationale française le reconnaissait : la gauche n'est jamais parvenue à

⁸⁹⁹ Arthur Schlesinger Jr., *La désunion de l'Amérique*, Paris, Liana Levi, 1993.

⁹⁰⁰ Janice Gross Stein et al., *Uneasy Partners. Multiculturalism and Rights in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007. Jocelyn Maclure, « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodements de la diversité religieuse : une thèse interprétative », dans Marie Mcandrew et al. (dirs), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, Montréal, Fides, 215-242 et Daniel Weinstock, « La crise des accommodements au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, IX, 1: 20-26.

⁹⁰¹ Patrick Savidan, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009.

⁹⁰² Alain Touraine, *Comment sortir du libéralisme*, Paris, Fayard, 2001.

déconstruire l'identité nationale. Elle est néanmoins parvenue à la censurer, à installer un dispositif inhibiteur dans l'espace public, à criminaliser ses manifestations, à disqualifier certains arguments pour assurer sa défense. « *Les intellectuels de droite ne peuvent plus aujourd'hui alimenter le discours sur l'identité nationale avec les mêmes arguments que les générations précédentes* »⁹⁰³. Nous assisterions ainsi à un refoulement vers les marges de l'espace politique des arguments et discours qui soulignaient le risque d'une submersion démographique des nations occidentales par les populations étrangères, particulièrement musulmanes. Comme l'écrit encore Noiriel, « *la droite est obligée, désormais, de sacrifier elle-aussi à la rhétorique des « valeurs républicaines »* »⁹⁰⁴. La conclusion de Noiriel était sans appel : à défaut de reconstruire l'identité collective, surtout celle des classes populaires, il était néanmoins possible de censurer un certain registre argumentatif dans le discours public en assurant la disqualification morale et médiatique de ceux qui s'y risqueraient encore à en faire usage. Daniel Lefeuvre notera contre Noiriel que la censure de l'identité nationale favorisait sa traduction exaspérée dans le langage d'un nationalisme exagéré qui aura profité à la droite populiste. Surtout, l'identité nationale serait la matière indispensable de la démocratie, bien qu'elle ne devrait pas non plus s'y réduire, le régime politique d'une collectivité n'épuisant pas son existence historique et ne suffisant pas pour en rendre compte définitivement⁹⁰⁵. Paul François Paoli notera quant à lui, qu'une nation n'est jamais qu'un système juridique construit selon le modèle du patriotisme constitutionnel, non plus qu'un système de coopération fondé sur la seule institutionnalisation d'un socialisme plus ou moins démocratique. La nation est une matière historique qui déborde les paramètres éventuels de sa traduction institutionnelle, de sa mise en citoyenneté⁹⁰⁶. Pourtant l'idéologie multiculturelle soutiendra que toute définition non strictement «citoyenne» du «vivre-ensemble» relèverait d'une politique antidémocratique,

⁹⁰³ Gérard Noiriel, *À quoi sert «l'identité nationale»*, Marseille, Agone, 2007, p.129.

⁹⁰⁴ Gérard Noiriel, *À quoi sert «l'identité nationale»*, Marseille, Agone, 2007, p.130.

⁹⁰⁵ Daniel Lefeuvre et Michel Renard, *Faut-il avoir honte de l'identité nationale ?*, Paris, Larousse, 2008.

⁹⁰⁶ Paul-François Paoli, *La France sans identité*, Paris, Autre temps, 2008.

refermant l'association politique sur d'autres termes que les seules limites du contractualisme. Une communauté politique démocratique serait systématiquement ouverte sur les nouveaux apports issus de l'immigration et ne devrait jamais se définir à partir d'un héritage historique, d'un patrimoine fondateur⁹⁰⁷. La France n'a pas le monopole de ces débats alambiqués sur l'identité nationale comme nous l'a rappelé la controverse ayant suivi la publication du dernier grand livre de Samuel Huntington consacré à la question de l'identité américaine, dénationalisée par le multiculturalisme dominant dans les milieux évolués, qu'ils appartiennent à la gauche pluraliste ou à la droite managériale au service du capitalisme mondialisé. « *Pat Buchanan with footnotes* »⁹⁰⁸ : c'était la réplique de Alan Wolfe qui assimilait ainsi toute critique du multiculturalisme à ce qui passe pour la droite conservatrice, pour ne pas dire l'extrême-droite, dans l'espace public américain – il y avait aussi une exagération manifeste dans l'assimilation de Pat Buchanan à l'extrême-droite, à moins de consentir à la cartographie de l'espace politique mise de l'avant par la gauche radicale qui tire le centre vers elle et renvoie vers le domaine de l'impensable politique la remise en question de ses dogmes et principes. Au Québec, la culture politique post-référendaire a entraîné l'évidement historique de la communauté nationale et la reconstruction de l'identité collective dans les termes du nationalisme civique, censé dépendre la communauté politique de l'expérience historique majoritaire et la refonder

⁹⁰⁷ Jan Werner Muller a montré comment la théorie de la démocratie de Jürgen Habermas se constituait dans un appel explicite à la déhistoricisation des communautés politiques, la démocratie ne pouvant s'accomplir qu'en radicalisant le mouvement vers une émancipation universaliste. Jan-Werner Muller, New Haven, Yale University Press, 2000, p.90-119, 266.

⁹⁰⁸ Allan Wolfe, « Native Son: Samuel Huntington Defends the Homeland », dans *Foreign Affairs*, May-June 2004, <http://www.foreignaffairs.com/articles/59908/alan-wolfe/native-son-samuel-huntington-defends-the-homeland> Dans l'arène politique, Patrick J. Buchanan transposera la plupart de ces thèmes, surtout lors de son grand discours à la convention républicaine de 1992, qui consacrait l'importance du thème de la guerre culturelle dans le mouvement conservateur américain. Buchanan consacrait ainsi le redéploiement de la droite conservatrice de l'anticommunisme vers l'antigauchisme, et plus particulièrement, vers le nationalisme et la critique du multiculturalisme et des autres mouvements sociaux en appelant à la déconstruction des formes sociales et culturelles traditionnelles. On notera toutefois que le traditionalisme de Buchanan le confinera dans un rôle de plus en plus marginal dans le commentariat comme dans la politique américaine. Pour un exposé des thèses de Buchanan, on lira principalement Patrick J. Buchanan, *The Death of the West*, New York, Thomas Dunne Books, 2002 ; Patrick J. Buchanan, *State of Emergency*, New York, Thomas Dunne Books, 2006 ; Patrick J. Buchanan, *Day of Reckoning*, New York, Thomas Dunne Books, 2007.

dans l'universalisme progressiste incarné dans la Charte des droits, une démarche en tout points semblables à celle menée par le Canada fédéral à travers sa refondation trudeauïste⁹⁰⁹. Mais il n'y a pas ici d'exception québécoise, non plus que de modèle canadien, à moins de reconnaître à ce dernier une certaine antériorité dans la déconstruction technocratique de l'identité nationale au nom du pluralisme identitaire. En Allemagne, mais aussi à la grandeur de l'Union européenne, c'est au nom du patriotisme constitutionnel qu'ont censurera l'Allemagne historique, Habermas, le principal théoricien de ce basculement, considérant qu'une démocratie inscrivant encore son horizon de sens à partir d'une expérience historique particulière censée délimiter à la fois les frontières de la nation et le contenu de son identité serait d'une certaine manière encore héritière d'une culture autoritaire, toujours susceptible de verser dans le néofascisme⁹¹⁰. En Israël, la même controverse prendra la forme d'un questionnement du sionisme, et par-là, de la définition du pays non seulement comme une démocratie libérale mais aussi, comme un État juif exprimant politiquement une identité historique dans les seuls termes du contractualisme démocratique⁹¹¹. En France, la question s'est cristallisée sur un enjeu plus historique : l'histoire de la France mérite-t-elle une commémoration qui ne soit pas exclusivement républicaine, la nation existe-t-elle au-delà des seuls idéaux de 1789, alors qu'aux États-Unis, de semblable manière, on se demandera si la nation américaine existe non seulement à travers une proposition morale nécessairement universalisable ou si elle hérite de l'histoire occidentale et plus particulièrement, de ses origines coloniales européennes et anglo-saxonnes⁹¹² ? À cette lumière, on comprend l'importance déterminante de la question de l'immigration parce qu'elle pose radicalement la question du substrat démographique et identitaire de la nation et limite les prétentions reconstructrices d'un universalisme qui la

⁹⁰⁹ Sur la culture politique québécoise post-référendaire, je me permets de référer à Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal, 2007.

⁹¹⁰ Jan Werner Müller, *Another Country*, New Haven, Yale University Press, 2000, p.90-119.

⁹¹¹ Yoram Hazony, *L'État juif : sionisme, post-sionisme et le destin d'Israël*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2007.

⁹¹² Daniel Lefevre et Michel Renard, *Faut-il avoir honte de l'identité nationale ?*, Paris, Larousse, 2008 ; Samuel Huntington, *Who Are We ? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon & Schuster, 2004.

définirait autour de la notion de contrat plutôt que de celle d'héritage. Une telle manière de poser ce problème cadre mal, toutefois, avec les exigences du contractualisme. C'est probablement pour cette raison que ceux qui travaillent à réinvestir dans le domaine public la défense des nations comme autant d'expériences historiques sont assimilées souvent à la figure de «l'extrême-droite», la configuration politique de nos sociétés déportant nécessairement vers les marges de l'autoritarisme tout appel à dérober l'existence nationale au seul contractualisme démocratique.

Ces méthodes relèvent de ce que Jean Sévillia a appelé le « *terrorisme intellectuel* » pratiqué par les « *maîtres censeurs* » – cette fois, la formule est d'Élizabeth Lévy⁹¹³. Elles nous renvoient toutes au politiquement correct, ce système de censure déterminant dans la construction de la légitimité progressiste. Sa grande fonction ne fait pas de doute : toujours traduire dans le langage de l'intolérance la critique de l'institutionnalisation du progressisme tel qu'il s'est développé sur un demi-siècle et lancer le «rappel à l'ordre» à ceux qui manifesteraient leur dissidence, en les classant parmi les réactionnaires adversaires de la démocratie⁹¹⁴. Toujours faire le procès d'une légitimation historique de la communauté politique ou des institutions sociales et consacrer la poursuite du démantèlement des institutions sociales qui ne passent pas le test de l'égalitarisme identitaire. Toujours partir à la chasse aux discriminations en reconnaissant ces dernières dans toutes les institutions qui n'ont pas été reprogrammées par l'idéologie soixante-huitarde. Elles nous permettent de bien comprendre comment l'évacuation du conservatisme de l'espace public s'opère, à travers une codification complexe des termes qui permettent de définir la respectabilité médiatique et politique des acteurs qui se risquent à intervenir sur les questions liées à la fondation de la communauté politique. Après avoir transformé le conservatisme en pathologie, puis l'avoir exclu d'un espace public confisqué

⁹¹³ Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel*, Paris, Perrin, 2004 ; Élizabéth Lévy, *Les maîtres censeurs*, Paris, LGF, 2002.

⁹¹⁴ Daniel Lindenberg, *Le rappel à l'ordre : enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, 2002.

par le consensus progressiste, il s'agit désormais d'en assurer la criminalisation, à tout le moins, de judiciariser l'espace du pensable et pour cela du possible en retraduisant formellement la liberté d'expression dans le langage de la tolérance progressiste. Il ne s'agit plus seulement d'imperméabiliser la démocratie progressiste contre la critique mais désormais, de poursuivre cette dernière en refusant la liberté d'expression aux conservateurs, toujours en les rabattant dans une généalogie fasciste qui menacerait la démocratie en mobilisant contre elle des sentiments qui lui seraient radicalement contradictoires. Si les démocraties occidentales disposent depuis longtemps d'un dispositif juridique pour lutter contre les discours haineux, elles ont entrepris la construction depuis la fin des années 1990 d'un dispositif juridique supplémentaire fait pour sanctionner les critiques de la société multiculturelle, comme l'ont souligné chacun à leur manière Soeren Kern et Bruce Bauer en remarquant à quel point l'islamisation des sociétés européennes les avait fait passer d'une tolérance négative à une tolérance substantielle, appelée à reconstruire la société sur le modèle de la rééducation thérapeutique pour déconstruire les mauvais sentiments que leur transformation pourrait générer⁹¹⁵. On assiste ainsi au développement dans chaque société occidentale d'agences administratives qui prétendent assurer une meilleure harmonie sociale en comprimant explicitement les libertés civiles, et principalement, parmi celles là, la liberté d'expression⁹¹⁶. Il s'agit aussi d'étendre le domaine des discours prétendument haineux en criminalisant la critique des avancées sociales des dernières décennies, comme on l'a constaté par exemple en France avec l'affaire Vanneste, quand un député UMP fut poursuivi et condamné pour avoir exprimé une vision plus traditionnelle que celle officiellement admise à propos de l'homosexualité,

⁹¹⁵ Soeren Kern, « Europe's war on Free Speech », The Brussels Journal, 2 février 2009, <http://www.brusselsjournal.com/node/3788> ; Bruce Bauer, *Surrender: Appeasing Islam, Sacrificing Freedom*, New York, Doubleday, 2009.

⁹¹⁶ Sur la question de telles agences au Canada, on consultera Ezra Levant, *Shake Down: How Our Government is Undermining Democracy in the Name of Human Rights*, Toronto, McCeland and Steward, 2009. On consultera aussi, à propos du cas britannique, qui a inauguré à sa manière la mise en place de bureaucratie idéologique au service du multiculturalisme Ray Honeyford, *The Commission for Racial Equality*, London/NewBrunswick, Transaction Publishers, 1998.

en déclarant qu'une telle pratique n'était pas universalisable⁹¹⁷. Désormais, c'est le simple fait de ne pas consentir aux exigences de l'égalitarisme identitaire qui est rabattue sur le modèle d'un conservatisme que l'on sait toujours au seuil d'une crispation fascisante, à tout le moins, qu'on n'hésite aucunement à classer à l'extrême-droite. De la même manière, Geert Wilders a été l'objet de poursuites pour avoir affirmé sa préférence sur la supériorité présumée de la civilisation occidentale, un avis qu'il n'est pas nécessaire de partager pour ne pas vouloir l'interdire⁹¹⁸. Depuis l'affaire des caricatures danoises, l'appel à l'encadrement de la liberté d'expression se radicalise. Une société traversée par un pluralisme ethnique de plus en plus prononcé devra nécessairement imperméabiliser l'espace public contre les manifestations de la liberté d'expression qui pourraient sembler offensantes pour certaines communautés – c'est du moins ce qu'affirment les théoriciens de la liberté d'expression dans la démocratie multiculturelle, comme Bhiku Parekh⁹¹⁹ - on aura vu en France que la reconstruction de la démocratie à partir des communautarismes qui institutionnalisent la définition du blasphème mise de l'avant par certains lobbies identitaires peut même aller jusqu'à la fixation d'un cadre idéologique très strict pour l'étude du passé, comme l'a démontré l'affaire Petré-Grenouilleau⁹²⁰. Désormais, tout appel à maintenir un héritage hier considéré comme fondateur peut se traduire dans le langage

⁹¹⁷ François Billot, *L'Affaire Vanneste*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2008.

⁹¹⁸ Thomas Landen, «The Politics of Demonization», *The Brussels Journal*, 17 mars 2009.

⁹¹⁹ Bhiku Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, New York, Palgrave MacMillan, 2006, p.317-321. Dans une même perspective, John Ibbitson a dit du Canada qu'il exerçait un plus grand contrôle sur la liberté d'opinion pour éviter la mise en scène de tensions trop vives entre les différentes communautés nationales et culturelles qui le composent. John Ibbitson, *The Polite Revolution*, McClelland & Stewart, 2005. p.97.

⁹²⁰ Pierre Nora, «Liberté pour l'histoire!», *Le Monde*, 11 octobre 2008. En plus de l'affaire Petré-Grenouilleau, on gardera en mémoire l'affaire Guggenheim, qui a suivi la publication d'un ouvrage de la part d'un chercheur en histoire médiévale qui questionnait le rôle du monde arabe et de l'islam dans la transmission du savoir grec à l'Europe chrétienne. Apparemment, il n'était plus légitime d'aucune manière de questionner, ne serait-ce que sur le plan historiographique, le rôle de l'islam dans le développement de la culture européenne. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel*, Paris, Seuil 2008. Une pétition de chercheurs en histoire médiévale sera publiée pour dénoncer la thèse contenu dans cet ouvrage. Collectif, «Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique», *Libération*, 20 avril 2008. Sur la censure en histoire, on consultera le dossier consacré à cette question par la revue *L'histoire*, dans son numéro de février 2007, p.30-61. Pour une défense de la censure morale et légale en histoire, à travers un plaidoyer pour les lois mémorielles, on consultera Patrick Weil, *Liberté, égalité, discriminations*, Paris, Grasset, 2008, p.165-209.

antidiscriminatoire et on ne se surprendra pas de constater qu'ils sont de plus en plus nombreuses les démocraties contemporaines à compléter leur arsenal déjà musclé pour interdire les propos «haineux» en interdisant désormais les «appels» à la discrimination⁹²¹, ce qui revient à criminaliser potentiellement la critique de l'égalitarisme social et identitaire.

⁹²¹ C'était notamment une proposition contenue dans le rapport de la commission Bouchard-Taylor. Gérard Bouchard, Charles Taylor, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Gouvernement du Québec, 2008, p.270.

CONCLUSION

LE CONSERVATISME, LA QUESTION NATIONALE ET LA REDÉFINITION DU CLIVAGE GAUCHE-DROITE : VERS LA DÉMOCRATIE POST-LIBÉRALE?

De quoi la démocratie contemporaine est-elle finalement le nom? N'est-ce pas finalement cette question que nous avons posée et reposée, d'un chapitre à l'autre, en cherchant à comprendre comment les grands principes de la modernité politique ont changé de sens au cours du dernier demi-siècle? Nous l'avions d'abord suggéré, nous croyons maintenant l'avoir démontré: la question du «régime», même si elle n'apparaît plus comme telle dans la pensée politique contemporaine, est pourtant nécessaire à la réflexion sur la mutation de la démocratie, qui ne saurait s'appréhender seulement comme «processus historique». Car c'est en déterrants la question du régime qu'il est possible d'ouvrir celle de la légitimité politique. Et c'est à travers celle de la légitimité qu'il est possible de dénaturer les conventions idéologiques et de revoir les rapports sociaux et les rapports de pouvoirs à l'origine des institutions politiques et des discours qui les justifient. C'est en «dépathologisant» la critique de l'hypermodernité qu'il nous est possible de constater que la définition même de la modernité est elle-même l'objet du conflit politique dans les sociétés démocratiques – qu'il nous est possible de voir de quelle manière est produite idéologiquement et stratégiquement la légitimité politique. C'est aussi en suivant ce parcours qu'il nous est possible de voir comment, derrière la permanence d'un certain vocabulaire, s'aperçoivent des mutations politiques majeures dans la distribution de la souveraineté, dans sa justification aussi. Car au terme de ce parcours, la démocratie libérale est difficilement reconnaissable, peut-être en bonne partie parce qu'elle n'existe plus qu'à la manière d'un vieil appareil institutionnel qui a été investi d'un principe qui lui était étranger, un principe réellement nouveau, celui de l'utopisme égalitaire, qui est contradictoire avec la modestie du politique traditionnellement exigé par la tradition

libérale. Peu à peu, la démocratie en est venue à vouloir dire la contractualisation intégrale du lien social.

