

Section thématique 50
"Que faire des idées en science politique ? "

Ménissier Thierry
Département de philosophie et IEP Grenoble
Université Pierre Mendès France – Grenoble 2
EA n°3699 « Philosophie, Langages et Cognition »
thierry.menissier@wanadoo.fr

Axe 1. L'histoire des idées politiques en science politique

A quelles conditions une théorie politique peut-elle être normative ?

Cette contribution interroge les ressources normatives de la théorie politique, à partir des réflexions d'un philosophe en science politique aujourd'hui. La philosophie politique s'est classiquement définie comme la tâche de définition du « meilleur régime », dans laquelle les catégories intellectuelles œuvraient à la fois pour décrire la réalité et pour agir sur elle en vue de la transformer en mieux – ou du moins, en vue de la confronter à un modèle susceptible de souligner ses limites, et par là de suggérer la possibilité de certaines améliorations. Comment entendre aujourd'hui une telle perspective ? De quelle manière peut procéder et s'exprimer de nos jours la normativité d'une théorie ?

Répondre à ces questions ouvre un vaste champ d'investigation, qui constitue à la fois l'objectif de cette contribution et une plus ample recherche en cours, mais il est possible de débiter la réflexion par certaines considérations sur le statut de la théorie normative à la fois *au sein de* l'espace spécifique des sociétés démocratiques, et *en vue* d'une compréhension d'ordre philosophique de telles sociétés.

- (1) Il faut bien comprendre de quel type de difficulté relève le statut des idées ou des jugements normatifs dans le cadre d'une théorie politique de la démocratie. Ce terme de « démocratie » renvoie aussi bien à un type de régime qu'à une forme de société, sinon de socialité. Or, la particularité de celle-ci a des conséquences majeures sur l'allure générale de la politique. En démocratie le régime encadre en effet une forme de vie dont l'esprit général consiste en la reconnaissance de ce qu'on peut désigner comme « la pluralité des conceptions du bien ». Si l'adjectif « démocratique » possède une dimension évaluative très forte, on le doit notamment au fait que la pluralité constitutive de cette forme de vie constitue un principe fondamental : n'est pleinement démocratique que le régime capable de reconnaître et de garantir aux individus la variété des choix de vie auxquels ils aspirent. Une telle réalité est, si l'on peut dire, autant sociologiquement élémentaire que contraignante pour la théorie politique : elle paraît démentir toute possibilité de déterminer de manière simple et évidente les principes susceptibles de régler les modes d'intervention de la puissance publique.
- (2) Une précision terminologique s'impose : en schématisant les choses, on pourrait dire que la

théorie politique peut être ou bien descriptive, ou bien critique, ou bien prescriptive – normative (jusqu'à un certain point, il est possible de prendre ces termes comme synonymes). Dans une large mesure il convient d'appréhender cette qualification comme tendancielle, à partir du postulat selon lequel, en fonction des attentes normalement exprimées vis-à-vis de la théorie, toute théorie se présente *a minima* comme descriptive : parce qu'elle s'inscrit plus ou moins explicitement dans la perspective d'une connaissance conceptuelle de la réalité, on attend d'une théorie qu'elle corresponde à l'entreprise de fournir des séries de notions susceptibles de la décrire adéquatement. Les théories *critiques* sont également descriptives, proposant par exemple des concepts tels que ceux, marxistes, d'*aliénation* et d'*exploitation*, ou ceux, foucaaldiens, de *pouvoir disciplinaire* et de *biopouvoir*, les uns et les autres de forte valeur descriptive, mais elles y ajoutent la dimension évaluative, en décrivant la réalité dans une intention de dévoilement des rapports de pouvoirs qu'elle recèle et éventuellement dissimule. Dans le cas de la théorie prescriptive-normative, enfin, la dimension descriptive se redouble de la capacité explicitement formulée de réfléchir les thèmes majeurs de l'action collective au point de donner prise aux citoyens sur leur existence par le biais de la décision politique. La théorie prescriptive-normative est doublement heuristique pour le jugement : elle éclaire l'expérience et elle donne certains moyens pour y agir. Plus que toute autre forme de théorie, elle place donc un certain *espoir* dans la dimension politique, domaine de l'agir commun. Plus exactement, la normativité à laquelle peut espérer prétendre la théorie politique est fonction de la possibilité même d'une action collective ; en ce sens, si toute théorie normative n'est pas *républicaine*, la doctrine républicaine (qui repose sur le postulat de l'efficacité du sujet collectif) est par excellence normative. Comment s'exprime cette normativité ? Comment la théorie peut-elle agir sur la réalité ? Ces questions constituent un des enjeux fondamentaux de notre recherche – dans le sens où la bonne marche de la recherche en théorie normative implique l'apparition de concepts capables, d'une manière ou d'une autre, d'avoir une certaine action sur la réalité.

Cela posé, il pourrait sembler qu'aux questions posées au début de cette contribution, une réponse simple puisse être apportée, du type de celle que voici. D'après nos remarques liminaires, nous appelons « prescriptive-normative » une théorie proposant un jeu de concepts assez *crédibles* pour qu'on puisse espérer d'eux qu'ils configurent la relation des hommes à la réalité et leur permette d'agir politiquement. Sur quoi repose le fait qu'une représentation intellectuelle de la réalité puisse *emporter la conviction* des hommes relativement à leur possibilité d'agir conformément à ce que cette théorie explique, recommande ou suggère ? La réponse est celle-ci : une théorie apparaît capable d'engendrer de tels effets si elle apparaît efficace. Ce dernier terme est d'ailleurs susceptible d'être entendu de deux manières distinctes, à savoir du point de vue des capacités descriptives de la théorie et du point de vue de ses « performances » pour assurer l'action (par exemple, son pouvoir de prédiction). Les conditions minimales requises pour qu'une théorie inspire la confiance semblent donc être relativement antithétiques : une certaine honnêteté dans la valeur descriptive combinée à une certaine audace dans la valeur prédictive.

Mais là n'est pas l'essentiel. En reprenant une distinction kantienne, nous pouvons dire qu'une théorie politique est normative parce qu'elle permet de « s'orienter dans la pensée » : il s'agit avec les concepts de la théorie normative moins de donner à connaître le réel que de dessiner un horizon de sens où l'idée apparaît comme vecteur de possible, ou plus exactement de souhaitable. Par conséquent, le dessein d'une théorie politique normative se complique nécessairement d'une inscription de la réflexion dans l'ordre axiologique : il est nécessaire de construire cet horizon de sens afin de rendre l'idée active.

Ici, notre position à l'égard de notre problème apparaît fortement inscrite dans le contexte de l'histoire des idées politiques. Il fut un temps, jusqu'à présent le plus long dans notre histoire intellectuelle occidentale, au cours duquel la dimension axiologique de la théorie normative

relevait de conditions transcendantales capables de l'assurer : l'ordre du politiquement souhaitable s'adossait à des valeurs considérées comme préexistantes à la théorie, ou du moins celle-ci pouvait dans une certaine mesure y faire référence comme à un substrat dont la validité renvoyait à une évidence partagée. Les reformulations anciennes de la cité (par exemple chez Platon et Aristote, mais aussi dans le stoïcisme et chez Cicéron), de même que *mutantibus mutandis* les propositions modernes (Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau) se prévalent toutes d'une assise axiologique fournissant les conditions de possibilité de la normativité. Chez les Anciens, la recherche en philosophie politique ne saurait se couper d'une détermination naturaliste et « cosmique » du meilleur ordre éthique, tandis que les Modernes – au moins jusqu'à un certain point – ont conçu la qualification de l'ordre préférable en fonction du rapport entre la conscience de soi et le constat de l'existence d'une nature scientifiquement observable (ainsi, selon des modalités variées, chez tous les penseurs modernes mentionnés plus haut). D'une manière plus générale, tant que la théorie politique a entretenu des liens avec une des formes du droit naturel (dans sa version classique ou, quelque problématique que soit une telle acception¹, dans sa version moderne), la philosophie politique trouvait ses ressources normatives dans des postulats métaphysiques.