On sait aussi que cette contractualisation radicale du lien social passe aujourd'hui par la question identitaire. En fait, le «pluralisme identitaire» qui émerge à la manière d'un nouveau paradigme par lequel métamorphoser la démocratie correspond en bonne partie à un renversement de la démocratie libérale au nom de ce que Mouffe et Laclau ont appelé en d'autres circonstances d'une démocratie radicale, et qui sert aujourd'hui de cadre dans lequel la «diversité» prend forme politiquement. Comme l'écrit Francesco Fistatti :

Le multiculturalisme n'est donc pas seulement l'actualisation de la vieille question de la tolérance, mais plutôt le symptôme d'une crise et d'une transformation en acte de toutes les catégories philosophiques et politiques de l'époque moderne liées au concept de l'État-nation⁹²².

Les théoriciens du multiculturalisme reconnaissent aisément que leur projet ne consiste pas seulement à réformer modérément notre compréhension de la démocratie, comme on peut le voir avec le philosophe québécois Jocelyn Maclure : «*Le multiculturalisme dont il est ici question tire son origine d'une réinterprétation du sens et des implications des normes constitutives de la démocratie libérale*»⁹²³. Patrick Savidan, dans un livre d'introduction consacré au multiculturalisme, reconnaît lui aussi que «*le multiculturalisme ambitionne en effet de promouvoir un mode d'intégration politique et sociale qui, sur bien des points, prend le contre-pied du modèle sur lequel se sont édifiés les États-Nations*»⁹²⁴. La référence au contre-pied n'est évidemment pas excessive et vient confirmer la thèse soutenue par Giddens qui affirmait que la reconstruction cosmopolite de

⁹²² Franseco Fistetti, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009, p.16.

⁹²³ Jocelyn Maclure, «Une défense du multiculturalisme comme morale politique», dans Myriam Jézéquel (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, Cowansville, Yvon Blais Éditeur, 2007, p.7.

⁹²⁴ Patrick Savidan, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009, p.3.

la démocratie reposait sur un «major cultural shift», la démocratie ne devant pas seulement approfondir son idéal égalitaire mais aussi inverser sa signification. La démocratie authentique telle que l'entendent les penseurs du multiculturalisme serait toute autre que celle que nous aurions historiquement pratiquée – elle serait un idéal appelé à métamorphoser intégralement le lien social. La démocratie cherche donc à devenir une pratique de reconstruction sociale permanente censée démanteler les institutions encore héritières des pratiques discriminatoires passées – elle exige conséquemment une politisation intégrale du social, pour que les pratiques sociales discriminatoires passées ne puissent d'aucune manière se reproduire. La souveraineté populaire n'est plus appelée à prendre forme à partir de l'expérience historique des sociétés occidentales – ce qui veut dire à partir des nations historiquement constituées. Tout au contraire, il faut reconstruire en profondeur la société, reprogrammer ses pratiques sociales, et la faire passer d'une culture de l'exclusion à une culture de l'inclusion. À travers le progressisme «post-marxiste», la démocratie trouve dans la politisation du social et de la culture son nouveau terrain d'expérimentation, et la critique de cette politisation thérapeutique du social passera pour une tentative de renversement de la démocratie et de ses accomplissements. En un sens, on voit bien comment notre première analyse, sur la mutation contre-culturelle du marxisme, nous conduit à l'État thérapeutique tel que nous l'avons décrit.

Mais on peut se demander si une transformation aussi considérable de la pratique politique des sociétés occidentales se situe encore dans le cadre de la légitimité démocratique, à tout le moins telle qu'on l'a classiquement et historiquement définie, Daniel Mahoney parlant même d'une «*corruption ou d'une radicalisation de la démocratie*», contradictoire avec la démocratie elle-même⁹²⁵. En parlant d'une «*postmodern democracy*», Manohey cherche à marquer clairement que la démocratie peut

⁹²⁵ Daniel J. Mahoney, «1968 and the meaning of democracy», *The Intercollegiate Review*, Volume 43, Number 2, Fall 2008, p.12.

être l'objet d'appropriations si contradictoires qu'il est désormais nécessaire de départager entre ses nombreuses significations pour éviter une confusion radicale du débat public. Car la démocratie libérale reposait historiquement sur la conjugaison de la règle de la majorité – qui présupposait l'existence d'une nation transcendant par son expérience historique le pluralisme qui s'y manifeste – et sur la distinction entre un espace public, lieu du bien commun et de l'intérêt général, et un domaine privé, imperméabilisé contre l'action publique. On peut constater que la démocratie multiculturelle se place en délicatesse avec ces deux principes fondateurs, on pourrait même dire qu'elle les inverse, d'abord en institutionnalisant une diversité qui aboutit à une forme de corporatisme identitaire où la souveraineté populaire est disqualifiée au profit d'un nouveau féodalisme postmoderne et à une politisation radicale des pratiques sociales et culturelles pour les reconstruire dans l'égalitarisme identitaire et thérapeutique. L'inversion de la souveraineté transforme profondément l'idéal démocratique tout comme l'inversion de l'intégration. C'est ce qu'a remarqué le politologue américain John Fonte :

Scholars, publicists, and many others in the Western world-and especially in the United States, original home of constitutional democracy-have for the past several decades been arguing furiously over the most fundamental political ideas. Talk of a "culture war," however, is somewhat misleading, because the arguments over transnational vs. national citizenship, multiculturalism vs. assimilation, and global governance vs. national sovereignty are not simply cultural, but ideological and philosophical, in that they pose such Aristotelian questions as "What kind of government is best?" and "What is citizenship?". In America, there is an elemental argument about whether to preserve, improve, and transmit the American regime to future generations or to transform it into a new and different type of polity. In the terms of contemporary political science we are arguing about "regime maintenance" vs. "regime transformation." In the final analysis, the challenge from transnational progressivism to traditional American concepts of citizenship, patriotism, assimilation, and at the most basic level, to the meaning of democracy itself, is fundamental. It is a challenge to American liberal democracy⁹²⁶.

⁹²⁶ John Fonte, «Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Future of the Ideological Civil War Within the West», Orbis, été 2002, p.465.

Fonte le note bien, ce sont les concepts fondateurs de la démocratie libérale et représentative à l'américaine qui sont redéfinis par la gauche multiculturelle – Fonte parle plus vastement, et avec raison, du transnationalisme progressiste dans la mesure où ce sont les fondements mêmes de la communauté politique qui sont révisés et reconstruits. La démocratie libérale et représentative conserve évidemment l'apparence de la stabilité constitutionnelle. Malgré le maintien de ses formes les plus officielles, Fonte remarque que la démocratie contemporaine fait l'objet d'une transformation profonde, radicale, laissant croire à une inversion de son principe de légitimité.

If long-term trends continue and serious opposition to group rights and "diversity" fails, it is likely that liberal democracy will steadily evolve into a new form of regime. This transformation is already well under way, and is likely to proceed gradually, almost imperceptibly, sector by sector in much the same way as the evolution from the old aristocratic order to constitutional liberalism in Europe. Some elements of the old liberal democratic regime would persist just as elements of the aristocracy persisted under the liberal regime during the 19th and 20th centuries. Future historians will not be able to identify the precise point at which the West became "post-liberal democratic" any more than contemporary historians are able to tell us when Europe became "post-Christian." Indeed, people might still call the system "liberal democracy" although its basic principles will have been hollowed out and "reinvented" much as we sometimes refer to Western Europe as "Christian," even though most Europeans are not believing (let alone practicing) Christians in any real sense⁹²⁷.

Cet évidement de la démocratie de son substrat historique n'est évidemment pas une exclusivité américaine, comme le remarque le politologue libertarien Sean Gabb dans son étude consacrée à la guerre culturelle en Grande-Bretagne :

⁹²⁷ John Fonte, «Will Liberal Democracy Survive?», 9 juillet 1999, texte repris sur le site de l'auteur à l'adresse http://www.hudson.org/index.cfm?fuseaction=publication_details&id=340

At the same time, structures of accountability that emerged in the 17th and 18th centuries are to be deactivated. Their forms will continue. There will be assemblies at Westminster. But these will not be sovereign assemblies with the formal authority of life and death over us all. That authority will have been passed to various unelected and transnational agencies. And so far as the Westminster assemblies will remain important, our votes will have little effect on what they enact⁹²⁸.

Le politologue conservateur John O'Sullivan a repris de manière plus générale cet argument en affirmant que les cadres historiques de la démocratie occidentale étaient désormais désinvesties de leur légitimité traditionnelle, d'autant plus que de nouvelles institutions entendaient désormais piloter la transformation de la souveraineté, sans être d'aucune manière l'expression de la souveraineté populaire.

The next great challenge can now be seen in the gradual undermining of democracy, and the shift of power and decision-making from institutions that are accountable to the voters to those that are either accountable to no one but themselves or that inhabit a constitutional limbo where they cannot easily be held to account. We see the harbingers of this challenge across the First World in three developments: the shift of power from legislatures to bureaucratic agencies and the courts brought about by over government; the shift of power from nation states to supranational bodies; and the development of anti-democratic ideas that, lagging behind events, serve to justify these relatively new political practices and to defend the new loci of power⁹²⁹.

On peut donc parler d'une mutation du substrat éthique de la démocratie. À l'intérieur même de l'État, et plus généralement, de la société, la redistribution de la souveraineté relativise considérablement la souveraineté populaire, telle qu'elle se définissait traditionnellement, politiquement comme philosophiquement.

⁹²⁸ Sean Gabb, *Cultural Revolution, Culture War : How Conservatives Lost England and How to Get it back*, London, The Hampden Press, 2007, p.6.

⁹²⁹ John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, London, Center for Policy Studies, 1999, p.10.

Car il suffit de rappeler encore une fois les grands fondements de la démocratie libérale moderne pour marquer un contraste significatif avec l'utopie pluraliste qui prétend la remanier pour l'accomplir⁹³⁰. La démocratie moderne était constituée sur une reconnaissance de la souveraineté populaire, qui présupposait bien évidemment l'existence d'une nation historique disposant de suffisamment d'épaisseur culturelle pour tolérer une pluralité idéologique dans l'espace public. Cette souveraineté populaire était contrebalancée, bien évidemment, par la constitutionnalisation explicite ou implicite des libertés fondamentales qui venaient borner le domaine de la décision politique. Autant la décision politique relevait ainsi du principe majoritaire, autant cette dernière ne pouvait s'étendre au-delà du domaine de l'intérêt public même si nous savons les balises de celui-ci changeantes. Mais l'idée d'une distinction entre le public et le privé n'était pas contestée. Balises simples, balises élémentaires, même, mais sans lesquelles la démocratie moderne est radicalement transfiguré. D'une certaine manière, ce qui est en jeu ici, c'est l'existence même de la démocratie en tant que régime politique constitué au croisement de la souveraineté populaire et du libéralisme. Il se peut que la démocratie telle qu'on l'entend aujourd'hui désigne ensuite un nouveau régime. Il ne se situerait pas en continuité avec la démocratie moderne. Gertrude Himmelfarb soutient ainsi que la défense de l'unité de la communauté politique est aujourd'hui la condition première d'une défense de la démocratie, à moins de consentir à une forme de féodalisme postmoderne dans lequel prend forme le multiculturalisme même dans ses aspects les plus controversés, soit une forme de clientélisme identitaire où la société se morcelle administrativement et symboliquement en baronnies concurrentes cherchant désormais à se servir dans un État buffet sans règles communes, sinon celles d'une légalité minimale surplombée par la morale des droits de l'homme et se résumant dans la formule «vivre et laisser vivre»⁹³¹. La souveraineté

⁹³⁰ Sur la question, on lira Paolo Flores D'Arcais et André Grebjine, «La diversité dans la Constitution : danger ! », *Le Monde*, 5 mars 2008.

⁹³¹ Gertrude Himmelfarb, «For the Love of Country», *Commentary*, May 1997, vol.103, no.5, p.34-37. John Fonte a lui aussi montré pourquoi et comment la double appartenance entraînait une marchandisation et une

populaire, vidée de ses contenus traditionnels, reprogrammée à partir d'une nouvelle figure du peuple dépositaire de la souveraineté, en vient ainsi à se redéfinir comme un régime trouvant sa légitimité dans sa prétention à perpétuellement reprogrammer les pratiques sociales dans une perspective égalitariste, supposément conforme à la théorie de l'émancipation dont elle est investie.

Raymond Aron disait du communisme qu'il « *posait à la France un problème politique, non spirituel* »⁹³². Il y avait peut-être là la plus grande carence idéologique de l'anticommunisme aronien qui s'il faisait la critique d'une « religion politique », n'en tirait certainement pas toutes les conséquences, à la différence de ceux qui sortirent du communisme à la manière d'une conversion et qui conceptualisèrent pleinement sa prétention totalitaire à accoucher d'un homme nouveau. Il suffit de se tourner vers les critiques « fondamentales » qui ont accompagné le déploiement du communisme pour reconnaître une critique du progressisme qui problématise justement ses conséquences spirituelles ou existentielles pour la définition d'une communauté historique, pour une communauté politique. De la même manière, plusieurs grands hommes d'État du vingtième siècle avaient tous reconnu dans le progressisme une matière idéologique problématique pour la civilisation occidentale. C'était le cas du général de Gaulle qui faisait du communisme une philosophie radicalement incompatible avec le destin de la France, de Churchill qui accusait le socialisme de faire remonter à la surface la lie de la société et d'Eisenhower qui dans les dernières pages de ses Mémoires, assimilait le communisme à une idéologie nihiliste internationale⁹³³. Évidemment, il ne s'agit pas de rabattre le

relativisation de la citoyenneté dans la mesure où la démocratie présuppose un engagement civique véritable, une forme de loyauté, que ne peut générer, d'ailleurs, qu'une appartenance à la même histoire, fécondant les institutions et les investissant pour cela d'une charge existentielle. John Fonte, *Dual Allegiance. A Challenge to Immigration Reform and Patriotic Assimilation*, Center for Immigration Studies, Novembre 2005.

⁹³² Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p.255.

⁹³³ Sur le conservatisme profond du général de Gaulle, on consultera ses écrits d'avant-guerre, principalement *Le fil de l'épée*, Paris, Omnibus/Plon, 1990, p.141-225. Sur la critique du communisme par Eisenhower, certainement un président mal servi par l'historiographie progressiste mais qui incarnait sans nul doute une

progressisme d'aujourd'hui sur celui d'hier, d'en faire un simple décalque des idéologies qui ont traversé le vingtième siècle, mais de voir qu'il y a dans l'utopisme même une conception démiurgique de l'action humaine et un utopisme qui s'articule difficilement avec la conception plus traditionnelle du politique en Occident. C'est ce que soutenait à tout le moins un homme comme Georges Pompidou dans sa critique de Mai 68 lorsqu'il disait que la jeunesse de gauche n'en avait plus seulement contre le gouvernement ou contre la nation, mais «*contre la civilisation elle-même*»⁹³⁴. Il y a dans la prétention à créer l'homme nouveau la manifestation d'un esprit démiurgique contradictoire avec l'action humaine qui peut certainement former des institutions, encadrer une société, surtout, qui peut la protéger, mais qui n'a pas la vocation de produire la société délibérément⁹³⁵. On pourrait même dire que le progressisme repose sur la transgression d'une anthropologie des limites qui est certainement la meilleure entrave à la tentation de l'homme nouveau. C'est pourtant seulement en formulant une telle critique qu'il sera possible de reprendre à neuf la critique de la modernité, qui trop souvent se laisse aller à une transgression d'une anthropologie des limites et la prétention démiurgique à la reconstruction intégrale des rapports sociaux, à la refonte idéologique de la matière humaine. Le conservatisme peut se présenter comme une ressaisie dans le langage de la philosophie et de l'action politique de l'expérience historique des sociétés occidentales avant leur reconstruction technocratique par le progressisme. Le conservatisme peut se présenter comme une défense des formes sociales traditionnelles, comme la défense d'une philosophie classique du politique, ce qui revient à dire pratiquement, défendre la nation contre le multiculturalisme et la démocratie libérale contre la démocratie radicale, et les traditions contre leur reconstruction thérapeutique. Cela revient à dire que le conservatisme ne peut exister qu'à la manière d'une critique interne de la modernité. La philosophie politique conservatrice ne s'est pas

certaine grandeur américaine, on consultera Dwight D. Eisenhower, *Batailles pour la paix*, Paris, Trévisse, 1968, p.545-551.

⁹³⁴ Georges Pompidou, *Le noeud gordien*, Paris, Plon, 1974, p.25.

⁹³⁵ Thomas Sowell, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 2002.

constituée dans le procès de la modernité en elle-même (pour peu qu'on distingue ici la philosophie conservatrice d'un Edmund Burke avec la philosophie réactionnaire d'un Joseph de Maistre) mais bien sur une mise en garde de ses limites, une mise en garde, aussi, contre ses prétentions démiurgiques. Cette intuition burkénne, reprise par Tocqueville, nous rappelle en quelque sorte que la modernité ne se suffit pas à elle-même, comme l'a soutenu remarquablement Daniel J. Mahoney dans *The Conservative Foundations of the Liberal Order*⁹³⁶.

La nation comme angle-mort du contractualisme moderne

Paul Gottfried a déjà noté très justement que la droite est d'abord une non-gauche en ce sens qu'elle se définit toujours comme une critique de l'utopisme progressiste tel qu'il s'idéologise dans un projet politique particulier⁹³⁷. Dans la mesure où la dynamique idéologique des sociétés modernes, et surtout, des sociétés qui ont pris forme dans les paramètres du providentialisme gouvernemental, est d'abord progressiste, le conservatisme a surtout pour fonction de se constituer à la manière d'une altérité idéologique plus ou moins affirmée susceptible de contenir la reconstruction idéologique de la matière historique d'une société par les méthodes de l'ingénierie sociale et de l'égalitarisme identitaire. Et Samuel Huntington notait, dans *Conservatism as an Ideology*, que le conservatisme surgit dans une société lorsque une entreprise idéologique très radicale entreprend d'en réviser les fondations les plus profondes, les mieux historiquement enracinées⁹³⁸. Le conservatisme ne serait-il finalement qu'une explicitation du donné anthropologique de toute société, un rappel du fait que la part du monde incompréhensible

⁹³⁶ Daniel J. Mahoney, *The Conservative Foundations of the Liberal Order*, Wilmington, ISI Books, 2010

⁹³⁷ Paul Gottfried, « What is Left, What is Right », *American conservative*, 28 août 2006.

⁹³⁸ Huntington, S.P «Conservatism as an Ideology», *American Political Science Review*, (1957) vol 51. Dans un article bilan consacré à Samuel Huntigton, James Kurth soutiendra d'ailleurs que son oeuvre peut être comprise comme le développement en profondeur d'un conservatisme d'abord attaché à la défense de l'Amérique historique. James Kurth, «Samuel Huntington (1927-2008): An American Conservatism that Conserve America», *First Principles*, 22 janvier 2009.

dans la matrice du contractualisme moderne ne doit pas nécessairement se présenter comme une domination ? Le conservatisme ne serait-il pas finalement l'expression philosophique de l'angle-mort du monde moderne ? On comprend aisément que le conservatisme soit appelé, dans cette dynamique, à se redéfinir dans une synthèse en appelant à la fois à la défense de la démocratie libérale comme régime politique et de la nation comme communauté historique, comme l'a suggéré John Fonte dans un essai majeur appelé à jouer un rôle déterminant dans la reconfiguration contemporaine de la droite américaine⁹³⁹. C'était aussi l'avis de John O'Sullivan, qui dans une conférence majeure présentée devant le Center for Policy Studies, en appelait à la renaissance d'un conservatisme centré sur la défense de la nation en tant que communauté de mémoire et de culture et de la démocratie libérale⁹⁴⁰. O'Sullivan ajoutait surtout qu'il n'y avait aucune ressaie possible de l'identité nationale dans les termes d'une citoyenneté progressiste transformant plutôt la communauté politique en «*grand superclub social-démocrate*» transformant la société en grand laboratoire de l'innovation idéologique de gauche⁹⁴¹. Le conservatisme devrait désormais être l'expression politique décomplexée de l'identité nationale et surtout, se déprendre de l'idéalisme progressiste qui empêche de penser la politique à partir d'une réflexion sur le mal nécessaire à la défense de l'intérêt public ou du bien commun, comme l'ont souligné l'un après l'autre John O'Sullivan et Ivan Rioufol.⁹⁴² On pourrait aussi parler du nécessaire redéploiement de l'espace politique par la transgression de ce que Pierre Manent a appelé le «radicalisme éthique», qui déréalise la communauté politique en limitant l'espace du

⁹³⁹ John Fonte, « Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism : The Ideological War Within the West » Orbis, Summer 2002.