Jusqu'à quel point les choses ont-elles changé dans la période contemporaine qui, à sa manière, a connu une réelle « crise des fondements » ? Comment la détermination d'un ordre préférable, capable d'assurer une série de thèses relatives à la meilleure politique, parvient-il s'exprimer tout en étant désormais affranchi de postulats métaphysiques ? Ces questions appellent plusieurs observations, de nature différente. D'abord, les théories politiques normatives dominantes au siècle dernier ont toutes affirmées la prépondérance d'une approche en termes de *raison pratique*, voire, cas extrême d'affranchissement vis-à-vis de transcendants, en termes de procédure. Si bien que, tant dans le courant libéral (Popper, Berlin, Hayek) que dans la tradition social-démocrate (Habermas, Rawls), les propositions normatives s'appuient sur ce qui apparaît valable pour un être *raisonnable*, c'est-à-dire pour un individu à la fois capable de se soustraire à la séduction des convictions et des idéologies par le biais du doute, et susceptible de justifier ses choix grâce à une argumentation logico-axiologique.

Ensuite, ce qui permet la détermination du préférable est ce constitue une sorte d'invariant, critère de jugement aussi bien que vecteur d'universalité, à savoir les droits de l'homme. « Une sorte d'invariant », et non « un invariant » au sens où les droits de l'homme constitueraient la catégorie transcendantale de notre temps, du fait que l'expérience des deux cents dernières années indique qu'ils ne sauraient être totalement et indiscutablement fondés. D'ailleurs, leur caractère opératoire ne dépend pas du caractère impeccable de leur fondement métaphysique, ou plutôt il dépend bien moins de cela que de la volonté politique et morale de reconnaître leur pouvoir de préservation pour la réalité humaine ; les droits de l'homme n'ont pas besoin pour être valides de postuler la pertinence du jusnaturalisme, toujours sujette à caution².

Enfin, la reconnaissance de la pluralité constitutive de l'espace démocratique vient remettre en question les modes classiques de la tentative philosophique. Elle rend impossible la valorisation exclusive d'hypothèses métaphysiques univoques, en tout cas dans le champ de la théorie normative (cette possibilité affecte encore les choix de vie privée). Un scrupule philosophique extrême pourrait consister à dire que même les postulats formulés par les Lumières, s'ils sont interprétés étroitement ou dogmatiquement, peuvent représenter un obstacle à la mise en place d'une société d'individus libres, c'est du moins ce qu'a suggéré Richard Rorty³. En suivant jusqu'au bout la réflexion de ce dernier, la reconnaissance effective de la pluralité, conjuguée au respect accordé aux traditions culturelles non occidentales, invitent de surcroît à considérer l'essor de valeurs universelles en Occident comme le fruit d'une histoire *particulière*, sinon *contingente*.

Une telle avancée avait poussé Rorty à construire la figure de « l'ironiste libéral »,

¹ Cf. les remarques de Leo Strauss [1954], qui se demande de manière critique ce que signifie exactement un droit naturel dans le fil du mouvement typiquement moderne d'individualisation de la conscience, et de ce fait affranchi de la structure métaphysique qui dans le monde ancien assurait l'intuition naturaliste.

² Voir, sur l'ensemble de ces aspects du problème des droits de l'homme, la réflexion de Norberto Bobbio [2007].

³ Cf. Rorty, 1993 : « La contingence d'une communauté libérale », p. 76-85.

posture qui conduit à abandonner purement et simplement l'exigence normative de la théorie politique. Si l'argument rortyen nous semble pertinent, comme la mise en garde qu'il adresse à la tradition philosophique occidentale nous paraît salubre, un tel abandon n'est absolument pas souhaitable. Et surtout, la conclusion tirée du scrupule rortyen ne nous paraît nullement nécessaire : le respect démocratique des différentes traditions culturelles a comme conséquence que la théorie politique se doit d'être non pas relativiste – car alors, effectivement, elle ne pourrait plus être normative, en perdant le pouvoir de hiérarchiser les revendications variées et contradictoires qui animent l'espace pluriel de la société démocratique –, mais du moins d'être pertinente à mesure qu'elle sait se faire *sceptique*, ou *adopter une forme de scepticisme*. Comment entendre ce scepticisme non relativiste ? Comment les valeurs permettant une normativité de la théorie se conçoivent-elles dans le cadre d'un tel état d'esprit ? Le scepticisme théorique capable de pérenniser la possibilité de forme de normativité relève d'un état d'esprit *actif*, dont la conjecture suivante voudrait relever quelques caractéristiques.

On sait depuis Montaigne qu'une attitude sceptique conséquente admet la pluralité des motifs de l'action individuelle et collective, voire leur variété : pour elle, il est possible et nécessaire d'inclure dans les déterminants d'une action des motifs potentiellement voire réellement contradictoires les uns avec les autres. Par suite, si elle refuse de privilégier un motif sur un autre, c'est que pour elle tous concourent à leur manière à la production de l'action. Nous pouvons avancer que dans la perspective d'une théorie normative sceptique, il en va de même pour les valeurs qui interagissent dans un espace démocratique. La création ordinaire d'une loi dans le cadre du système institutionnel que nous connaissons, par exemple, obéit clairement à la prise en considération de situations et de valeurs qui sont multiples au point de se trouver potentiellement sinon parfois réellement en conflit ; précisément, l'élément de généralité de la loi a comme objectif non pas d'harmoniser les différences, mais du moins de permettre la coexistence des pratiques et de l'expression des valeurs.

Une conséquence, liée à la reconnaissance de la contingence de toute histoire particulière : pour ainsi dire, la théorie normative sceptique admet que les différentes cultures qui coexistent dans l'espace démocratique ne sont pas du même temps ni du même lieu. Par suite, surtout, elle refuse de reconnaître un seul temps et un seul lieu privilégiés comme les sources de la légitimité axiologique (Bombay ou Lhassa lui semblent des foyers de légitimité axiologique aussi pertinents que le sont Rome, Athènes, La Mecque ou Jérusalem).

Or, une telle conséquence ne signifie pas que tous les modes de vie, s'ils se trouvent justifiés par une tradition, puissent être revendiqués comme légitimes, au point que, se sentant pour ainsi dire encouragés par le respect qu'on leur témoigne, ils se trouveraient tentés de s'imposer comme paradigme univoque de la vie collective. Dans l'espace démocratique, le rapport entre les cultures est souvent antagoniste, puisque que chaque culture a tendance à s'affirmer contre les autres. Mais là n'est pas le problème principal : il tient plutôt au fait qu'il existe des cultures dont l'ethos est profondément antidémocratique. Il existe en effet des cultures dont le fonctionnement est « féodal ». On nommera ainsi, dans un sens philosophique et non historique, tout mode de valorisation d'une différenciation entre les individus qui consiste à rendre ontologique une distinction de genre ou de mode de vie. Une telle attitude mentale s'exprime aussi bien par des revendications en faveur de la supériorité exclusive d'un genre de vie sur les autres, que par des prises de position « féodales » visant l'infériorisation de principe de certaines populations (les femmes, les travailleurs émigrés) ou de certains genres de vie (les minorités sexuelles) ou de certaines options politiques (divergentes de l'idéologie adoptée par la majorité), articulées dans le cadre d'un discours de stigmatisation. L'affirmation de la pluralité démocratique ruine absolument de telles revendications. Or cela, la théorie normative sceptique peut contribuer à l'établir en se constituant comme procédure d'épreuve, et ainsi peut-on la qualifier d'*active*.

La position sceptique objecte en effet à de telles revendications l'impossibilité dans laquelle elles se trouvent de justifier, en dernière instance, leur parti-pris d'exclusivité ainsi que leur tentative d'infériorisation de certains genres de vie. En d'autres termes, ce n'est pas à la théorie

normative sceptique qu'il revient d'avancer la preuve de la validité de la pluralité et de la variété des valeurs opérant dans l'espace démocratique ; mais c'est à cette revendication qu'il échoit de prouver que la pluralité et que la variété des valeurs sont caduques. Par exemple, il faut demander aux dogmatiques religieux d'*apporter la preuve* que tel ou tel genre de vie assumé est réellement inférieur ou illégitime par rapport à celui qu'ils entendent imposer ; de même, il faut demander aux dogmatiques politiques d'*apporter la preuve* que telle ou telle option politique est par principe insoutenable. Argumentations évidemment non concluantes, ou du moins qui mettraient en lumière le caractère profondément hiérarchique et anti égalitaire des doctrines s'exprimant de la sorte, ce qui les désigne comme *contradictaires avec la vie démocratique*.

Nous pouvons tirer de plus cette conclusion : la théorie normative démocratique trouve dont nous cherchons à déterminer le profil trouve dans le maintien d'une telle ouverture à la pluralité aussi bien sa base opératoire que sa première valeur fondamentale⁴.