⁹⁴⁰ John O'Sullivan, *Conservatism, Democracy and National Identity*, London, Center for Policy Studies, 1999.

⁹⁴¹ John O'Sullivan, « The real British disease », *The New Criterion*, volume 24, September 2005, p.16.

⁹⁴² John O'Sullivan, « Magical Mystery Tour », *National Review*, March 9, volume LXI, no4, p.27-29. Ivan Rioufol a aussi appelé le conservatisme à se définir comme une critique du radicalisme éthique et à saisir les questions qui se pensent non pas sur le modèle de l'harmonie universelle générée par une utopie enfin réalisée mais bien sur le modèle du «mal nécessaire» au maintien d'une communauté politique. Ivan Rioufol, *La République des faux-gentils*, Paris, Éditions du Rocher, p.10.

pensable, et donc l'espace du possible, au seul universalisme progressiste⁹⁴³. Il s'agit de redécouvrir la société dans ses problèmes existentiels ce qui explique peut-être la multiplication des essais et des études sur la question du multiculturalisme, certainement la principale figure du déclin éventuel et même probable des vieilles nations occidentales. On pourrait parler de la redécouverte de la question nationale par le conservatisme, ou pour le dire avec Pierre Manent, d'une réhabilitation de la raison des nations et cela, comme ce fut le cas avec Alain Finkielkraut, à travers la question des petites nations⁹⁴⁴. Ce conservatisme, surtout, s'inquiète de l'avènement d'une société éclatée, ou comme l'écrit Ivan Rioufol, d'une société traversée par une profonde fracture identitaire qui ne serait plus capable d'assumer son expérience historique et qui sombrerait, pour cela, dans l'ingratitude la plus paralysante, en fondant la société sur un trou de mémoire, appelé à devenir tout simplement un trou noir où vient mourir ce qui pourrait contribuer à sa renaissance. Certes, parler de redécouverte est un peu paradoxal, dans la mesure où le conservatisme ne découvre sa matière qu'au rythme où le progressisme la problématise en questionnant de manière toujours plus radicalisée. Il s'agit néanmoins d'une tradition intellectuelle qui peut être reprise.

Dans un numéro spécial de la revue *New Criterion*, un organe majeur du conservatisme américain, Roger Kimball a lui aussi fait de la question nationale le domaine de recomposition d'une philosophie conservatrice appelée à se déprendre d'un moralisme strict pour se reporter plutôt sur la défense de la communauté politique. Car la nation, en délimitant l'espace du politique à partir d'une matière historique prédéterminée, serait réfractaire à l'imagination progressiste, toujours traversée par une espérance utopique, ce qui expliquerait d'ailleurs sa disposition favorable envers le postnationalisme contemporain, qu'il prenne la forme de l'europhisme ou de l'appel à une gouvernance

⁹⁴³ Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010.

⁹⁴⁴ Pierre Manent, *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2007 ; Alain Finkielkraut, *L'Ingratitude*, Montréal, Québec-Amérique, 1999.

globale⁹⁴⁵. De fait, la gauche cherchera toujours à définir de nouveaux espaces où investir le politique pour le déprendre des formes historiques limitant ses prétentions à la reconstruction du monde. Les nouvelles «élites mondialisées», selon la formule de Jean-Pierre Chevènement, n'aiment pas l'idée de limiter leurs prétentions et leurs déplacements au sein d'une communauté politique circonscrite, où les aspérités historiques mettent en scène une société qui n'est jamais intégralement modelable dans un plan d'ingénierie sociale. Christopher Lasch a aussi noté que la tentation d'une circulation permanente des élites mondialisées, représentait pratiquement une tentation de désaffiliation sociale qui minait les assises mêmes de la communauté politique⁹⁴⁶. L'histoire d'une communauté nationale n'est jamais strictement rationnelle, non plus que ses frontières, non plus que sa culture. S'y trouve une bonne part d'arbitraire qui se déroberait par définition à l'utopisme et sa prétention à reconstituer la communauté politique selon les seules exigences de la rationalité progressiste. De là la critique conservatrice de plus en plus affirmée du système onusien, par exemple par un philosophe comme Roger Scruton qui rappellera les vertus de la prudence politique, toujours contradictoire selon lui avec l'aspiration à une gouvernance mondialisée qui au nom de l'humanité, consentirait à la confiscation des souverainetés par une technocratie globale jugeant elle seule des paramètres déterminant le bien commun de l'humanité⁹⁴⁷. Il y aurait dans la confiscation de la souveraineté une atteinte à la démocratie, la souveraineté populaire s'emboitant nécessairement dans la souveraineté nationale. C'est ce que fera remarquer John Bolton à la fois dans ses *Mémoires* et dans ses nombreuses contributions consacrées à la défense de la souveraineté américaine, qui ne devrait pas consentir à son aliénation dans les structures transnationales consacrant nécessairement sa confiscation par les bureaucraties militantes portant les habits de la

⁹⁴⁵ Roger Kimball, «Utopia vs. Nationhood», *The New Criterion*, Janvier 2007, <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/introduction-utopia-vs-nationhood-2556>

⁹⁴⁶ Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Climats, 1996.

⁹⁴⁷ Roger Scruton, «The Danger of Internationalism», *The Intercollegiate Review*, Fall-Winter 2005, p.29-35.

société civile mondiale⁹⁴⁸. De même, Jeremy Rabkin fera le procès des structures de gouvernance transnationale, qui désinvestiraient la souveraineté de la légitimité populaire, et plus encore, de l'idéal habermassien d'une gouvernance globale qui sans prendre forme dans le cadre explicite d'un gouvernement mondial, entrainerait néanmoins, et fatalement, l'annihilation de la souveraineté nationale⁹⁴⁹. Le conservatisme d'aujourd'hui n'est-il pas d'abord, et en bonne partie, un nationalisme sans utopie ?

C'est à partir d'un même modèle que s'est mené le procès de la repentance historique, de l'idéologie pénitentielle, qui paralyse selon les conservateurs l'action politique en la retournant contre la communauté politique dans une tâche infiniment réparatrice où toutes les institutions sont appelées à être reconstruites dans la matrice de l'égalitarisme identitaire. Lorsque la droite critique la repentance et fait le procès de la mauvaise conscience occidentale, elle cherche non seulement à restaurer la libre expression de l'identité nationale, elle travaille surtout à élargir l'espace du pensable pour envisager les moyens nécessaires à sa préservation sans tomber dans le piège de l'antifascisme qui assimile systématiquement, comme on l'a vu, la défense de la nation en tant qu'expérience historique à la renaissance d'une politique d'exclusion identitaire à placer dans la longue histoire du crime occidental contre l'altérité⁹⁵⁰. Selon les mots de Paul Yonnet, la «rétrosatanisation» de l'histoire occidentale par le politiquement correct entraîne la fascisation conceptuelle de la nation à moins de vider celle-ci de tout contenu historique significatif⁹⁵¹. David Horowitz l'a rappelé dans sa critique de la politique des réparations historiques de l'esclavage : l'hypermnésie pénitentielle paralyse les nations occidentales en les disposant favorablement envers tous les griefs historiques, qui vont des plus plausibles

⁹⁴⁸ John Bolton, *Surrender is Not an Option*, New York, Threshold Editions, 2007, p.441-442.

⁹⁴⁹ Jeremy Rabkin, *Law Without Nations ?*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

⁹⁵⁰ Paul-François Paoli, *Nous ne sommes pas coupables*, Paris, La Table ronde, 2006.

⁹⁵¹ Paul Yonnet, «Sur la crise du lien national», *Le Débat*, mai-août 1993, no.75, p.132-145.

aux plus loufoques, les seconds étant souvent bien plus nombreux que les premiers, il faut en convenir⁹⁵².

Cela nous ramène aux questions fondamentales que nous avons examinées dans ce travail de recherche. Si le clivage gauche-droite est fondamentalement insatisfaisant du point de vue d'une histoire de la pensée politique, et s'il paralyse la réflexion lorsqu'il devient le seul prisme d'intelligibilité de la pensée médiatique, il réfère néanmoins à certaines polarisations anthropologiques fondamentales, que l'on pourrait rabattre, en quelques mots, au grand parti du contrat social, auquel s'opposerait le grand parti de l'héritage et de l'enracinement. Bien évidemment, dans la politique réelle, ces deux exigences se croisent, se fécondent, s'alimentent. Heureusement. Le contrat sans l'héritage est déréalisant. L'héritage sans le contrat est étouffant. Mais on peut néanmoins voir dans cette polarisation un clivage politique fondamental par rapport à la modernité – à l'intérieur même de la modernité, en fait. Dans un camp, le lien politique cherche à s'universaliser, dans l'autre, il est d'abord attentif à son historicisation. On peut soutenir sans trop se tromper que le camp de l'universalisme s'est imposé depuis une quarantaine d'années, en ne tolérant plus l'existence d'une critique interne de la modernité, d'une mise en tension de l'émancipation progressiste avec les exigences anthropologiques de l'appartenance à une communauté politique circonscrite. Nous disions, au début de cette enquête, que les questions normatives ne nous seraient pas étrangères, mais qu'elles seraient situées à son terme. Pierre Manent en appelait à une science politique des temps modernes. Nous reformulerons son propos : il nous faut une nécessaire science politique de la postmodernité, capable de rouvrir la question du régime, dans un contexte historique neuf. La première question qui se pose, alors, est celle du principe de légitimité à partir duquel instituer la communauté politique, le principe aussi à partir duquel la délimiter.

⁹⁵² David Horowitz, *Uncivil War*, San Francisco, Encounter Books, 2002.

Cela nous ramène à la question de fond : celle de l'interprétation des concepts fondateurs de l'expérience politique moderne, à la lumière de la philosophie politique, qui pose la question du régime maximisant la liberté humaine, celle de la sociologie politique, qui se demande quelles sont les préconditions morales, historiques et culturelles nécessaires à l'exercice de cette liberté, à l'établissement de ce régime. Cette science politique aura à se poser une question dont notre époque renouvelle radicalement les termes : celle de la production sociologique, politique et idéologique de la légitimité politique. Une meilleure compréhension de ce processus, tant dans ce qui relève des tendances lourdes que dans ce qui relève de l'action politique et du discours idéologique. En cela, il faut comprendre que la théorie démocratique telle qu'elle se présente aujourd'hui est indissociable d'une sociologie de la respectabilité médiatique. Nous n'entendons pas la mener dans cette thèse. Mais nous tenions à montrer sur quel genre d'enquête elle pouvait aboutir pour montrer son caractère fructueux.

Questions d'un évaluateur et réponses

Question 1

Quelle est la méthode propre à la sociologie des idéologies telle que nous l'entendons ? Avant de répondre à cette question, il faut d'abord rappeler ce qu'elle postule: que les idées pèsent dans la marche de l'histoire et dans la transformation des sociétés. Elle postule en fait que les grandes visions du monde sont structurantes, dans la mesure où elles se traduisent en idéologies, que les hommes et les femmes investissent d'une charge existentielle, et pour lesquelles ils sont prêts à faire souvent de grands sacrifices. On ne saurait faire des représentations de simples «discours de justifications» d'intérêts socioéconomiques préalables, en s'en tenant à la définition étroite de l'idéologie

que proposait le marxisme classique. D'une certaine manière, la sociologie des idéologies cherche à retracer comment se déploient socialement et politiquement les grandes philosophies qui finissent par s'affronter dans l'espace public, les grandes visions du monde qui s'y confrontent, dont la pluralité révèle évidemment la diversité de la condition humaine, mais aussi l'existence, en chaque époque, de certaines alternatives fondamentales, de certaines grandes polarisations philosophiques qui structurent une civilisation.

Fernand Dumont suggérait que l'idéologie est une méthode de connaissance du social, qui révèle certaines visions du monde profondément ancrées dans la société et qui structurent en profondeur leur imaginaire. À travers les idéologies, les hommes connaissent leur société et cherchent à agir sur elle. Autrement dit, à travers la sociologie des idéologies, il nous est possible d'atteindre les couches les plus profondes de l'imaginaire social, les grands schèmes de pensée et de voir comment, de quelle manière, s'y dévoilent des «visions du monde» qui s'incarneront dans plusieurs discours idéologiques successifs, selon le contexte historique. C'est probablement pourquoi Fernand Dumont, à partir de son travail sur les idéologies, en est venu, dans sa *Genèse de la société québécoise*, à chercher à reconstituer la manière dont s'institue l'imaginaire d'une société, ou comme il disait dans ses derniers travaux, la manière dont se constitue sa «référence»⁹⁵³. Notre entreprise, cela va de soi, s'inspirait de ce pan des travaux de Fernand Dumont.

Mais se pose ici la question de la méthode, que nous avons empruntée aussi en bonne partie à Fernand Dumont. C'est ici que la sociologie des idéologies joue un rôle fondamental, dans la mesure où elle entend expliciter ces visions du monde, la manière dont les hommes et les groupes sociaux se les approprient et les traduisent en idées, et plus encore, de quelle manière ces idées sont proposées dans la cité, ce qui implique, évidemment, de donner toute son importance à la stratégie par lesquelles ces idées sont

⁹⁵³ Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, PUF, 1974 et Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

propulsées dans l'espace public. Autrement dit, il s'agit de traiter les grands livres et les travaux philosophiques ou sociologiques comme autant de contributions directement situées dans l'espace public, qui entendent définir d'une manière ou d'une autre la figure de la légitimité politique qui y domine. Dans son étude du marxisme, Raymond Aron invitait à étudier à la fois les textes de Marx, les textes des marxistes, la stratégie des partis communistes et la manière dont les adversaires du communisme se positionnaient par rapport à lui⁹⁵⁴. Sans le dire ainsi, il proposait ainsi non pas un «circuit complet» de la vie des idées, mais plus exactement, de voir de quelle manière se produit la légitimité politique dans une société, ce qui le rapproche, de point de vue, du travail fondateur de Guglielmo Ferrero qui voulait lui aussi retracer la puissance agissante des principes des grands principes de légitimité politique dans les sociétés occidentales⁹⁵⁵. Pierre-André Taguieff suggère la même chose : il fallait suivre le circuit des idées, en repérant, d'ailleurs, les schèmes fondamentaux qui structurent durablement un courant politico-philosophique, au-delà de ses transformations inévitables, commandées par l'évolution du contexte historique et les exigences de la stratégie idéologico-politique⁹⁵⁶.

Il s'agit aussi, et peut-être surtout, d'une méthode de lecture des auteurs. Si nous avons porté attention aux grands penseurs, et plus largement, aux discours les plus explicitement articulés, c'est justement parce qu'ils posent directement la question de la transformation en profondeur du sens de la démocratie. Ils explicitent les controverses d'une époque et de cette manière, ils pèsent sur de telles controverses, dans la mesure où celui qui contribue à définir les paramètres d'une situation a une influence majeure sur la manière dont cette situation est traitée politiquement et sur la manière dont les groupes sociaux se l'approprient et se situent par rapport à elle. On parle ici des grands penseurs. Mais nous les lisons, et ici, la sociologie des idéologies croise l'histoire conceptuelle du

⁹⁵⁴ Par exemple, Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

⁹⁵⁵ Guglielmo Ferrero, *Pouvoir : les génies invisibles de la cité*, Paris, Librairie Générale française, 1998.

⁹⁵⁶ Par exemple, Pierre-André Taguieff, *Les contre-révolutionnaires*, Paris, Denoël, 2007.

politique, non pas comme des contributions théoriques isolées les unes des autres, mais comme un discours qui se pense comme une contribution directe à la vie des idées dans l'espace public. Il ne s'agit évidemment pas de dire que les grands penseurs, à la manière de mages exceptionnellement puissants, mènent la cité par le seul travail de leurs idées, comme si le philosophe pouvait directement mettre en mouvement une société au rythme où ses livres sont publiés. Il s'agit simplement de voir de quelle manière certaines pratiques sociales sont amplifiées par leur intellectualisation, tout en rappelant que cette «valorisation philosophique» de certaines pratiques sociales leur donne plus souvent qu'autrement un supplément d'efficacité politique. On ajoutera toutefois que les intellectuels en eux-mêmes, surtout s'ils sont connectés à un mouvement social qu'ils inspirent et représentent d'une manière ou une autre, ont acquis dans la société occidentale, au fil des dernières décennies, une influence de plus en plus considérable, même si ce pouvoir intellectuel s'exprimera différemment, selon les différentes configurations sociales où il s'insérera.

Question 2

L'histoire contredit-elle parfois le récit historique? Autrement dit, notre thèse prétend-elle épuiser la question large du grand renversement des valeurs visible en Occident sur un demi-siècle? Y a-t-il des changements sociaux qui ne s'expliquent pas exclusivement par le récit historique et sociologique que nous proposons? Cela va de soi. Notre thèse n'entend pas révéler le «déterminisme» unique des transformations sociales.

Il faut bien évidemment distinguer l'histoire des imaginaires sociaux de l'histoire des pratiques sociales. Une société peut voir ses grandes valeurs, celles qui sont privilégiées publiquement et mises de l'avant dans la construction de la légitimité politique, bouleversées, tout en voyant des pratiques sociales associées à la «légitimité précédente» se perpétuer, et cela, souvent, massivement, ce que nous avons rappelé, d'ailleurs, dans notre dernier chapitre. Autrement dit, il peut exister un décalage entre la référence officielle d'une société et les pratiques sociales de grands pans de la population. On ajoutera autre

chose: aucun récit historique n'épuise l'histoire. Et on peut difficilement isoler une cause unique qui serait à l'origine des grands bouleversements historiques – cette idée, d'ailleurs, d'une causalité unique à l'origine des bouleversements historiques relevant davantage, faut-il le rappeler, de la philosophie de l'histoire que des sciences sociales ou de l'histoire politique. Notre thèse, nous le rappelons, portait sur la mutation de la gauche et son influence sur la transformation des représentations de la légitimité démocratique dans les sociétés occidentales. C'est à la lumière de ce projet initialement annoncé qu'il faut comprendre notre recherche et ses nombreux développements.

Ainsi, une histoire «globale» de la mutation de la légitimité démocratique en Occident supposerait qu'on examine la transformation de la culture populaire et la diffusion des nouveaux modèles d'émancipation en son sein. Elle supposerait aussi qu'on voit comment l'évolution technologique de nos sociétés contribue à la libéralisation des mœurs. Ou encore, il serait utile et nécessaire, dans un autre cadre, de voir comment le libéralisme, surtout tel qu'il est pratiqué dans les entreprises du capitalisme mondialisé, a accueilli les exigences de l'idéologie diversitaire – et plus largement, celles de la contre-culture- et comment il les a marchandisé. À la suite de Jean-Claude Michéa⁹⁵⁷, par exemple, il peut être intéressant de voir comment la contre-culture s'est accouplée avec l'idéologie libérale et l'économie de marché. Il serait aussi possible de voir comment la révolution de la communication transforme les conditions mêmes de la délibération politique, et cela, souvent, au bénéfice de certaines idéologies et au détriment d'autres. Nous n'avons aucunement l'intention d'occulter ces nombreuses réalités. Toutefois, dans notre thèse doctorale, nous entendions plutôt rappeler la part du politique et de la construction idéologique de la légitimité démocratique dans la société contemporaine.