Ensuite, il s'agit, avec la théorie normative, de déterminer les conditions d'une politique préférable, c'est-à-dire qu'il s'agit de mettre à jour celles valables pour une communauté civique. Tandis que l'argument précédent pouvait conduire à imaginer une simple juxtaposition de positions axiologiques et de situations culturelles variées, il est question maintenant de concevoir leur conjonction dans l'optique d'un « monde commun ». Par quel moyen construire du commun sur la base de la reconnaissance de la pluralité, laquelle semble précisément démentir l'idée même de communauté de valeurs ? Cette question signifie que nous cherchons un concept à la fois *descriptif et normatif*, c'est-à-dire un biais intellectuel susceptible de faire comprendre en quoi consiste l'action politique, mais également capable de rendre l'action réellement collective – en d'autres termes, nous sommes à la recherche d'une représentation mentale efficace aussi bien dans l'ordre de la *connaissance* que dans l'ordre de la *production* des phénomènes politiques. Quel concept pourrait, dans ces conditions, être central pour une théorie normative aujourd'hui ? Une certaine interprétation de la notion d'intérêt général nous paraît présenter de telles qualités, dans le cadre de ce que nous avons nommé ailleurs sa « recomposition »⁵.

Dans la version républicaine de l'espace démocratique, on ne saurait concevoir la source de la légitimité en dehors de l'expression de la volonté populaire, quelles que soient les difficultés qui s'attachent à la définition précise de ce dernier terme. Or, le système représentatif dominant articule cette expression à l'élection de représentants, si bien que c'est par le biais d'une *institution déléguée* que s'exprime la volonté populaire [Manin, 1996]. Nous proposons de réserver le terme d'« intérêt public » pour désigner cette expression. Les représentants exercent en effet leur mandat dans le cadre de la publicité permise par l'institution de l'Etat de droit – en même temps que cet exercice anime cette dernière. L'institution considérée de la sorte serait source de stabilité, et se trouverait d'autant moins contestable qu'elle est légitimée par le mandat des élus actifs qui ne prétendent pas épuiser avec leurs seules forces la *totalité* de la volonté générale. De fait, on se propose maintenant d'envisager une telle reconnaissance de l'intérêt public dans le cadre d'une conception de l'intérêt général qui tienne compte des deux modèles actuellement beaucoup discutés par la théorie politique, le modèle de la démocratie participative et celui de la démocratie délibérative⁶.

Si les débats qui s'expriment dans le cadre offert par ces deux modèles sont également « publics », s'ils participent de la « publicité » nécessaires au bon fonctionnement d'une démocratie authentique, ils ne sont jamais vraiment instituants : en tout état de cause, dans les dispositions actuelles ils ne sont pas créateurs d'institution, à la différence de l'élection. En revanche, ils

⁴ Une perspective parallèle à celle qui est ici développée se trouve dans Veca, 1997 : le rapport contemporain entre la position typique des Lumières (postulant un universalisme rationnel) et la perspective « romantique » (affirmant la particularité de chaque culture) trouve sa solution dans un « réexamen » capable de découvrir des continuités entre les différentes constructions culturelles de haute valeur poétique et axiologique (voir particulièrement « Terz meditazione », chapitre 5 : « Meditatio Vitae », p. 360-377.

⁵ Les considérations suivantes sont extraites d'un article plus détaillé consacré à la pertinence actuelle du concept d'intérêt général, cf. Ménissier, 2009.

⁶ Voir par exemple les synthèses de Blondiaux, 2008 a, et de Sintomer, 2007.

procèdent des intérêts immanents de la société, et comme tels ils peuvent traduire l'intérêt de celle-ci dans sa généralité spécifique, si nous pouvons nous exprimer de la sorte : à savoir, dans sa globalité et dans son authenticité, sans « brouillage » dû au système représentatif. Certes, il ne s'agit jamais d'une généralité « pure », au sens kantien de ce qui, n'étant pas sensible, est purement rationnel et par conséquent universel : chaque société a les intérêts contingents qui sont ponctuellement les siens. Rousseau nous rappelle avec raison que la somme des intérêts donne une agrégation, et qu'elle n'engendre jamais une unité substantielle valant comme principe. Pour ces raisons, à défaut de pouvoir leur reconnaître la généralité à laquelle leurs partisans aspirent, nous proposons de nommer « intérêt social » les propositions des jurys populaires tirés au sort et des assemblées délibératives. Il serait peut être plus expédient, d'ailleurs, de nommer « les intérêts sociaux » l'ensemble de ces propositions, en incluant dans l'énoncé même la pluralité constitutive de l'expression de ces conseils – cela éviterait de plus d'induire la représentation d'une homogénéité sociale, comme c'est le cas avec l'emploi du singulier, car précisément cette homogénéité n'existe pas compte tenu de la particularité de la « forme de vie » démocratique. Les intérêts sociaux (ou : l'intérêt social, si l'on adopte un singulier générique, commode) ne présentent donc nullement une généralité parfaite du type de celle visée par la volonté générale rousseauiste. Mais précisément, se dessine peut-être de la sorte une piste pour sortir du véritable chemin de croix qui est toujours celui du républicanisme classique à propos de la question de la « généralité ».