Question 3

⁹⁵⁷ Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche*, Paris, Climats, 2013

Le libéralisme n'est-il pas trop absent de notre thèse? Quelle est la place du libéralisme dans la société actuelle ? Ne représente-t-il, finalement, que le vernis idéologique «émancipatoire» dont le capitalisme a besoin pour déployer et marchandiser le lien social en l'atomisant? Ce n'est certainement pas notre avis et il représente une philosophie politique à part entière. Le fait est, toutefois, que le libéralisme ne représente pas notre principal objet de recherche, même si nous le rencontrons de temps en temps au fil de nos développements, car que nous ne l'avons pas placé à l'origine de notre enquête. Notre recherche porte sur le thème suivant : de quelle manière la crise du marxisme a-t-elle entraîné une mutation de la gauche et de quelle manière cette mutation de la gauche a-t-elle entraîné une transformation en profondeur de la définition de la légitimité démocratique? Il s'agissait d'enquêter sur les origines marxistes du multiculturalisme et plus largement, de l'idéal diversitaire. Il ne serait pas interdit, dans une prochaine enquête, d'enquêter sur ses origines libérales. Il ne s'agirait pas de la même thèse, toutefois.

En fait, la question du libéralisme apparaît dans la dernière section, consacrée à la pathologisation du conservatisme dans la dynamique idéologique post-68. J'en rappelle le contexte : la droite passera alors d'une synthèse «national-conservatrice» à une synthèse «libéral-moderniste», ce qui veut dire, en bonne partie, qu'elle cherchait à se «moderniser» en s'alignant sur les nouveaux critères idéologiques définis par les valeurs «d'émancipation» associées aux grandes revendications portées par la gauche radicale au fil des années 1970 (et cela d'autant plus que le libéralisme parle aussi spontanément le langage de l'émancipation). Cela nous rappelle, évidemment, qu'il y a au sein de la «droite» plusieurs tendances et que certaines d'entre elles ne s'étaient associées que parce qu'elles partageaient la peur du socialisme et du communisme, chacune cherchant à défendre son pan de la civilisation occidentale, l'économie de marché et les libertés économiques dans un cas, la nation et les valeurs traditionnelles dans un autre cas. C'est-à-dire que les affects et les passions politiques de la droite libérale ou de la droite

conservatrice ne se croisent pas nécessairement, ce qui ne veut pas dire qu'ils étaient pour autant mutuellement exclusifs.

Les grands changements idéologiques du dernier demi-siècle fracturèrent à plusieurs égards cette alliance, la droite conservatrice se voyant souvent repoussée dans les marges «populistes» et la droite «libérale» devenant de plus en plus hégémonique dans son propre camp, à condition de s'ouvrir au nom des droits individuels aux revendications identitaires et culturelles sorties des marges sociales. On notera toutefois, d'ailleurs, que la détraditionnalisation des valeurs provoquera d'ailleurs une césure au sein du libéralisme, entre certaines tendances qui s'en réclamaient sans nécessairement partager les mêmes fondements philosophiques. Au sein du libéralisme, on distinguera entre ceux qui consentiront à son autonomisation et ceux qui chercheront à maintenir la synthèse libérale-conservatrice, et qui seront pour cela refoulés à droite. Le parcours de Raymond Aron est ici exemplaire : c'est en réaction à l'émergence et au déploiement de la contre-culture qu'il mettra de l'avant de plus en plus les assises conservatrices de son libéralisme⁹⁵⁸. Il est vrai, néanmoins, que le libéralisme, entendu simplement comme un modernisme des droits, était manifestement compatible avec les exigences du progressisme tel qu'il s'est transformé depuis une quarantaine d'années probablement parce qu'ils proviennent philosophiquement de la même souche.

La chose est évidemment plus complexe. On notera toutefois que dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, et surtout, depuis la fin de la guerre froide, le libéralisme s'est généralement affranchi de ses assises conservatrices pour se satisfaire de la défense d'une société de marché fonctionnant avec une définition gestionnaire du politique. Nous en revenons à une distinction dont se désolait en son temps André Malraux, selon qui la gauche avait obtenu un monopole sur le plan des valeurs et de la culture, alors que la droite

⁹⁵⁸ La chose est notamment visible dans Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Lafond, 1977.

libérale aurait obtenu un monopole en ce qui a trait à l'économie et à la gestion au jour le jour de la société. Nous en revenons toutefois à la question première : il ne s'agissait pas de nier le rôle du libéralisme dans les transformations culturelles, identitaires et politiques du dernier demi-siècle, mais bien de montrer qu'on ne saurait les expliquer sans tenir compte aussi de la mutation de la gauche.

Question 4

Certains mouvements sociaux pèsent plus que d'autres, et il est indéniable que celui des femmes a compté pour beaucoup, surtout dans la transformation des frontières entre le domaine privé et le domaine public, mais aussi, en cherchant à actualiser le contenu universaliste de la citoyen moderne, en rappelant qu'elle ne saurait sérieusement se définir en excluant par principe la moitié de l'humanité. Le mouvement féministe n'était toutefois pas au cœur de notre enquête, sauf lorsqu'il était question de sa frange la plus radicale qui situait sa critique dans une perspective politique plus vaste, d'inspiration révolutionnaire. Les revendications féministes nous intéressaient ici dans la mesure où elles étaient situées dans le contexte plus large du renouvellement du radicalisme de gauche, à travers la théorie de la «chaîne d'équivalence des luttes démocratiques et égalitaires»⁹⁵⁹.

Cela nous ramène à la question fondamentale du rôle des mouvements sociaux. Il est évidemment immense, et ces mouvements sociaux, qui investissent dans l'espace public des problèmes souvent inattendus, qui «politisent» des questions sociales, confirment par ailleurs le fait qu'il n'y a jamais une étatisation absolue du politique et que le politique renouvelle ses contenus et ses contours à l'extérieur des seules institutions qui prétendent l'institutionnaliser (en démocratie parlementaire, on pense évidemment au régime des partis). Il n'y a jamais de parfaite adéquation entre une société et ses institutions, et c'est

⁹⁵⁹ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy*, New York, Verso, 2001.

justement dans l'espace plus ou moins large qui se dégage entre la première et les secondes que se formulent les propositions plus ou moins radicales de changement social. À travers les mouvements sociaux, entre autres, nous voyons l'action humaine avoir une emprise sur le devenir des sociétés. Dans la mesure où notre thèse entendait dénaturer le récit du changement historique du dernier demi-siècle, il ne nous viendrait jamais à l'idée de contester l'influence des mouvements sociaux, ou de les réduire à la simple expression politique de philosophies d'abord exprimées par de «grands penseurs». Toutefois, nous entendions, dans cette thèse, considérer les mouvements sociaux non pas comme des révélateurs d'une tendance émancipatrice de la modernité mais plutôt comme des acteurs majeurs, qui ont des intérêts, évidemment, mais qui les inscrivent stratégiquement dans des configurations sociales et idéologiques plus larges. Il ne s'agissait pas de nier le rôle des mouvements sociaux mais d'éviter de les inscrire dans une histoire large de l'émancipation qui s'imposerait aux hommes à la manière d'un déploiement historique inéluctable.

À la question de savoir ce qu'il faut penser des «mouvements sociaux qui ont lutté contre le «racisme officiel ou la discrimination», il conviendrait d'abord de rappeler que la notion de racisme, comme celle de discrimination, sont des notions hautement polémiques, ce que nous avons souligné, d'ailleurs, dans le chapitre consacré à la sociologie antidiscriminatoire. Il ne s'agit pas de les rejeter en bloc, cela va de soi, mais d'éviter d'endosser comme allant de soi certaines définitions polémiques qui peuvent d'un coup étendre la définition des mots, comme on le voit souvent, par exemple, avec la référence au racisme, qui à plusieurs égards, en est venue à recouper l'idée même de nation. Par exemple, lorsqu'on pense à la définition du racisme qui est proposée par certains mouvements «antiracistes», on en arrive pratiquement à une dénonciation de tout accouplement de la citoyenneté démocratique avec une identité nationale particulière. Il s'agit ensuite, à partir d'un examen serré des définitions proposées, de distinguer entre les propositions politiques qui s'inscrivent dans la logique de la démocratie libérale et celles qui viennent la renverser en multipliant les communautarismes sous prétexte de protéger

certains groupes sociaux contre la souveraineté populaire, caricaturée comme tyrannie majoritaire.

Question 5

Comment peut-on savoir ce que «pensent» les classes populaires ou ce qu'elles ressentent? Évidemment, on n'a jamais accès à la substance intime des représentations sociales d'un groupe de la population (et bien évidemment, les classes sociales ne sont pas idéologiquement homogènes), mais cela ne veut pas dire qu'elles sont définitivement et radicalement inaccessibles. En fait, dès la fin des années 1960, on constate une réaction conservatrice au sein des classes populaires, et plus exactement, au sein de l'ancienne classe ouvrière. Parmi ceux qui la remarquent, on trouve plusieurs philosophes et sociologues associés à la gauche radicale, parmi lesquels on trouve notamment Herbert Marcuse. Il s'agit d'ailleurs du point de départ de la recherche d'un nouveau «prolétariat», appelé à se substituer à la classe ouvrière qui ne remplissait pas la mission historique que la théorie révolutionnaire lui avait réservé. Dans la mesure où la classe ouvrière, en particulier, et les classes populaires, en générales, n'occupent manifestement plus la case de «l'exclusion sociale», les théoriciens de la gauche radicale chercheront de nouvelles catégories sociales pour renouveler à partir d'un point d'appui extérieur la «critique radicale» de la société.

Les classes populaires sont-elles devenues conservatrices? Certains diront qu'elles ont toujours eu en partie au moins une sensibilité conservatrice, qui les amène à définir la politique moins en terme d'émancipation que de protection. C'est à tout le moins la thèse récemment développée par le philosophe français Jean-Claude Michéa⁹⁶⁰. Au fil du temps, cette hypothèse a inspiré bien des historiens, parmi lesquels on trouve évidemment Christopher Lasch⁹⁶¹ ou Gertrude Himmelfarb⁹⁶². Plus récemment, on peut aussi

⁹⁶⁰ Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche*, Paris, Climats, 2013.

⁹⁶¹ Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Paris, Climats, 2002.

mentionner le beau livre de Thomas Frank, *What's Wrong With Kansas*⁹⁶³ ou de Christophe Guilluy, *Fractures françaises*⁹⁶⁴. La conclusion est toujours la même : les classes populaires sont en dissidence culturelle et idéologique avec les grandes orientations associées à la dislocation du cadre national et la dissolution des valeurs culturelles et sociales traditionnelles. On peut dire qu'elles n'ont pas endossé idéologiquement la modernisation soixante-huitarde, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne se sont pas appropriées pratiquement plusieurs évolutions liées à cette modernisation. C'est-à-dire que là où la «nouvelle classe» (c'est-à-dire les milieux sociaux avantagés par la détraditionnalisation des pratiques sociales) reconnaît dans la déconstruction des valeurs traditionnelles un progrès de l'émancipation, favorable à l'affirmation de l'individu et des minorités autrefois dominées, les classes populaires, en général, ont tendance à reconnaître un effritement du lien social et une perte du sentiment communautaire.

Cette conclusion, d'ailleurs, a été confirmée dans la grande enquête menée par la Fondation Terra Nova, proche du Parti socialiste français, qui cherchait à définir une nouvelle stratégie pour la gauche française dans une société où les classes populaires, en général, et la classe ouvrière, en particulier, étaient passées «à droite» et s'exprimaient souvent politiquement à travers les partis «populistes» - qui contribuent aussi, il faut le noter, à la radicalisation des tensions entre les classes populaires et le système politique⁹⁶⁵. La Fondation Terra Nova tenait pour acquise la «régression conservatrice» des classes populaires, et entendait partir de ce point de départ sociologique pour bâtir une nouvelle stratégie politique progressiste. On remarque ainsi un attachement des classes populaires à la nation et à certaines valeurs culturelles plus traditionnelles, ce qui témoigne manifestement d'un attachement à une conception protectrice du politique et de la société,

⁹⁶² Gertrude Himmelfard, *One Nation, Two Culture*, New York, Albert A. Knopf, 2001.

⁹⁶³ Thomas Frank, *What's Wrong with Kansas*, New York, Metropolitan Books, 2004.

⁹⁶⁴ Christophe Guilluy, *Fractures françaises*, Paris, François Bourin éditeur, 2010.

⁹⁶⁵ Bruno Jeanbart, Olivier Ferrand, Gauche. *Quelle majorité électorale pour 2012*, Fondation Terra Nova, projet 2012, 82 p.

et une attention plus grande à ce que nous avons appelé les «pathologies de l'émancipation».

Encore une fois, il ne s'agit pas de prêter aux classes populaires une homogénéité idéologique qu'elles n'ont pas, mais de reconnaître la prégnance chez elles de modèles culturels et de représentations sociales qui les rangent, dans la société contemporaine, sous le signe de la philosophie conservatrice.

Question 6

Nous disions dans cette thèse que la civilisation occidentale n'a pas eu historiquement le monopole de l'esclavage. Cela veut-il dire que nous relativisons l'esclavage, que nous le dédramatisons? D'aucune manière. Il ne s'agit aucunement de relativiser son importance historique, non plus que d'en diminuer la gravité ou la barbarie. Il s'agit toutefois d'éviter d'en faire une spécialité de la civilisation occidentale, d'éviter de croire aussi qu'il en a eu l'exclusivité, une tentation à laquelle a par exemple succombé la France qui réserve le statut de crime contre l'humanité à l'esclavagisme dans le cadre de la «traite atlantique», et laissant les autres manifestations de l'esclavage à l'abri de la condamnation par la loi. On peut avoir d'immenses réserves envers les lois mémorielles, et c'est notre cas, mais ce n'est pas de cela dont il s'agit ici. Il s'agit de constater que ce n'est qu'une partie des traites négrières qui a été criminalisée par la loi Taubira : celle mettant en cause la civilisation occidentale. On pouvait y voir une autre manifestation de cette historiographie pénitentielle qui criminalise les origines de l'expansion européenne, à partir du XVe siècle, et qui fait du refus et de la persécution de la diversité la trame lourde de cette histoire.

Question 7

Que penser du pouvoir croissant de l'administration publique dans les sociétés occidentales? Est-ce qu'il s'agit du développement inévitable d'une société cherchant à

rationaliser les différentes sphères de l'existence sociale ? Et si oui, de quelle manière cette extension de l'administration publique est-elle compatible avec les exigences de la démocratie libérale ? Il ne s'agit évidemment pas ici de confondre les différentes fonctions de l'État et de l'abolir dans une conception décisionniste du politique, fermée à la pluralité des «pouvoirs» qui s'expriment dans l'État. Il s'agit toutefois de voir que la redistribution de la souveraineté opérée implicitement et explicitement par l'État social thérapeutique a confié des responsabilités de plus en plus politiques à l'administration publique, d'autant plus que la société se morcelle en plusieurs clientèles qui exigent chacune d'entre elles une forme de management spécialisé. On constate toutefois que l'administration du social n'est pas axiologiquement neutre et que l'appareil bureaucratique, au même moment où il s'émancipe du politique, développe ses propres valeurs et ses propres préférences idéologiques. Certaines agences dans l'État (et on pense ici particulièrement à ce qui relève de la «bureaucratie des droits de l'homme») portent leur propre agenda idéologique et le font cheminer jusqu'au pouvoir politique sans l'avoir fait valider directement par la souveraineté populaire. On peut se demander, dès lors, si ce transfert de souveraineté du politique à l'administratif ne représente pas un appauvrissement significatif de la démocratie dans la mesure où cette dernière suppose que les grandes décisions qui sont imprimées à la société relèvent d'abord du pouvoir des élus et non pas de ceux des «experts» qui ont normalement pour vocation d'appliquer les décisions des élus, mais non de les prendre à leur place.

BIBLIOGRAPHIE

- Adams Michael, *Unlikely Utopia. The surprising triumph of Canadian multiculturalism*, Toronto, Penguin Canada, 2007.
- Adorno, Theodor W., Frankel-Brunswick Else, Levinson Daniel J. et Sanford R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper and Row, 1950.
- Agnew John, *Hegemony: The New Shape of Global Power*, Philadelphia, Temple University Press, 2005.
- Althusser Louis, Jacques Rancière et Pierre Macherey, *Lire le Capital. T.1*, Paris, François Maspero, 1967.
- Althusser Louis, Jacques Rancière et Roger Establet, *Lire le Capital. T.2*, Paris, François Maspero, 1967.
- Altschull Elisabeth, *L'école des ego*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Anatrella Tony, *La différence interdite*, Paris, Flammarion, 1998.
- Anderson Brian C., *South Park Conservatives. The Revolt Against Liberal Media Bias*, Washington DC, Regnery Publishing, 2005.
- Applebaum Anne, *Goulag. Une histoire*, Paris, Grasset, 2005.
- Aron Raymond, «Liberté, libérale ou libertaire», Conférence du 5 septembre 1969, Rencontres internationales de Genève dans Raymond Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972.
- Aron Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1948.
- Aron Raymond, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
- Aron Raymond, *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de Mai*, Paris, Fayard, 1968.

Aron Raymond, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

Aron Raymond, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983.

Aron Raymond, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977.

Aron Raymond, «Science et conscience de la société», *Archives européennes de sociologie* 1,1, 1960, repris dans *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p.9-37.

Attali Jacques, «Changer par précaution», *L'Express*, 3 mai 2009 disponible sur : <http://www.attali.com/actualite/blog/social/changer-par-precaution>.

Attali Jacques, *Dictionnaire du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 1998.

Audier Serge, *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2008.

Audier Serge. *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Librairie Philosophique Vrin/EHESS, 2004.

Autain Clémentine, *Alter égaux . Invitation au féminisme*, Paris, Robert Laffont, 2001.

Bacevich Andrew J., « The Impact of New Populism », *Orbis*, vol.40, n°1, Winter 1996.

Badie Bertrand, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard, 2002.

Badie Bertrand, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995.

Badie Bertrand, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.

Balibar Étienne, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997.

Balibar Étienne, Immanuel Maurice Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.

Barjon Carole, «Patrick Buisson : révélations sur le gourou de Sarkozy», *Le Nouvel Observateur*, 15 février 2012.

Barjon Carole, «Patrick Buisson: le stratège de l'ombre», *Le Nouvel Observateur*, 20 novembre 2008.

Barnavi Elie et Krzysztof Pomian, *La révolution européenne. 1945-2007*, Paris, Perrin, 2008.

Baubérot Jean, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigue, Éditions de l'Aube, 2009.

Bauer Bruce, *Surrender: Appeasing Islam, Sacrificing Freedom*, NY, Doubleday, 2009.

Baverez Nicolas, *La France qui tombe*, Perrin, Paris, 2003.

Bauer Bruce, «Heirs to Fortuyn? Muslim immigration and sclerotic welfare states push Europe right (sort of)», *The City Journal*, Vol. 19, n°2, Spring 2009, disponible sur : http://www.city-journal.org/2009/19_2_pim-fortuyn.html.

Beauchamp Damien, «Le soleil couchant d'Austerlitz: crise de notre identité nationale», *Commentaire*, n°113, printemps 2006.

Beauchemin Jacques, *La société des identités, Éthique et politique dans le monde contemporain*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Outremont, Athéna éditions, 2007.

Beauchemin Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont. Athéna éditions, 2004.

Beck Ulrich et Edgar Grande, *Pour un empire européen*, Paris, Flammarion, 2007.

Beck Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la Mondialisation*, Paris, Flammarion, 2003.

Beck Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier, 2006.

Bédard Éric, «Exit Mai 68. Maintenant décomplexée, la droite française compte sur Sarkozy pour faire prendre à la France un grand tournant », *La Presse*, 17 mai 2007.

Belayachi Djamel, «Entretien avec José Antonio Perez Tapias : Devoir de mémoire : l'Espagne s'excuse pour l'expulsion des Morisques», Afrik.com, 12 décembre 2009 disponible sur <http://www.afrik.com/article18217.html>.

Belien Paul, «Are we all Nazis now», *The Brussels Journal*, Fri, 2007-10-26, disponible sur <http://www.brusselsjournal.com/node/2592>.

Belien Paul, «Sarko vs. Sego: May the Immigrant Win», *The Brussels Journal*, 2007-04-25, disponible sur : <http://www.brusselsjournal.com/node/2078>.

Bell Daniel (dir.), *The Radical Right. The new American Right expanded and up-dated*. Garden City New York, Anchor Books, 1964.

Bell Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.

Bell Daniel, *The End of Ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.

Bénéton Philippe, *Introduction à la politique*, Paris, PUF/Quadrige, 2010.

Bennett James C., *The Anglosphere Challenge. Why the English-speaking Nations will lead the way in the twenty-first century*, Lanham, MD. Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

Benoist Alain de, *Vu de droite : Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris, éditions du labyrinthe, 2001.

Bensaid Daniel, *Les trotskysmes*, Paris, PUF Que-Sais-Je ?, 2004.

Bereni Laure, «Faire de la diversité une richesse pour l'entreprise : la transformation d'une contrainte juridique en catégorie managériale», *Raisons politiques*, n°35, août 2009, p.87-106.

Berger Peter L., «Democracy and the Religious Right», *Commentary*, January 1997, Vol. 103, Issue 1, p 53-56.

Bergeron Carl, «L'État thérapeutique et le militantisme gay», sur son blog *L'intelligence conséquente*, 16 janvier 2010.

Bergeron Francis, *De Le Pen à Le Pen. Une histoire des nationaux et des nationalistes sous la Vème République*, Grez-en-Bouère, Dominique Martin Morin, 1986.

Bering Henrik, «Denmark, the Euro and the Fear of the Foreign- Puzzled by a referendum, the Danes change the subject», *Policy Review*, n°104, (2000), p. 63.

Besancenot Olivier et Daniel Bensaïd, *Prenons parti : pour un socialisme du XXIe siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

Besançon Alain, *Le Malheur du siècle : sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.

Besançon Alain, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

Besançon Alain, « Souvenirs et réflexions sur mai 68 », *Commentaire*, Vol. 31, n°122, été 2008.

Besançon Alain, «Aux origines religieuses de Mai 68», à propos de l'ouvrage de Yves Congar, *Journal d'un théologien, 1946-1956* (Paris, éd. du Cerf, 2001), 2001, texte disponible sur : http://www.asmp.fr/fiches_academiciens/textacad/besancon/mai68_congar.pdf.

Billot François, *L'Affaire Vanneste. La mise à mort de la liberté d'opinion*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2008.

Blair Tony, *Mémoires*, Paris, Albin Michel, 2010.

Blanchard Pascal, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, «La fracture coloniale, une crise française» dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (dirs.) *La fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, la Découverte 2005.

Bloom Allan, *L'âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987.

Bocev Pierre, «L'intégration des Turcs oppose Paris à Ankara», *Le Figaro*, 13 février 2008, disponible sur : <http://www.lefigaro.fr/international/2008/02/13/01003-20080213ARTFIG00395-l-integration-des-turcs-oppose-berlin-a-ankara-.php>.

Bock-Côté Mathieu, *La dénationalisation tranquille. Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*, Montréal, Boréal, 2007.

Bock-Côté Mathieu, « La faille atlantique et le mouvement conservateur américain », communication présentée dans le cadre du colloque Reconfiguration des institutions et transformation du lien politique, Université d'Ottawa, 27 mai 2009.

Bock-Côté Mathieu, « Le malaise libéral de la droite française », *Revue canadienne de science politique*, vol.42, n°4, 2009, p. 1046-1051.

Bock-Côté Mathieu, «Derrière la laïcité, la nation», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, Vol. 10/2 et 11/1, 2007-2008, p.95-113.

Bock-Côté Mathieu, «L'avenir de la démocratie : la participation contre la représentation», *Controverses*, n°5, juin 2007, p.116-138.

Bock-Côté Mathieu, «La démocratie sans son peuple», à paraître.

Bock-Côté Mathieu, «Redevenir Français : note critique sur *La fracture identitaire* d'Ivan Rioufol», *Controverses*, n°12, novembre 2009, p.252-265.

Bock-Côté Mathieu, «Sarkozy en chute libre», *Le Devoir*, 11 mars 2008.
<http://www.ledevoir.com/international/europe/179803/sarkozy-en-chute-libre>.

Bock-Côté Mathieu, La mémoire de la Révolution tranquille et l'idéologie diversitaire : retour sur la conception de l'histoire présente dans le rapport Bouchard-Taylor, *Bulletin d'histoire politique*, vol. 20 n°3, p. 149.

Boltanski Luc et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Bolton John, «Climate Change Conceit», *The Spectator*, December 9, 1999 disponible sur http://www.globalgovernancewatch.org/in_the_news/climate-change-conceit.

Bolton John, *Surrender is not an option. Defending America at the United Nations and abroad*, New York, Threshold Editions, 2007.

Bolton John, «Should We Take Global Governance Seriously», *Chicago Journal of International Law*, vol.1, n°2, p.205-221.

Bolton John, «The Coming War on Sovereignty», *Commentary* 127, March 2009, p.23-26.

Bon Frédéric et Michel-Antoine Burnier, *Classe ouvrière et révolution*, Paris, Seuil, 1971.

Bork Robert H., *A Time to Speak. Selected Writings and Arguments*, Wilmington Del., ISI Books, 2008.

Bork Robert H., *A Time to Speak: Selected Writings and Arguments*, Wilmington Del., ISI Books, 2008.

Bork Robert H., *Slouching Towards Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline*, New York, Regan Books HarperCollins, 1997.

Bork Robert H., *Coercing Virtue. The worldwide rule of judges*. N.W. Washington DC, American Enterprise Institute Press, 2003.

Borrillo Daniel (dir.), *Lutter contre les discriminations*, Paris, La Découverte, 2003.

Bothorel Jean, *Le pharaon. 19 mai 1974-22 mars 1978*, Paris, Grasset, 1983.

Bouchard Gérard et Charles Taylor, *Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, Québec, 2007.

Bouchard Gérard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, 2008.

Boucheron, Patrick, Dossier « Le retour de la censure », *L'Histoire*, n°317, février 2007, p.30-61.

Boudon Raymond, *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Boudon Raymond, *Y a-t-il encore une sociologie?*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Branca Eric, *Le roman de la droite, 1974-1978. Chronique d'un échec*, Paris, Lattès, 1998.

Brillant Bernard, «Intellectuels, l'ère de la contestation», *Le Débat* n° 149, 2008/2 mars-avril 2008, p. 37-51.

Broder Henryk M., « Europeans Voters Know What They Don't Want », *Der Spiegel*, 06/09/2009, disponible sur <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,629433,00.html>.

Brooks David, *Les bobos*, Paris, Florent Massot, 2000.

Brown Tkacz Catherine, «Silencing Susanna: The Rise of Neosexism and the Denigration of Women», *The Intercollegiate Review*, Vol. 34, N°1, Fall 1998, p.31-37.

Bruckner Pascal, *La mélancolie démocratique : comment vivre sans ennemis ?*, Paris, Seuil, 1992.

Bruckner Pascal, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006.

Bruckner Pascal, *Le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil, 1983.

Buchanan Patrick J., *Day of reckoning: how hubris, ideology, and greed are tearing America apart*, New York, Thomas Dunne Books/St. Martin's Press, 2007.

Buchanan Patrick J., *State of emergency: the Third World invasion and conquest of America*, New York, Thomas Dunne Books/St. Martin's Press, 2006.

Buchanan Patrick J., *The death of the West: how dying populations and immigrant invasions imperil our country and civilization*, New York, Thomas Dunne Books/St. Martin's Press, 2002.

Burnham James, *The Machiavellians. Defenders of Freedom*, New York, John Day, 1943.

Burnham James, *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. New York, John Day Co., 1941.

Burnham James, *the Suicide of the West. An Essay on the meaning and destiny of Liberalism*. New Rochelle NY, Arlington House, 1975.

Buruma Ian, *On a tué Theo Van Gogh. Enquête sur la fin de l'Europe des Lumières*. Paris, Flammarion, 2006.

Caldwell Christopher, *Reflections on the Revolution in Europe. Immigration, Islam and the West*, New York, Doubleday, 2009.

Camus Jean-Yves, *Le Front national. Histoire et analyses*, Paris, Éditions O. Laurens, 1997.

Caresche Christophe et George Pau-Langevin, *Une république de l'égalité. Contre les discriminations liées à l'origine*, Paris, Fondation Jean Jaurès, 2009.

Chambers Whittaker, *Witness*, New York, Random House [1952], republished by Washington, Regnery Gateway, 1997.

Champeau Serge, « L'idéologie altermondialiste », *Commentaires*, n°107, automne 2004, p. 704.

Châton Gwendal, « Désaccord parfait. Le contrepoint libéral dans la configuration intellectuelle des années soixante-dix », dans Jean Baudouin et François Hourmant (dirs.), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

Chaumont Jean-Michel, *La concurrence des victimes, Génocide, Identité, Reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2002.

Cheney Lynne V., «New History Standards still Attack Our Heritage», *The Wall Street Journal*, May 2 1996.

Chung Ryoa, « La portée cosmopolitique du paradigme kantien en éthique internationale », dans V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher (dirs.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 4, Sektion XII, Berlin, de Gruyter, 2001, pp.92-99.

Citron Suzanne, *Le mythe national : L'histoire de France en question*, Paris, Éditions Ouvrières/Études et documentation internationales, 1987.

Cloutier Jean-François, *Jeff Fillion et le malaise québécois*, Montréal, Liber 2008.

Cluzel Jean-Paul, «La diversité, notre richesse commune», *Le Monde*, 16 janvier 2009.

Cochin Augustin, *L'Esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*, Paris, PUF, 1979.

Cock Laurence de et al., *Comment Nicolas Sarkozy écrit l'histoire de France. Dictionnaire critique*. Marseille, Agone, 2008.

Cohn-Bendit Daniel et Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968.

Cohn-Bendit Daniel et Thomas Schmid, *Xénophobies : histoires d'Europe*, Paris, Grasset-Mollat, 1998.

Cohn-Bendit Daniel, *Forget 68. Entretiens avec Stéphane Paoli et Jean Viard*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008.

Collectif, *Devant l'histoire : les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988.

Collectif, « Après l'étoile jaune, faudra-t-il un jour porter une étoile verte », *Le Monde*, 22 décembre 2009.

Collectif, « Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique », *Libération*, 30 avril 2008.

Collectif, Dossier « La vie après le pouvoir », *Le Spectacle du monde*, septembre 2009.

Collectif, Dossier « Mai 68 dans le monde », *L'Histoire*, n° 330, avril 2008.

Collier Peter et David Horowitz, *Destructive Generation: Second Thoughts About the '60s*, New York, The Free Press Paperback, 1996.

Comeau Robert et Josiane Lavallée (dirs.), *Contre la réforme pédagogique*, VLB éditeur, Montréal, 2008.

Conan Éric, *La gauche sans le peuple*, Paris, Fayard, 2004.

Conquest Robert, *Le féroce vingtième siècle : réflexions sur les ravages des idéologies*, Paris, Éditions des Syrtes, 2001.

Cooper Robert, *The Breaking of Nations: The Order and Chaos in the Twenty First Century*, London, McClelland & Stewart, 2005.

Courbage Yossef et Emmanuel Todd, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil, 2007.

Courtois Charles-Philippe, « Afua Cooper: *The Hanging of Angélique. The Untold Story of Canadian Slavery and the Burning of Old Montreal*, note critique », *L'Action nationale*, vol. XCVIII, n°3, mars 2008, p. 120-137.

Courtois Stéphane (dir.), *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997.

Courtois Stéphane, *Communisme et totalitarisme*, Paris, Perrin, 2009.

Crapez Marc, «À quoi bon débattre de l'identité nationale», *Controverses*, n°14, mai 2010, p.132-143.

Crapez Marc, «Extrême-droitisation, Ah bon ? Dire que l'UMP exagère, c'est très exagéré », 29 mai 2012, disponible sur : <http://www.causeur.fr/extreme-droitisation-ah-bon,17718#>.

Crapez Marc, *Défense du bon sens, ou la controverse du sens commun*, Monaco, Éditions du Rocher, 2004.

Crapez Marc, *Naissance de la gauche, suivi de Précis d'une droite dominée*, Paris, Éditions Michalon, 1998.

Crapez Marc, *Un besoin de certitudes. Anatomie des crises actuelles*, Paris, Michalon, 2009.

D'Souza Dinesh, *The End of Racism. Principles for a multiracial society*, New York, The Free Press, 1995.

Dalrymple Theodore, *The New Vichy Syndrome: Why European Intellectuals Surrender to Barbarism*, New York, Encounters Books, 2010.

Dalrymple Theodore, «A Modern Witch Trial. Racism: the charge against which there is no defense», *City Journal*, Spring 2009.

Dalrymple Theodore, «Engineering Souls», *City Journal*, Spring 2007, disponible sur http://www.city-journal.org/html/17_2_sndgs03.html.

Dalrymple Theodore, «Multiculti Museums – Or Else», *City Journal*, Summer 2000 disponible sur : http://www.city-journal.org/html/10_3_sndgs04.html.

Davies Peter J., «Introduction», in Peter J. Davies et Paul Jackson, *The Far Right in Europe: an Encyclopedia*, Oxford/Westport Conn., Greenwood World Publishing, 2008, p.24-25.

Davies Peter J., «The Development of the Far Right» in Peter J. Davies et Paul Jackson, *The Far Right in Europe : an Encyclopedia*, Oxford/Westport Conn., Greenwood World Publishing, 2008, p.77-91.

Debray Régis, *À demain de Gaulle*, Paris, Gallimard, 1996.

Debray Régis, *Le code et le glaive*, Paris, Albin Michel / Fondation Marc-Bloch, 1999.

Debré Michel, *Trois républiques pour une France. Mémoires/4 : gouverner autrement, 1962-1970*, Paris, Albin Michel, 1993.

Deleuze Gilles et Félix Guattari, *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Delsol Chantal, *La grande méprise*, Paris, La Table Ronde, 2004.

Détienne Marcel, «La France sans terre ni mort», *Le Monde*, 12/13 juillet 2009.

Dieckhoff Alain (dir.), *La constellation des appartenances. Nationalisme, libéralisme et pluralisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004.

Diggins John P., *Up From Communism. Conservative Odysseys in American Intellectual History*, New York, Columbia University Press, 1994.

Domenach Jean-Marie, *Regarder la France. Essai sur le malaise français*, Paris, Perrin, 1997.

Dorlin Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.

Dorrien Gary J., *The Neoconservative Mind. Politics, Culture and the war of ideology*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

Dougherty Jude P., «Socialist Man: A Psychological Profile», *Modern Age*, Winter/Spring 2004, Vol. 46, N°1 & 2, p.15-22.

Dougherty Sarah, «Building Diversity», *The Gazette*, August 30 2008.

Druon Maurice, *Circonstances. 2, Circonstances politiques*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998.

Druon Maurice, *La France aux ordres d'un cadavre*, Paris, de Fallois/du Rocher 2000.

Dufour Christian, *Le défi français*, Sillery, Septentrion, 2006.

- Dumont Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.
- Dumont Fernand, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- Dumont Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995.
- Dupâquier Jacques et Yves-Marie Laulan, *Ces migrants qui changent la face de l'Europe*. Actes du Colloque. Fondation Singer-Polignac. Paris, les 10 et 11 octobre 2003. Paris. L'Harmattan, 2004.
- Dupuis-Déri Francis, «Le totalitarisme «politically correct». Mythe ou réalité?», *Argument*, vol.4, n°1, Hiver 2001, p.112-128.
- Dupuis-Déri Francis, «Quelques précisions au sujet de ma tribu...et un hommage aux mères fondatrices de la modernité», dans Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*, Outremont, Athéna Éditions, 2007, p. 171-195.
- Dworkin Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.
- Dworkin Ronald, *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000.
- Ealy Steven D., « Political Science and the Study of the Radical Right », *The Intercollegiate Review*, 14, Fall 1978, p.25-32.
- Eberstadt Mary, *Home-alone America. The Hidden Toll of Day Car, Behavioral Drugs, and Other Parent Substitutes*, New York, Sentinel, 2004.
- Eisenhower Dwight D., *Batailles pour la paix. 1956-1961*, Paris, Trévisse, 1968.
- Elleinstein Jean, *Histoire du phénomène stalinien*, Paris, Grasset, 1975.
- Ellul Jacques, *De la révolution aux révoltés*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- Ellul Jacques, *Les nouveaux possédés*, Paris, Mille et une nuits, 2003.
- Ellul Jacques, *Trahison de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- Fassin Éric, «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», *Multitudes*, 2006, vol. 3, n°26, p.123-131.

Feith Douglas, «Spain Has No Right to Try U.S. Officials», *The Wall Street Journal*, April 3 2009.

Fernandez-Morera Dario, «The Myth of Andalusian Paradise», *The Intercollegiate Review*, vol. 41, n°2 Fall 2006, p.23-31.

Ferrero Guglielmo, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 1945.

Ferro Marc, «Le colonialisme, envers de la colonisation», dans Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme, XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, p.9-38.

Ferry Jean-Marc, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000.

Finkielkraut Alain (dir.), *Qu'est-ce que la France*, Paris, Stock, 2007.

Finkielkraut Alain, *L'ingratitude. Conversations sur notre temps*, Montréal, Québec Amérique, 1999.

Fistetti Francesco, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009.

Flores d'Arcais Paolo et André Grjebine, «La diversité dans la Constitution : danger !», *Le Monde*, 5 mars 2008.

Foccart Jacques, *Journal de l'Élysée. II. 1968-1969. Le Général en Mai*, Paris, Fayard-Jeune Afrique, 1998.

Fonte John, *Dual Allegiance. A Challenge to Immigration Reform and Patriotic Assimilation*, Center for Immigration Studies, 2005.

Fonte John, *Global Governance vs. the Liberal Democratic Nation-State: What Is the Best Regime?*, Bradley Center Commissioned Essay (The Hudson Institute) May 14 2008.

Fonte John, *Post-West Syndrome*, American Enterprise Institute, AEI On line, October 27 1997 disponible sur : <http://www.aei.org/article/post-west-syndrome/>.

Fonte John, *Sovereignty or submission. Will Americans rule themselves or be ruled by others?*, New York, Encounter Books, 2011.

Fonte John, « Antonio Gramsci and the Transformation of Institutions », dans Don Eberly (dir.), *Building a Healthy Culture. Strategies for an American Renaissance*, Grand Rapids Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co, 2001, p.200-218.

Fonte John, «A Patriotic Left ? - In circles where the country was once denounced, now it is damned with praise», *Commentary*, vol.106, n°3, September 1998, p.44.