C'est dans la relation entre les deux intérêts que se recompose l'idée d'intérêt général. Notre dessein n'est pas seulement de *reconsidérer* la notion d'intérêt général, mais bien d'en *recomposer l'idée* en proposant une formule qui garantirait sa pleine et pérenne expression. Plusieurs propositions actuelles tendent à faire de la participation des jurys tirés au sort et de la délibération un auxiliaire de la représentation, en valorisant leur pouvoir de conseil ou d'éclaircissement de la décision publique. Cela revient, dans les termes de notre distinction, à adopter le principe d'une subordination de l'intérêt social à l'intérêt public. Les propositions issues de la démocratie radicale prétendent à inverser ce schéma de primauté, en défiance de l'institution, sinon de toute tendance à l'institutionnalisation. Si elles obéissent à une logique qu'on peut comprendre, ni l'une ni l'autre position ne sont défendables jusqu'au bout, victimes l'un comme l'autre d'une formule trop fixe. Si le système des deux intérêts était mis en œuvre (si les deux intérêts pouvaient régulièrement s'exprimer sur des thèmes variés), on verrait probablement que leur rapport n'obéit pas à une règle fixe : ils peuvent se trouver en convergence, mais aussi être dans un désaccord ponctuel, ou profond. Si bien qu'il nous paraît impératif de concevoir *dynamiquement* ce rapport. Dans cet esprit, il conviendrait d'envisager leurs relations tantôt discordantes tantôt concordantes comme une attestation de la vitalité démocratique d'une communauté civique, c'est-à-dire qui se trouve en mesure d'opérer par le débat public des synthèses entre la société et l'Etat. Nous proposons de nommer « démocratie agonistique », selon un terme (ou plus généralement une thématique) actuellement plutôt réservés aux modèles prenant en compte les différends sociaux⁷, le modèle qui repose sur le conflit possible des deux intérêts social et public, et qui permet l'expression de l'intérêt général. Mieux encore, pour dire les choses à la manière de Machiavel dont cette suggestion procède, la démocratie agonistique traduit le jeu tumultueux des humeurs de la cité divisée – les jurys citoyens tirés au sort et les assemblées délibératives constitueraient-ils une sorte de nouveau Tribunat de la Plèbe ? Jamais, écrit le Florentin, les tumultes ne furent préjudiciables à la liberté de Rome. Il est en effet tentant de croire que de tels différends ne sauraient affaiblir une société, mais au contraire la fortifier, en renforçant par l'exercice du désaccord le goût de la liberté publique⁸. Parce qu'elle entretiendrait à la fois des moyens favorisant la convergence ponctuelle des deux

⁷Voir par exemple les contributions de Blondiaux, 2008 b, et de Savidan, 2008.

⁸Voir Machiavel, 1996, I, 4, p. 196-197 : « Je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la première cause du fait que Rome a maintenu sa liberté : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient. Ils ne considèrent pas le fait que, dans tout Etat, il y a deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition. Il en advint ainsi à Rome, comme on peut aisément le voir à Rome, etc. ».

intérêts et d'autres en vue de l'expression de leur désaccord, la démocratie agonistique pourrait fournir le cadre approprié à un intérêt général entendu comme le souffle susceptible de maintenir animée la communauté civique. Bien entendu, il serait nécessaire de se doter ici d'une théorie plus fine du conflit – à savoir, d'une théorie sociale et politique du conflit qui se montrerait capable de ne pas réinvestir un ordre transcendantal reposant sur la distinction entre des bons et des mauvais conflits *en soi*.