Fonte John, «Gramsci's Revenge: Reconstructing American Democracy», *Academic Question*, 13, n°2, Spring 2000, p.49-62.

Fonte John, « History and Its Enemies. Book Review of History on Trial: Culture Wars and the Teaching of the Past », *The National Review*, 11/10/1997, Vol. 49 Issue 21, p.56.

Fonte John, «The Inclusion Illusion. Controversial decisions about what we teach in history and social studies will affect the course of our liberal democracy », *American Outlook*, June 1 1999.

Fonte John, «The World is my Constituency», *The National Review*, November 2 2008. Vol. 60 Issue 21, p. 44.

Fonte John, «Why there is a culture war. Gramsci and Tocqueville in America», *Policy Review*, n°104, Dec 2000/Jan 2001, disponible sur : <http://www.hoover.org/publications/policy-review/article/7809>

Fonte John, «Will Liberal Democracy Survive? », July 9 1999, *Perfiles Liberales*, April 1999 (Mexico City), disponible en anglais sur : http://www.hudson.org/index.cfm?fuseaction=publication_details&id=340

Fonte John, « Liberal Democracy vs. Transnational Progressivism: The Ideological War Within the West », *Orbis*, Summer 2002, p.449-467.

Foucault Michel, «Sur la justice populaire : débat avec les maos», [1972], dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, 2001, p.1208-1237.

Foucault Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976*, Gallimard/Seuil, 1997.

Fourest Caroline, *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset, 2004.

- Frachon Alain et Daniel Vernet, *L'Amérique messianique : Les guerres des néoconservateurs*, Seuil, Paris, 2004.
- Frank Thomas, *What's the Matter with Kansas?*, New York, Metropolitan Books, 2004.
- Fraser Nancy et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*, London/New York, Verso, 2003.
- Freire Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, 30th Anniversary Edition (Portugais : *Pedagogia do Oprimido*), [1970], New York, Continuum, 2007.
- Freud Sigmund. *Le malaise dans la culture*. Paris, PUF, [1948] 1997.
- Freund Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
- Freund Julien, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Sirey, Paris, 1984.
- Freund Julien, *La fin de la Renaissance*, Paris, PUF, 1980.
- Freund Julien, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.
- Friedman Murray, *The neoconservative revolution : Jewish intellectuals and the shaping of public policy* Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Frum David, *How we got here: the 70's. The Decade That Brought You Modern Life (for better or worse)*, Toronto, Random House, Canada, 2000.
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.
- Furet François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^{ème} siècle*, dans *Penser le vingtième siècle*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- Gabb Sean, *Cultural Revolution, Culture War: How Conservatives Lost England and How to Get it back*, London, The Hampden Press, 2007.
- Gallo Max, *Fier d'être français*, Paris Fayard, 2006.
- Gallo Max, «Autour de la crise nationale», *Le Débat*, n° 121, 2002/4, pages 37-45.

Garibian Sévane, «Pour une lecture juridique des quatre lois «mémorielles» », *Esprit*, février 2006, p. 158-173.

Gauchet Marcel, *L'avènement de la démocratie. 1, la révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

Gauchet Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

Gauchet Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

Gauchet Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

Gauchet Marcel, «Bilan d'une génération», dans *Le Débat*, n°149, mars-avril 2008, p.110.

Gaule Charles de, *Le fil de l'épée et autres écrits*, Paris, Plon, 1990.

Gentile Emilio, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005.

Gerson Mark, *The Neoconservative Vision, from the Cold War to the culture wars*, Lanham, Madison Books, 1996.

Giblin Béatrice, «UE-Turquie : l'élément naturel d'une frontière n'est pas déterminant», propos recueillis par Gaïdz Minassian, *Le Monde*, 29 mai 2009.

Gid Richard Powers, *Not Without Honor. The History of American Anti communism*, New Haven Conn., Yale University Press, 1998.

Giddens Anthony (ed.), *The Global Third Way Debate*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Giddens Anthony, *Beyond left and right, the future of radical politics*, Stanford, Calif. Stanford University Press, 1994.

Giddens Anthony, *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern age*, Stanford, Calif. Stanford University Press, 1991.

Giddens Anthony, *The Politics of Climate Change*, Cambridge, Polity Press, 2009.

Giddens Anthony, *The Third Way: the Renewal of Social Democracy*, Cambridge; Polity Press, 1998.

Gillet Florence, «Contrepoint. L'histoire coloniale en débat : examen d'une Belgique en repentir», *Mouvements*, 2007/3, n°51, p.70-77.

Giscard d'Estaing Valéry, *Démocratie française*, Paris, Fayard, 1976.

Glazer Nathan, *We are all Multiculturalists now*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1998.

Gombin Richard, *Les origines du gauchisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

Gotovitch José, Pascal Delwit et Jean-Michel de Waele, *L'Europe des communistes*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1992.

Gottfried Paul E., *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1999.

Gottfried Paul E., *Conservatism in America. Making Sense of the American Right*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Gottfried Paul E., *Multiculturalism and the Politics of Guilt. Toward a Secular Theocracy*, Columbia MO/London, University of Missouri Press, 2002.

Gottfried Paul E., *The Search for Historical Meaning. Hegel and the postwar American right*, DeKalb, Ill., Northern Illinois University Press, 1986.

Gottfried Paul E., *The Strange Death of Liberal Marxism: The European Left in the New Millennium*, Columbia MO/London, University of Missouri Press, 2005.

Gottfried Paul E., « What is Left, What is Right », *American conservative*, August 28 2006, p.13, disponible sur : <http://www.theamericanconservative.com/articles/what-is-left-what-is-right/>.

Gottfried Paul E., « The Multiculturalist international », in *Orbis*, volume 46, Issue 1, Winter 2002, p.151.

Gottfried Paul E., «Modernization: a Tendentious Term», *Modern Age*, Vol. 32, n°4, Fall 1989, p.318-323.

Gottfried Paul E., «The Rise and Fall of Christian Democracy in Europe», *Orbis*, Vol. 51, Issue 4, Fall 2007, p.711-723.

Gouguenheim Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008.

Greilsammer Ilan, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

Greilsammer Ilan, «Réflexions sur l'identité israélienne aujourd'hui», *Cité*, 2007/1 (n°29), p.39-48.

Grémion Pierre, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris, 1950-1975*, Paris, Fayard, 1995.

Grémion Pierre, *Modernisation et progressisme, Fin d'une époque. 1968-1981*, Paris, Éditions Esprit, 2005.

Grémion Pierre, «Les sociologues et Mai 68. Notes de recherche», *Le Débat* 2008/2 (n°149) p.20-36.

Grimpret Matthieu et Chantal Delsol (dirs.), *Liquider Mai 68 ?*, Paris, Presses de la Renaissance, 2008.

Griotteray Alain, *Les immigrés : le choc*, Paris, Plon, 1984.

Gross Stein Janice et al, *Uneasy Partners. Multiculturalism and rights in Canada*, Waterloo Ont., Wilfried Laurier University Press, 2007.

Groth Alexander J., «Demonizing the Germans: Goldhagen and Gellately on Nazism», *The Political Science Reviewer*, Vol.32 (2003).

Habermas Jürgen, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

Habermas Jürgen, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.

Halimi Serge, « Le populisme, voilà l'ennemi ! », *Le Monde diplomatique*, mai 1996.

Halimi Serge, «Où est la gauche à l'heure de la tourmente économique ?», *Le Monde diplomatique*, novembre 2011 disponible sur <http://www.monde-diplomatique.fr/2011/11/HALIMI/46895>.

Halper Stefan et Jonathan Clarke: *America Alone: The Neo-Conservatives and the Global Order*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.

Halperin Mark et John F. Harris, *The Way to Win: taking the White House in 2008*, Random House, 2006.

Hamon Hervé et Patrick Rotman, *Génération : récit. Tome 2. Les années de poudre*, Paris, Seuil, 1988.

Hamon Hervé et Patrick Rotman, *Génération : récit. Tome I : Les années de rêve*, Paris, Seuil, 1987.

Hans-Georg Betz, *La droite populiste en Europe. Extrême et démocrate ?*, Paris, Autrement, 2004.

Hanson Victor Davis, «France's Immigrant Problem – and Ours», *Claremont Review of Books*, Spring 2006, disponible sur : http://www.claremont.org/publications/crb/id.999/article_detail.asp.

Hanson Victor Davis, «Profiles in Diversity», *Claremont Review of Books*, Summer 2005, disponible sur http://www.claremont.org/publications/crb/id.1092/article_detail.asp.

Harndt Michael et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils Éditeur, 2000.

Hayek Friedrich A. von, *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les Belles lettres, 2007.

Hayward Steven F., «Reading Up on the Right To succeed, conservatism must rediscover its intellectual roots.», *Claremont Review of Books*, Volume X, Number 1, Winter 2009/10, p.16.

Hazon Yoram, *L'État juif. Sionisme, postsionisme et destins d'Israël*, Paris, Éditions de l'éclat, 2007.

Heilbrunn Jacob, *They Knew they were Right: the rise of the neocons*, New York, Doubleday, 2008.

- Held David, *Models of Democracy*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2006.
- Heller, Michel et Aleksandr Nekrich, *L'utopie au pouvoir : histoire de l'U.R.S.S. de 1917 à nos jours*, nouv. éd. augm., Paris, Calmann-Lévy, 1985.
- Heller, Michel, *La machine et les rouages. La formation de l'homme soviétique*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.
- Herman Belz, *Equality Transformed. A Quarter-Century of Affirmative Action*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991.
- Hermet Guy, «Multiculturalisme et démocratie en Europe», dans Riva Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Paris, Presses de Science po, 1998, p.266.
- Heuzé Richard, «Berlusconi s'attaque à l'immigration», *Le Figaro*, 22 mai 2008, disponible sur <http://www.lefigaro.fr/international/2008/05/22/01003-20080522ARTFIG00344-berlusconi-s-attaque-a-l-immigration.php>.
- Hewitt Roger, *White Backlash and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Himmelfarb Gertrude, *One Nation, Two Cultures, A Searching Examination of American Society in the Aftermath of Our Cultural Revolution*, New York, Random House, 2001.
- Himmelfarb Gertrude, *One Nation, Two Cultures*, New York, Knopf, 1999.
- Himmelfarb Gertrude, «For the Love of Country», *Commentary*, May 1997, vol.103, n°5, p.34-37.
- Hitchens Christopher, *The Trial of Henry Kissinger*, London, Verso, 2001.
- Hobsbawm Eric J., *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle. 1914-1991*. Bruxelles/Paris, Éditions Complexe/Le Monde Diplomatique, 1998.
- Hobsbawm Éric J., *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard. 1996
- Hoff Sommers Christina, *One Nation Under Therapy. How the helping culture is eroding self-reliance*, New York, St-Martin's Press, 2005.

Hoff Sommers Christina, «The UN Women's Treaty: The Case against Ratification», *AEI Social and Cultural Studies*, Working Paper Series 2010-01, March 23, 2010, disponible sur : <http://www.aei.org/files/2010/03/23/20100323-CEDAW-Sommers.pdf>.

Holder Eric, «Attorney General Eric Holder at the Department of Justice African American History Month Program», discours prononcé le 18 février 2009, disponible sur : <http://www.justice.gov/ag/speeches/2009/ag-speech-090218.html>.

Hollander Paul, *Discontents. Postmodern and Postcommunist*, New Brunswick NJ, Transaction Publishers, 2002.

Hollander Paul, *Political Pilgrims. Western intellectuals in Search of the Good Society*, New Brunswick, N.J., Transaction publishers, 1998.

Hollander Paul, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928-1978*, Trade paperback, New York, University Press of America, (reprint) 1990.

Hollander Paul, *The Survival of the Adversary Culture*, New Brunswick, NJ Transaction Books, 1988.

Hollander Paul, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba*. New York: Oxford University Press, 1981.

Hollander Paul, «The socialism of the Imagination: Its Mystique and Prospects», The intercollegiate Institute, *Modern Age*, vol. 34, N°1, Fall 1991.

Hollander Paul, «Which God has Failed», *The New Criterion*, vol. 20, February 2002, p.76.

Honeyford Ray, *The Commission for Racial Equality: British Bureaucracy and the Multiethnic Society*, London/New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1998.

Horowitz David et Jacob Laksin *One Party Classroom: how radical professors at America's top colleges indoctrinate students and undermine our democracy*, New York, Crown Forum, 2009.

Horowitz David et Richard Poe, *The Shadow Party: how George Soros, Hillary Clinton, and sixties radicals seized control of the Democratic party*, Nashville, Tenn., Nelson Current, 2006.

Horowitz David, *Left illusions, an intellectual Odyssey*, Dallas, Spence Publishing Company, 2003.

Horowitz David, *Radical son. A Generational Odyssey*. New York, Free Press, 1997.

Horowitz David, *The Politics of Bad Faith. The Radical Assault on America's Future*, New York Simon & Schuster, 2000.

Horowitz David, *Uncivil War: the controversy over reparations for slavery*, San Francisco, Encounter Books, 2002.

Hourmant François, *Au pays de l'avenir radieux. Voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire*, Paris, Aubier, 2000.

Hue Robert, *Communisme : la mutation*, Paris, Stock, 1995.

Hunter James Davison et Alan Wolfe, *Is There a Culture War? A dialogue on values and America public life*, New York, Pew Research Center & Brooking Institution Press, 2006.

Hunter James Davison, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991.

Huntford Roland, *Le nouveau totalitarisme*, Paris, Fayard, 1975.

Huntington Samuel P. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York Simon & Schuster, 2004.

Huntington Samuel P., *Le choc des civilisations (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996), Paris, Odile Jacob, 1997.

Huntington Samuel P., "Conservatism as an Ideology", *The American Political Science Review*, vol. 51. N°2, (Jun. 1957), pp. 454-473.

Ibbitson John, *The Polite Revolution. Perfecting the Canadian Dream*, Toronto, McClelland and Steward, 2005.

Ibbitson John, «Let Sleeping Dogs Lie», dans Janice Gross Stein et al, *Uneasy Partners. Multiculturalism and rights in Canada*. Waterloo Ont., Wilfried Laurier University Press, 2007.

Ignazi Piero, « The Extreme Right in Europe: A Survey », dans Peter H. Merkl and Leonard Weinberg, *The Revival of Right-Wing Extremism in the Nineties*, London, Franck Cass, 1997, pages 47-64.

Ignazi Piero, «The Silent Counter-Revolution: hypotheses on the emergence of extreme-right wing parties in Europe», *European Journal of Social Research*, vol.22, n°1-2 1992, p.3-34.

Illich Ivan, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971.

Inglehart Ronald, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton JN, Princeton University Press, 1977.

Jacques Daniel D., *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998.

Jacques Daniel D., *Tocqueville et la modernité : la question de l'individualité dans la démocratie en Amérique*, Montréal, Boréal, 1995.

Jaeghere Michel de, *La repentance. Histoire d'une manipulation*, Issy-les-Moulineaux Éditions Renaissance catholique, 2006.

Jardin André, *Alexis deTocqueville, 1805-1859*, Hachette Littérature, 1984.

Jeanbart Bruno, Olivier Ferrand, Romain Prudent. *Gauche. Quelle majorité électorale pour 2012*, Projet 2012, Contribution n°1 mai 2011, Fondation Terra Nova, disponible sur : <http://www.tnova.fr/sites/default/files/Rapport%20Terra%20Nova%20Strat%C3%A9gie%20%C3%A9lectorale.pdf>.

Joffrin Laurent, «Les néo-réacs. Au-delà de l'affaire Finkielkraut », *Le Nouvel Observateur* n°2143, 1^{er} décembre 2005.

Judt Tony, *Après Guerre : Une histoire de l'Europe depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2007.

Judt Tony, *Le marxisme et la gauche française (1830-1981)*, Paris, Hachette, 1987.

Julliard Jacques, *La faute aux élites*, Paris, Gallimard, 1997.

Julliard Jacques, *Le malheur français*, Paris, Flammarion, 2004.

Juppé Alain, *Je ne mangerai plus de cerises en hiver...*, Paris, Plon, 2009.

Kagan Robert, *La puissance et la faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Paris, Plon, 2003.

Kagan Donald, «As Goes Harvard», *Commentary*, September 2006.

Kalb James, *The tyranny of liberalism: understanding and overcoming administered freedom, inquisitorial tolerance, and equality by command*, Wilmington, DE : ISI Books, 2008.

Kalb James, «What is the EU?», dans Orrin C. Judd, *Redefining Sovereignty, Will liberal democracies continue to determine their own laws and public policies or yield these rights to transnational entities in search of universal order and justice?*, Hanover N.H., Smitt and Kraus Global, 2005, p.152-161.

Karmis Dimitrios, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans A.-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société, Tome 2*, Montréal, Québec Amérique, 2003.

Kastoryano Riva, «Multiculturalisme, une identité pour l'Europe», dans Riva Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Paris, Presses de Science Po, 1998.

Kattan Emmanuel, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.

Kelly Daniel, *James Burnham and the Struggle for the World: a life*. Wilmington Del, ISI Books, 2002.

Kelly Stéphane, «Un nouveau visage. Les combats du multiculturalisme et du féminisme risquent de devenir antagonistes et de forcer la gauche à se redéfinir, *La Presse*, 24 mars 2006.

Kempf Hervé, *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, Seuil, 2007.

Kern Soeren, « Europe's war on Free Speech », *The Brussels Journal*, February 7 2009, <http://www.brusselsjournal.com/node/3788>.

Keslassy Eric et Alexis Rosenbaum, *Mémoires vives. Pourquoi les communautés instrumentalisent l'Histoire*, Paris, Bourin Éditeur, 2007.

Keucheyan Ramzig, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Montréal, Lux Éditeur, 2010.

Khiari Sadri, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, Paris, Éditions La Fabrique, 2009.

Kiernan Ben, *Le génocide au Cambodge, 1975-1979 : race, idéologie et pouvoir*. Paris, Gallimard, 1998.

Kimball Roger, *Tenured Radical. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Chicago, Ivan R. Dee, revised edition [1990] 1998.

Kimball Roger, *The Long March: How the Cultural Revolution of the 1960s Changed America*, San Francisco, Encounter Books, 2000.

Kimball Roger, *The Rape of the Masters: How Political Correctness Sabotages Art*, Encounter Books, 2004.

Kimball Roger, « Introduction: utopia vs. Nationhood. An introduction to our symposium on the nation state », *The New Criterion*, Vol. 25, January 2007. <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/introduction-utopia-vs-nationhood-2556>.

Klaus Vaclav, «Neosocialism Threatens Europe” ou Notes for the Aix-en-Provence Summer University Speech», 31st Summer University of the New Economics, Dinner Speech, Hotel Roy René, Aix-en-Provence, France, August 23, 2009, disponible sur : <http://www.klaus.cz/clanky/2301>.

Klaus Vaclav, «What is Europeism», November 20 2006, dans *What is Europeism or What Should not be the Future for Europe*, CEP (Center for Economics and Politics), Prague, 2006 disponible sur : <http://www.klaus.cz/klaus2/asp/clanek.asp?id=LmEVjubT5o4I>.

Knopff Rainer et Thomas E. Flanagan, *Human Rights and Social Technology: The New War on Discrimination*, Ottawa, Carleton University Press, 1989.

Koh Harold Hongju, «Foreword: On American Exceptionalism», *Stanford Law Review*, vol.55, N°5 (2003), p.1479-1527.

Kolakowski Leszek, *Main currents of Marxism: the founders, the golden age, the breakdown*, New York : W.W. Norton & Co., 2005.

Krikorian Mark, *The New Case Against Immigration Both Legal and Illegal*, New York, Sentinel, 2008.

Kristol Irving, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999.

Kuehnelt-Leddihn Erik von, *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*, New York, Arlington House, 1974.

Kurth James, «The Real Clash», *The National Interest*, n°37, Fall 1994, p. 3-15.

Kurth James, «Samuel Huntington (1927-2008): An American Conservatism that Conserves America», *First Principles*, ISI Web Journal, 01/12/ 2009 disponible sur : <http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=1188&loc=qs>.

Kymlicka Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

L'Heureux Daniel, « Ottawa demande pardon », Radio.Canada.ca, 11 juin 2008 disponible sur : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/06/11/003-excuses-autochtones2.shtml?ref=rss>.

Labelle Gilles, «Essai sur l'idéologie dominante de la démocratie avancée (ou à quoi sert le différentialisme ?)» dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie : entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 103-125.

Laclau Ernesto et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso 2001.

Lacroix Justine, «Qui sont les citoyens européens?», *Cahier du Monde*, n° 19987, 29 avril 2009.

Laenen Filip van, « Metock Case Ruling: EU Brings Down Danish Immigration Law», *The Brussels Journal*, November 8 2008 disponible sur : <http://www.brusselsjournal.com/node/3457>.

Lagueux Maurice, *Le marxisme des années soixante. Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1982.

Lagueux Maurice, «Le marxisme est-il encore pertinent aujourd'hui?», *Recherches sociographiques*, vol. 45, n°2, 2004, 289-305.

Laïdi Zaki, *La norme sans la force. L'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2ème édition, 2008.

Laing Ronald.David, *La politique de l'expérience*, Paris, Stock, 1969.

Lajoie Andrée, *Quand les minorités font la loi*, Paris, PUF, 2002.

Lancelin Aude, «Intellos: la vague droitière», *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} décembre 2005.

Landen Thomas, «The Politics of Demonization», *The Brussels Journal*, 17 mars 2009 disponible sur <http://www.brusselsjournal.com/node/3829>.

Laqueur Walter, *The Last Days of Europe. Epitaph for an Old Continent*, New York, Dunne Thomas Books/St.Martin, 2007.

Lasch Christopher, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1996.

Lasch Christopher, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002.

Lasch-Quinn Elizabeth, *Race Experts: How Racial Etiquette, Sensitivity Training, and New Age Therapy Hijacked the Civil Rights Revolution*, New York W. W. Norton and Co., 2001.

Laughland John, *Le tribunal pénal international : gardien du nouvel ordre mondial*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003.

Laughland John, *The Death of Politics. France under Mitterrand*, London, Michael Joseph, 1994.

Laulan Yves-Marie, *Jacques Chirac et le déclin français, 1974-2002 : Trente ans de vie politique, premier bilan*, Paris, François Xavier de Guibert Éditions, 2001.

Laulan Yves-Marie, *Le couple Giscard-Chirac: Deux années de plomb qui amorcent le déclin 1974-1976*, Paris, François-Xavier de Guibert Éditions, 2009.

Laura Kalman, *Right Star Rising : a new politics 1974-1980*, New York, W.W Norton & Company, 2010.

Lawson Gary S., *Limited Government, Unlimited Administration: Is it Possible to Restore Constitutionalism?*, First Principles Series Report #23, Heritage Foundation, January 27, 2009.

Le Bras Hervé «L'identité nationale, ça n'existe pas » propos recueillis par Jacky Sanudo, *Sud-Ouest Périgieux*, 27 octobre 2009.

Le Cour Grandmaison Olivier, *Coloniser, exterminer : sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

Le Cour Grandmaison Olivier, Gilles Lhuillier et Jérôme Valluy (dirs.), *Le retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo*, Paris, Autrement, 2007.

Le Goff Jean-Pierre, «Mai 68 : la France entre deux mondes», *Le Débat*, n°149, 2008/2, p.83-100.

Le Goff Jean-Pierre, *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, La Découverte, 1999.

Le Goff Jean-Pierre, *La France morcelée*, Paris, Gallimard, 2008.

Le Goff Jean-Pierre, *La gauche à l'épreuve 1968-2011*, Paris, Tempus/Perrin, 2011.

Le Goff Jean-Pierre, Mai 68, l'héritage impossible, Paris, La Découverte, [1998], 2002.

Le Pourhiet Anne-Marie, «Droit à la différence et revendication égalitaire : les paradoxes du postmodernisme», dans Norbert Rouland (dir.), *Le droit à la différence*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2002, p. 251-261.

Le Pourhiet Anne-Marie, «Pour une analyse critique de la discrimination positive», dans *Le Débat* 2001/2, n°114, p. 166-177.

Leach Rodney, « The people vs. the E.U. Britain Today: Part IV », *The New Criterion*, vol.24, N° 1, September 2005.

Lebl Leslie S., «Radical Islam in Europe», *Orbis*, vol. 54, Issue 1, Winter 2010, p.46-60.

Lecoeur Erwan, *Un néo-populisme à la française : trente ans de Front National*, Paris, La Découverte, 2003.

Lecoeur Erwan, « L'extrême-droite en questions » dans Erwan Lecoeur (dir.) *Dictionnaire de l'extrême-droite*, Paris, Larousse, 2007.

Leconte Cécile, *L'Europe face au défi populiste*, Paris, PUF, 2005.

Lefevre Daniel et Michel Renard, *Faut-il avoir honte de l'identité nationale ?*, Paris, Larousse, 2008.

Lefevre Daniel, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006.

Lefort Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève/Paris, Librairie Droz, 1971.

Lefort Claude, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

Lefranc Sandrine, Lilian Mathieu et Johanna Siméant, « Les victimes écrivent leur Histoire », *Raisons politiques*, n° 30, 2008/02, p. 5-19.

Legrand Baptiste, « Identité nationale : Michel Rocard fustige «un débat imbécile» », *Nouvelobs.com*, 2 novembre 2009, disponible sur : http://tempsreel.nouvelobs.com/actualites/opinions/interviews/20091102.OBS6600/lidentite_nationale_selon_rocard_un_debat_imbecile.html.

Lénine Vladimir I., *La maladie infantile du communisme*, Paris, Union Générale d'Éditions 10/18, 1962.

Leroux Georges, *Éthique, culture religieuse, dialogues : arguments pour un programme*. Montréal, Fides, 2007.

Leroux Robert, *Lire Bastiat: science sociale et libéralisme*, Paris, Hermann, 2008.

Lesquen Henry de, « Pascal Perrineau, Prix Lyssenko en 1997 pour son analyse de la vie politique française », *Club de l'Horloge*, 10 décembre 1997, disponible sur http://www.clubdelhorloge.fr/lyssenko_1997perrineau.php.

Levant Ezra, *Shake Down: How Our Government is Undermining Democracy in the Name of Human Rights*, Toronto, McClelland and Stewart, 2009.

- Lévy Bernard-Henri, *Ce grand cadavre à la renverse*, Paris, Grasset, 2007.
- Lévy Bernard-Henri, *L'idéologie française*, Paris, Grasset, 1981.
- Lévy Bernard-Henri, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977.
- Lévy Élisabeth et Philippe Cohen, *Notre métier a mal tourné*, Paris, Mille et une nuit, 2008.
- Lévy Élisabeth, *Les maîtres censeurs*, Paris, Lattès, 2002.
- Lévy Elisabeth, «Contre la tyrannie mémorielle», *Le Point*, 9 février 2006.
- Lieven Anatol, *Le nouveau nationalisme américain*, Paris, Lattès, 2005.
- Lind Michael, *The Next American Revolution, the new nationalism and the fourth American revolution*, New York, Free Press, 1995.
- Lindenberg Daniel, *Le procès des Lumières. Essai sur la mondialisation des idées*. Paris, Seuil, 2009.
- Lindenberg Daniel, *Le rappel à l'ordre : enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, 2002.
- Lipovetsky Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- Lipset Seymour Martin, «Affirmative Action and the American Creed», *Wilson Quarterly*, vol.16, Winter 1992, pp.52-62.
- Losurdo Domenico, *Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*, Paris, Albin Michel, 2006.
- M'Baye Keba et al., *La Liberté et l'ordre social : textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève, 1969*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969.
- Macedo Stephen (dir.), *Reassessing the Sixties: Debating the Political and Cultural Legacy*, New York W.W Norton & Company, 1997.

Maclure Jocelyn, « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative », dans Marie McAndrew et al. (dirs), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, Montréal, Fides, 2008, p.215-242.

Maclure Jocelyn, « Pluralisme et démocratie : dialogue, décision et dissensus », dans Jocelyn Maclure et Alain G. Gagnon (dirs.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, 2001, p.256.

Maclure Jocelyn, « Une défense du multiculturalisme comme morale politique », dans Myriam Jézéquel (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, actes du sixième symposium de la Chaire de Recherche du Canada en Études Québécoises et Canadiennes, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2007, p.63-90.

Madden Thomas, *The New Concise History of the Crusades*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005.

Madden Thomas F., « Clinton's Folly », *American Outlook*, September 1 2001, Fall 2001, disponible sur : <http://www.sagamoreinstitute.org/ao/index/article/id/1474>.

Madden Thomas, « Crusaders and Historians », *First Things*, june/july 2005, number 154, p.26-31, disponible sur : <http://www.firstthings.com/article/2007/01/crusaders-and-historians-42>.

Mahoney Daniel, *The Conservative Foundations of the Liberal Order : Defending Democracy Against its Modern Enemies and Immoderate Friends*, ISI, 2010

Mahoney Daniel, « 1968 and the meaning of democracy », *The Intercollegiate Review*, vol.43, n°2, Fall 2008.

Makhaïski Jan Waclav, Alexandre Skirda, *Le socialisme des intellectuels*, nouvelle édition augmentée, Paris, Les éditions de Paris, 2001.

Malia Martin E., *Histoire des révolutions*, Paris, Tallandier, 2008.

Malia Martin E., *La tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie*, Paris, Seuil, 1995.

Mallet Serge, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Seuil, 1969

Mandel Michael, *La Charte des droits et libertés et la judiciarisation du politique au Canada*, Montréal, Boréal, 1996.

Mandonnet Éric, Romain Rosso et Ludovic Vigogne, « Patrick Buisson, le conseiller en transgression de Sarkozy », *L'Express*, 25 septembre 2008.

Manent Pierre, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.

Manent Pierre, *Enquête sur la démocratie : Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2007.

Manent Pierre, *Le regard politique, Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion, 2010.

Manent Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard 1993.

Manent Pierre, *La Raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006.

Manière Philippe, *La vengeance du peuple. Les élites, Le Pen et les Français*, Paris, Plon, 2002.

Marcuse Herbert dans Collectif, *L'Express va plus loin avec ces théoriciens*, Paris, Robert Laffont, 1973.

Marcuse Herbert, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973.

Marcuse Herbert, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Marcuse Herbert, *La fin de l'utopie : conférence et débats. Berlin-Ouest, du 10 au 13 juillet 1967*. Paris/Neuchâtel, Seuil/ Delachaux et Niestlé Éditeurs, 1968.

Mattéi Jean-François, *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris, Flammarion, 2007.

Mattelart Armand, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte Poche, 2000.

Mayer Nonna, *Ces Français qui votent Le Pen*, Paris, Flammarion, 2002.

McClay Wilfred M., *The Mystic Chords of Memory: Reclaiming American History*, *Heritage Lecture N°550*, The Heritage Foundation, 1996, p.3, disponible sur : <http://www.heritage.org/research/lecture/the-mystic-chords-of-memory-reclaiming-american-history>.

McDougall Walter A., «What Johnny Still Won't Know About History», *Commentary Magazine*, July 1996, p.32-36 disponible sur : <http://www.fpri.org/pubs/199607.commentary.mcdougall.johnnyhistory.pdf>.

McDougall Walter, «Whose History? Whose Standards? », *Commentary Magazine*, May 1995.

Merleau-Ponty Maurice, *Les aventures de la dialectique*, 8^{ème} édition, Paris Gallimard 1955.

Merleau-Ponty Maurice, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, 1947.

Michaels Walter Benn *La diversité contre l'égalité*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 2009.

Michéa Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Éditions Climats, 2011.

Michéa Jean-Claude, *Orwell, anarchiste tory. Suivi de A propos de 1984*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.

Middelaar Luuk van, *Le passage à l'Europe, histoire d'un commencement*, Paris, Gallimard, 2012.

Miliband David, «Europe 2030 : Model Power not Superpower», Discours au Collège d'Europe, Bruges, 15 novembre 2007.

Milner Jean-Claude, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2003.

Minc Alain, *La mondialisation heureuse*, Paris, Plon, 1997.

Minogue Kenneth R., «Thoughts of the first Eurocrat. Kojève's view of Hegel and the self-loathing bourgeoisie», *Times Lit- Supplement*, n° 4826, September 29 1995, pp. 13-14.

Minogue Kenneth R., *Are the British a Servile People? Idealism and the UE*, London, The Bruges Group, 2008.

Minogue Kenneth R., *The Servile Mind: How Democracy Erodes The Moral Life*, New York Encounter Books, 2010.

Modood Tariq, *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2007.

Modood Tariq, «Différence, multiculturalisme et égalité», dans Michel Seymour (dir.), *La reconnaissance dans tous ses états*, Montréal, Québec Amérique, 2009.

Molnar, Thomas. *Sartre, philosophe de la contestation (Sartre, Ideologue of Our Time)*, Paris, La Table Ronde, 1969.

Molnar Thomas, « Is Socialism Dead? », *Modern Age*, Fall 1991, p.38-43.

Mongin Olivier, «Une précipitation à retardement : quelques perplexités sur le consensus historien», *Esprit*, 2006/2 (Février), p. 148-157.

Monnerot Jules, *Sociologie de la Révolution, mythologies politiques du XXe siècle, marxistes-léninistes et fascistes, la nouvelle stratégie révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1969.

Monnerot Jules, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1963.

Moreau Desfarges Philippe, *La mondialisation*, PUF, 6^{ème} édition [1997], 2005.

Moreau Patrick, *Pourquoi nos enfants sortent-ils de l'école ignorants ?*, Montréal, Boréal, 2008.

Morgan Glyn, *The idea of a European superstate. Public justification and European Integration*, Princeton, N.J. Princeton University Press, 2005.

Morin Edgar, *Autocritique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Morin Edgar, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *La brèche, suivi de Vingt ans après*, Paris, Fayard, 2008.

Morin Edgar, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970.

Morin Edgar, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990.

Morton F. L. et Rainer Knopff, *The Charter Revolution and the Court Party*, Peterborough (Ont.), Broadview Press, 2000.

Moscovici Pierre et Pierre Weill, «Oui, nous avons besoin de la Turquie en Europe», *Le Monde*, 1^{er} juin 2009.

Müller Jan Werner, *Another Country. German Intellectuals, Unification and National Identity*. New Haven, Yale University Press, 2000.

Muir Rick, «The New Identity Politics », London, Institute for Public Policy Research, February 2007, disponible sur : http://www.centreforcities.org/assets/files/pdfs/new_identity_politics.pdf.

Muray Philippe, *Après l'histoire*, Paris, Gallimard, Paris, 2007.

Muray Philippe, *Festivus festivus, conversations avec Elisabeth Lévy*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2005.

N'Diaye Pap, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

Naouri Aldo, *Éduquer ses enfants : l'urgence d'aujourd'hui*, Odile Jacob, 2008.

Nash Gary B., Charlotte Crabtree et Ross E. Dunn, *History on Trial: Culture Wars and the Teaching of the Past*, New York, Knopf, 1997.

Nieli Russell, « Social Conservatives of the Left », *The Political Science Reviewer*, Fall 1993, vol.22, p.198-292.

Nixon Richard, «What Has Happened to America», dans *Richard Nixon: Speeches, Writings, Documents*, edited and introduced by Rick Perlstein, Princeton JN Princeton University Press, 2008, p.121-127.

- Noiriel Gérard, *À quoi sert «l'identité nationale» ?*, Marseille, Agone, 2007.
- Noiriel Gérard, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Gallimard, 2005.
- Nolan Jr James L., *The Therapeutic State, justifying government at century's end*, New York, New York University Press, 1998.
- Nootens Geneviève, *Désenclaver la démocratie. Des Huguenots à la paix des braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004.
- Nora Pierre, «Liberté pour l'histoire!», *Le Monde*, 11 octobre 2008 disponible sur : http://www.lph-asso.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=4%3A pierre-nora-l-liberte-pour-l-histoire-r&catid=4%3A tribunes&Itemid=4&lang=fr.
- Nora Pierre, «Malaise dans l'identité historique», *Le Débat*, n° 141, septembre-octobre 2006, p. 48- 52.
- Norris Pippa, *Radical Right: Voters and Parties in the Electoral Market*. New York, Cambridge University Press, 2005.
- Nuechterlein James A., « Culture War no More», *First Things*, n°96, October 1999.
- Nuechterlein James A., « What's Right with Kansas», *First Things*, n°151, March 2005, p.10-17.
- Nuechterlein James A., «Radical Historians», *Commentary*, 70, October 1980, p. 56-64.
- Nye Joseph S., *Soft Power: The Means To Success In World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.
- O'Sullivan John L., « Gulliver's Travails: the US in the Post-Cold War World. On U. S. foreign policy in the post-Cold-War world», *The New Criterion*, October 2004, Vol. 23, p. 4.
- O'Sullivan John L., « Magical Mystery Tour », *National Review*, March 9 2009, vol. 61, Issue 4, p.27-29.
- O'Sullivan John L., « The EU's usual crisis», *Quadrant Magazine*, Dec 2005. Vol. 49 Issue 12, p. 36.

O'Sullivan John L., « The real British disease. Britain Today: Part III », *The New Criterion*, volume 24, n°1, September 2005.

O'Sullivan John L., « Who are We?, Samuel Huntington's new book forces a debate on immigration and American destiny », *The American Conservative*, July 19, 2004, p.7-12.

O'Sullivan John L., «The European Challenge to American Power», *American Outlook*, April 1 2001, March-April 2001.

O'Sullivan John L., *Conservatism, Democracy and National Identity: the third Keith Joseph memorial lecture*, London, Centre for Policy Studies, 1999.

O'Sullivan John L., *The President, the Pope and the Prime Minister. Three who changed the world*, Washington DC, Regnery Publishing, 2006.

Onfray Michel, « Identité nationale : Onfray encourage le débat », interview de Michel Onfray par Sarah Diffalah, *Nouvelobs.com*, 27 octobre 2009, disponible sur : http://tempsreel.nouvelobs.com/actualites/opinions/interviews/20091028.OBS6110/michel_onfray_le_debat_de_lidentite_nationale_nest_pas.html.

Orwin Clifford, «All Quiet on the (post) Western front ?», *The Public interest*, n°123, Spring 1996, p.3-21.

Palmier Jean-Michel, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Belfond, 1973.

Paloczi-Horvath George, *Le soulèvement mondial de la jeunesse. 1955-1970*, Paris, Robert Laffont, 1972.

Paoli Paul-François, *Comment peut-on être de droite ?*, Paris, Albin Michel, 1999.

Paoli Paul-François, *La France sans identité : Pourquoi la République ne s'aime plus ?*, Paris, Autre Temps éditions, 2008.

Paoli Paul-François, *Nous ne sommes pas coupables*, Paris, La Table ronde, 2006.

Parekh Bhikhu C., *A New Politics of Identity. Political principles for an interdependent world*, Basingstoke, Palgrave 2008.

Parekh Bhikhu C., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, New York, Palgrave MacMillan, 2006.

Parekh Bhikhu C., *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (The Parekh Report), 2000, disponible sur : http://www.google.ca/search?hl=fr&tbo=p&tbn=bks&q=inauthor:%22Runnymede+Trust.+Commission+on+the+Future+of+Multi-Ethnic+Britain%22&source=gbs_metadata_r&cad=7

Péan Pierre et Philippe Cohen, *La face cachée du monde. Du contre-pouvoir aux abus de pouvoir*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

Perlstein Rick, *Nixonland: The Rise of a President and the Fracturing of America*, New York, Scribner, 2008.

Perrineau Pascal, *Le symptôme Le Pen : radiographie des électeurs du Front national*, Paris, Fayard, 1997.

Pestritto Ronald J., *The Birth of the Administrative State : Where It Came From and What it Means for Limited Government*, First Principles Series Report #16, The Heritage Foundation, November 20 2007, disponible sur : <http://www.heritage.org/research/reports/2007/11/the-birth-of-the-administrative-state-where-it-came-from-and-what-it-means-for-limited-government>.

Pétre-Grenouilleau Olivier, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

Pettigrew Pierre S., *Pour une politique de la confiance*, Montréal, Boréal, 1999.

Peyrefitte Alain, *C'était de Gaulle*, Paris, Gallimard, 2002.

Phillips Kevin, *The Emerging Republican Majority*, New Rochelle, Arlington House, 1969.

Picaper Jean-Paul et Karl Hugo Pruys, *Helmut Kohl*, Paris, Fayard, 1996.

Pierré-Caps Stéphane, *La multination*, Paris, Odile Jacob, 1995.

Piotte Jean-Marc, *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, Lux Éditeur, 2010.

Pompidou Georges, *Le nœud gordien*, Paris, Plon, 1974.

Poniatowski Michel et Pascal Abraham, *La catastrophe socialiste*, Monaco, Éditions du Rocher, 1991.

- Poniatowski Michel, *Le socialisme à la française*, Paris, Albin Michel, 1985.
- Poulantzas Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, 1978.
- Poulantzas Nicos, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Seuil, 1974.
- Poulet Bernard, *Le pouvoir du Monde ou Les illusions perdues*, Paris, La Découverte-Poche, 2004.
- Poulet Bernard, «À gauche de la gauche» dans *Le Débat*, 1999/1, Janvier-février 1999, pages 39 à 59.
- Premier Ministre du Canada (site du) *Le premier ministre Harper offre des excuses aux Chinoises et aux Chinois*, 22 juin 2006 disponible sur <http://www.pm.gc.ca/fra/media.asp?category=1&id=1219>.
- Quagliariello Gaetano, *La religion gaulliste*, Paris, Perrin, 2007.
- Québec (Province), *Mémoire sur le document de consultation "Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination"*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Montréal, la Commission, 2006.
- Rabkin Jeremy A., *Law Without Nations? Why constitutional government requires sovereign states*, Princeton N.J., Princeton University Press, 2005.
- Rabkin Jeremy A., «The Sovereignty Implications of the Kyoto Protocol», dans Orrin C. Judd, *Redefining Sovereignty, will liberal democracies continue to determine their own laws and public policies or yield these rights to transnational entities in search of universal order and justice?*, Hanover, NH, Smith & Krauss, 2005, p.117-132.
- Rabkin Jeremy A., «The Culture War That Isn't, The distorted history behind despairing politics», *Policy Review*, August-September 1999 p. 3-19, disponible sur : <http://www.hoover.org/publications/policyreview/3909666.html>.
- Ramadan Tariq, «Je suis profondément occidental», *Le Point*, 4 juin 2009, disponible sur : <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2009-06-04/ramadan-je-suis-profondement-occidental/989/0/349512>.
- Ramadan Tariq, *L'autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme*, Paris, Presses du Châtelet, 2009.

Ramadan Tariq, «Je suis profondément Occidental», propos recueillis par Etienne Gernelle, *Le Point*, 4 juin 2009.

Raveline, «Le musée d'histoire de France ou le retour de la menace fantôme», publié le 23 janvier 2009, consultable sur <http://www.bigblogger.org/bigblogger/index.php?post/2009/01/23/Le-Musee-de-lhistoire-de-France-ou-le-retour-de-la-menace-fantome> .

Raynaud Philippe, *L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution*, Paris, Autrement, 2006.

Raynaud Philippe, «*Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie*», *Le Débat*, n.105, 1999/3, p. 90-117.

Renaut Alain, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

Revel Jean-François, avec la collaboration de Branko Lazitch, *Comment les démocraties finissent*, Paris, Grasset, 1983.

Revel Jean-François, *Ni Marx ni Jésus. De la seconde révolution américaine à la seconde révolution mondiale*, Paris, Robert Laffont, 1970.

Reynaud Paul, *Mémoires 1 : Venu de ma montagne*, Paris, Flammarion, 1960.

Reynaud Paul, *Mémoires 2 : Envers et contre tous*, Paris, Flammarion, 1963.

Reynié Dominique (dir.), *L'extrême-gauche, moribonde ou renaissante ?*, Paris, PUF, 2007.

Reynié Dominique, " Les référendums sur le traité constitutionnel européen ." dans *Dictionnaire critique de l'Union européenne*, éd. Yves Bertoncini, Thierry Chopin, Anne Dulphy, Christine Manigand et Sylvain Kahn, Paris, Armand Colin, 2008, p. 360-366.

Reza Yasmina, *L'aube le soir ou la nuit*. Flammarion, Paris, 2007.

Rials Stéphane, *Les idées politiques du Président Georges Pompidou*, Paris, PUF, 1977.

Ribbe Claude, *Le crime de Napoléon*, Paris, Éditions Privé, 2005.

Ribbe Claude, «À l'esclave inconnu», *Le Monde*, 23 décembre 2005.

Rifkin Jeremy A., *Le rêve européen, ou comment l'Europe se substitue peu à peu à l'Amérique dans notre imaginaire*, Paris, Fayard, 2004.

Rioufol Ivan, *Chroniques d'une résistance. Bloc-notes des années 2003-2004*, Monaco, Editions du Rocher, 2005.

Rioufol Ivan, *La fracture identitaire*, Paris, Fayard, 2007.

Rioufol Ivan, *La République des faux-gentils. Pourquoi elle affaiblit la France*, Monaco, Editions du Rocher, 2004.

Rocard Michel, *Oui à la Turquie*, Paris, Hachette, 2008.

Rocard Michel, *Si la gauche savait : entretiens avec Georges-Marc Benamou*, Paris, Robert Laffont, 2005.

Rocard Michel, «Élargissement, quel scénario?», *Libération*, 2 juin 2009.

Roman Joël, «Identité nationale: parlons-en !», *Esprit*, n°11, novembre 2007, p.132-137.

Rosanvallon Pierre, *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

Rosanvallon Pierre, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

Rosanvallon Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

Rosanvallon Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique, leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003.

Rozzak Theodore, *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technocratique et l'opposition à la jeunesse*, Paris, Stock, 1970.

Rothbard Murray Newton et Llewellyn H. Rockwell, *The irrepressible Rothbard: the Rothbard-Rockwell report essays of Murray N. Rothbard*, Burlingame, Calif., Center for Libertarian Studies, 2000.

Roy Jean, *Le souffle de l'espérance*, Saint-Laurent, Bellarmin, 2000.

Roy Jean, «Modernité et utopie», *Philosophiques*, avril 1979, vol.6, n°1, p.3-44.

Roy Jean, «Sartre, un philosophe contre la démocratie», dans Lukas K. Sosoe (dir.), *Subjectivité, démocratie et raison pratique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998, p.269-302.

Royal Robert, «1492 and Multiculturalism», *The Intercollegiate Review*, Volume 27, n°2 Spring 1992, p.3-10.

Ruyer Raymond, *Le sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979.

Sabeg Yazid: "Non, l'islam n'est pas un frein à l'intégration", *Jeune Afrique*, 4 février 2010 consultable sur <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2560p056-057.xml0/>.

Salin Pascal, *Libéralisme*, Paris Odile Jacob, 2000.

Sark Steven, « Right-Wing Populist », *The Atlantic Magazine*, February 1996, disponible sur : <http://www.theatlantic.com/doc/199602/buchanan>.

Sarkozy Nicolas, *Libre. La droite au cœur*, Paris, Fixot-Robert Laffont, 2001.

Saul John R., *Mon pays métis. Quelques vérités sur le Canada*. Montréal, Boréal, 2008.

Savidan Patrick, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009.

Schlesinger Jr. Arthur, *La désunion de l'Amérique. Réflexions sur une société multiculturelle*, Paris, Liana Levi, 1993.

Schmidt Alvin, *The Menace of Multiculturalism. Trojan Horse in America*, Westport Conn., Praeger Publishers, 1997.

Schnapper Dominique, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. Paris, Gallimard, 2002.

Schneider Michel, *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Schneider Michel, *La confusion des sexes*, Paris, Flammarion, 2007.

Schweitzer Louis et George Pau-Langevin «Débat autour de la question des discriminations en France: le face-à-face», *France Culture/Le Nouvel Observateur*, 26 mars 2009, disponible sur : <http://www.georgepaulangevin.fr/sujets-dactualit%C3%A9/d%C3%A9bat-autour-de-la-question-des-discriminations-en-france>.

Scruton Roger, «The Danger of Internationalism», *The Intercollegiate Review*, Fall-Winter 2005, p.29-35.

Scruton Roger, *Thinkers of the New Left*, London, Longman House, 1985.

Scruton Roger, «Why I became conservative, On the author's student days in Paris», *The New Criterion*, Volume 21 February 2003.

Senghor Richard, «Le surgissement d'une «question noire» en France », *Esprit*, janvier 2006, p.5-19.

Servan-Schreiber Jean-Jacques et al., *Incertitudes américaines, Colloque de Princeton, N.J., déc. 1968, org. par l'Association internationale pour la liberté de la culture*, Paris, Calmann-Lévy, 1970.

Servan-Schreiber Jean-Jacques, *Le réveil de la France, mai-juin 1968*, Paris, Denoël, 1968.

Sévillia Jean, *Historiquement correct, Pour en finir avec le passé unique*, Paris, Perrin, 2003.

Sévillia Jean, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Paris, Perrin, 2004.

Sévillia Jean, *Moralement correct. Recherche valeurs désespérément*, Paris, Perrin, 2007.

Sévillia Jean, «Fêtera-t-on le tricentenaire de la Révolution», dans Renaud Escande (dir.), *Le livre noir de la Révolution française*, Paris, Édition du Cerf, 2008.

Seymour Michel (dir.), *États-Nations, Multinations et organisations supranationales. Colloque États-nations, multinations et organisations supranationales. Montréal, octobre 2000*, Montréal, Liber, 2002.

Seymour Michel, *De la tolérance à la reconnaissance: une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008.

Simmon-Netto Uwe, «The '68er Regime in Germany», *Orbis*, volume 48, issue 4, Fall 2004, p.641-656.

Simon Patrick et Sylvia Zappi, «La lutte contre les discriminations : la fin de l'assimilation à la française ?», *Mouvements*, n°27/28, mai-juin-juillet-août, 2003.

Simon Patrick, «L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale», *Multitudes*, 2005/4, 23, p. 21-29.

Simon Patrick, «La République face à la diversité : comment décoloniser les imaginaires», dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (dirs.) *La fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial* Paris, La Découverte 2005.

Simone Raffaele, «Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite ?», *Le Débat*, n°159, mars-avril 2010.

Sirinelli Jean-François (dir.), *Histoire des droites en France.2. Cultures*, Paris, Gallimard, 1992.

Skinner Quentin, *Visions of Politics: Regarding Method (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Slama Alain-Gérard, «Discriminations : à quoi rêvent les sociologues?», *Le Figaro*, 8 juillet 2009.

Slama Alain-Gérard, «Les deux droites», *Le Débat*, 2003/3, n°110, p.220.

Slaughter Anne-Marie, «Building Global Democracy», *Chicago Journal of International Law*, 2000, vol.1, n°2, p.223-229.

Smant Kevin J., *Principles and Heresies: Frank S. Meyer and the shaping of the American conservative movement*, Wilmington, Del., ISI Books, 2002.

Smith Andreas Whittam, «But will they ever put up a statue of Ken Livingstone?», *The Independent*, October 23 2000, disponible sur : <http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/andreas-whittam-smith/but-will-they-ever-put-up-a-statue-of-ken-livingstone-637803.html>.

Smith Ben, « Obama on small-town Pa.: Clinging to religion, guns, xenophobia », *Politico*, April 11 2008, disponible sur:

http://www.politico.com/blogs/bensmith/0408/Obama_on_smalltown_PA_Clinging_religion_guns_xenophobia.html.

Soljenitsyne Alexandre, *L'Archipel du goulag* (trois tomes), Seuil, 1974.

Sowell Thomas, *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles*, New York, Basic Books, 2002.

Sowell Thomas, *Affirmative Action Around the World: An Empirical Study*, New Haven & London Yale University Press, 2004.

Sowell Thomas, *Intellectuals and Society*, New York, Basic Books, 2009.

Starobinski Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

Stasi Bernard, *L'immigration : une chance pour la France*, Paris, Robert Laffont, 1984.

Sternberg Ernest, «Purifying the World: What the New Radical Ideology Stands For», *Orbis*, 54 (1), Winter 2010, p.61-86.

Steyn Mark, *American Alone. The End of the World as We Know It*, Washington DC, Regnery Press, 2006.

Taguieff Pierre-André, *La république menacée, Entretien avec Philippe Petit*. Paris, Textuel, 1996.

Taguieff Pierre-André, *Les contre-révolutionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*, Paris, Denoël, 2007.

Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2001.

Talbott Strobe, *The Great Experiment. The Story of Ancient Empires, Modern States, and the Quest for a Global Nation. The Story of Ancient Empires, Modern States, and the Quest for a Global Nation*, New York, Simon & Schuster, 2008.

Talbott Strobe, «The Birth of the Global Nation», *Time Magazine*, July 20 1992.

Tamir Yael, «L'ère des excuses : l'émergence d'un nouveau paradigme politique», dans Seymour Michel (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, 1999.

Taylor Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs-Flammarion, 1994.

Taylor Charles. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998.

Thibaudet Albert, « Les idées politiques de la France », dans *Réflexions sur la politique*, édition établie par Antoine Compagnon, Paris, Robert Laffont, 2007, p.155-247.

Thibault Jean-François, « L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples" de John Rawls », *Politique et sociétés*, vol. 20, n° 2-3, 2001, pp. 159-179.

Thiesse Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIème-XXème siècle*, Paris, Seuil, 1999.

Thiesse Anne-Marie, «L'histoire de France en musée. Patrimoine collectif et stratégies politiques», *Raisons politiques*, 2010/1 (n°37), p.103-117.

Thuot Jean-François, *La fin de la représentation et les formes contemporaines de la démocratie*, Québec, Nota Bene, 1998.

Tillinac Denis, *Le venin de la mélancolie*, Paris, La Table Ronde, 2004.

Tillinac Denis, «Fantômes contre fantômes», *Valeurs actuelles*, 13 mai 2010.

Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, GF-Flammarion, 1981, p.385.

Todd Emmanuel, «Aux origines du malaise politique français. Les classes sociales et leur représentation», *Le Débat*, N° 83, janv.-fév. 1995.

Touraine Alain, *Comment sortir du libéralisme ?* Paris, Fayard, 1999.

Touraine Alain, *Comment sortir du libéralisme*, Paris, Librairie Générale Française, 2001.

Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard 1992.

Touraine Alain, *L'après socialisme*, Paris, Grasset, 1980.

- Touraine Alain, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, Seuil, 1968.
- Touraine Alain, *Lettres à une étudiante*, Paris, Seuil, 1974.
- Touraine Alain, *Mort d'une gauche*, Paris, Galilée Collection RC, 1979.
- Touraine Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.
- Touraine Alain, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994,
- Tournoux Jean-Raymond, *Le mois de mai du Général. Livre blanc des événements*. Plon, 1969.
- Tribalat Michèle, *Dreux, voyage au cœur du malaise français*, Syros, 1999.
- Tribalat Michèle, *Les yeux grands fermés. L'immigration en France*, Paris, Denoël, 2010.
- Trigano Shmuel, «Abus de mémoire» et « concurrence des victimes» : une dépolitisation des problèmes», *Controverses*, n°2, juin 2006, p.41.
- Tully James, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1999.
- Vaïsse Justin, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis. Le triomphe de l'idéologie*, Odile Jacob, Paris, 2008.
- Verdès-Leroux Jeannine, *La foi des vaincus. Les "révolutionnaires" français de 1945 à 2005*, Paris, Fayard, 2005.
- Viguerie Jean de, *Les deux patries. Essai historique sur l'idée de patrie en France*, Bouère, Dominique Martin Morin, 1998.
- Voegelin Éric, *Les religions politiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- Waintraub Judith, «La majorité passe à la vitesse supérieure pour la diversité», *Le Figaro*, 28 février 2009, mise à jour 6 mars 2009, disponible sur : <http://www.lefigaro.fr/politique/2009/02/28/01002-20090228ARTFIG00192-la-majorite-veut-prendre-de-l-avance-sur-la-diversite-.php>.

Weigel George, « Europe's Two Culture wars », *Commentary*, vol.121, n°5, May 2006, p.29-36.

Weigel George, «The Sixties, again and again», *First Things*, n°182, April 2008, p.32-39.

Weil Patrick, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique d'immigration de 1938 à nos jours*, Paris, Gallimard 2005.

Weil Patrick, *Liberté, Egalité, Discriminations, l'identité nationale au regard de l'histoire*, Paris, Grasset, 2008.

Weinstock Daniel, « La crise des accommodements au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, IX, 1 (2007) p. 20-26.

Wieviorka Michel, «Penser le malaise», *Le Débat*, 1995/3 (n°75), p.126-131.

Windschuttle Keith, *The Killing of History, how a discipline is being murdered by literary critics and social theorists*, Paddington NSW Australia, Macleay Press, 1996.

Windschuttle Keith, *The White Australia Policy*, Sydney Australia, Macleay Press, 2004.

Witcover Jules, *Very strange bedfellows: the short and unhappy marriage of Richard Nixon and Spiro Agnew*, New York, Public Affairs, 2007.

Wittfogel Karl A., *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

Wittfogel Karl A., «Marxism, Anarchism and the New Left», *Modern Age*, Volume 14, n°2, Spring 1970, p.114-128.

Wolfe Alan, «Native Son: Samuel Huntington Defends the Homeland», *Foreign Affairs*, May-June 2004, disponible sur : <http://www.foreignaffairs.com/articles/59908/alan-wolfe/native-son-samuel-huntington-defends-the-homeland>.

Wolton Dominique, *La dernière utopie. Naissance de l'Europe démocratique*, Paris, 1993.

Wolton Thierry, *Comment guérir du complexe de gauche*, Paris, Plon, 2003.

Yonnet Paul, *François Mitterrand, le Phénix*, Paris, De Fallois, 2003.

Yonnet Paul, *Voyage au centre du malaise français, L'antiracisme et le roman national* Paris, Gallimard, 1993.

Yonnet Paul, «La sortie de la Révolution», *Le Débat*, 2010/3 (n° 160), p.37-46.

Yonnet Paul, «Sur la crise du lien national», *Le Débat*. 1993/3 (n° 75), p.128-139.

Young Iris Mario, *Inclusion and Democracy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000.

Young Iris Marion, *Global Challenges. War, self-determination and responsibility for justice*. Cambridge, Polity Press, 2007.

Zemmour Éric, *L'homme qui ne s'aimait pas*, Paris, Balland, 2002.

Zemmour Éric, *Le bûcher des vaniteux*, Paris, Albin Michel, 2012.

Zemmour Éric, *Le livre noir de la droite*, Paris, Grasset, 1998.

Zielonka Jan, *Europe as Empire. The Nature of the Enlarged European Union*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006.