Par conséquent, du fait qu'il est correspond à l'expression d'une forme de généralité demeurant immanente au champ social, le concept « recomposé » d'intérêt général nous apparaît un candidat sérieux au titre de principe de référence pour une théorie normative aujourd'hui.

Enfin, l'histoire montre que toute communauté civique se constitue par le biais d'un *horizon de sens commun* (ou du moins, selon une formulation davantage conforme à la prudence sceptique : est-il possible de trouver dans l'histoire un seul contre-exemple à cette thèse ?). Quel peut être l'horizon de sens commun pour les membres d'une société abritant une multiplicité et une variété de conceptions du bien ? Et comment la théorie normative qui reconnaît cette pluralité comme son principe se trouve-t-elle à même de répondre à une telle ambition ? Nous pouvons reformuler la question susceptible de la rendre praticable. Une telle reformulation gagne à s'appuyer (puisque la contestation semble ici impossible) ce qui est probablement un des seuls points communs indiscutables pour des individus de cultures différentes dont les revendications animent l'espace démocratique, à savoir l'existence de leur faculté rationnelle. « Un des seuls points communs indiscutables », en effet, puisque la manifestation de la rationalité constitue précisément ce qui permet la revendication des différences entre les individus et entre les groupes, les uns et les autres se trouvant toujours, en dépit de leurs différences et de leurs différents, assez rationnels pour argumenter en faveur de leurs prérogatives.

Par suite, la question reformulée peut s'énoncer ainsi : quel peut être l'horizon de sens commun pour des individus rationnels ? Afin de rendre la question plus exhaustive et heuristique, on pourrait admettre que la sensibilité, avec le dynamisme propre aux émotions, contribue à la rationalité politique⁹. La question est alors : quelle fin peut être considérée comme légitime pour des êtres rationnels doués de sensibilité ? Il est évidemment très difficile de répondre de manière univoque à une telle question, mais, sur le plan d'une théorie politique d'aujourd'hui, nous pouvons suggérer la piste suivante de réflexion : la tâche que recouvre cette question passe moins par la construction d'une identité pleine et entière (œuvre qui trouve sa limite dans les modèles dont nous disposons actuellement pour ce faire¹⁰), que par celle d'un imaginaire commun. Plus exactement, la tâche de construire un tel imaginaire nous semble concerner le cadre des nations pluriculturelles aussi bien que celui d'une Europe culturellement divisée et politiquement presque inexistante, soit le cadre de deux sortes de communautés civiques à investir du point de vue imaginaire.

Thierry Ménissier

Bibliographie

Blondiaux (Loïc), 2008 a : *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Le Seuil et La République des Idées, 2008.

Blondiaux (Loïc), 2008 b : « Démocratie participative vs démocratie agonistique ? Le statut du conflit dans les théories et les pratiques de participation contemporaines », *Raisons politiques*, 2008/2, n°30, p. 131-147.

Bobbio (Norberto) : « Fonder les droits de l'homme ? » [1990], trad. S. Gherardi et J.-L. Pouthier dans *Le futur de la démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 33-43.

Machiavel (Nicolas) : *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans Machiavel,

⁹ Voir les réflexions en ce sens Shklar, 1984, et de Marcus, 2008.

¹⁰ Nous renvoyons pour des considérations développées à notre article : Ménissier, 2007.

Oeuvres, traduites sous la dir. de Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996.

Manin (Bernard) : *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy/Fondation Saint-Simon, 1995 ; Flammarion, « Champs », 1996.

Marcus (George E.) : *Le citoyen sentimental. Emotions et politique en démocratie*, trad. B. Poncharal, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2008.

Ménissier (Thierry), 2007 : « Identités ethniques et politiques dans la construction de l'Union Européenne. Quelle identité civique à l'ère du post-national ? », *Cités*, n°29-janvier 2007, dossier « Identités nationales et réécriture de l'histoire », p. 81-95.

Ménissier (Thierry), 2009 : « Recomposer l'intérêt général. Un essai de théorie normative en réponse à la crise du républicanisme classique », à paraître en septembre 2009 dans la revue *Dissensus*, revue en ligne de philosophie politique de l'Université de Liège, accessible à l'adresse : <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/>.

Rorty (Richard) : *Contingence, ironie et solidarité* [1989], trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993.

Savidan (Patrick) : « Démocratie participative et conflit », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, avril 2008, p. 177-189.

Shklar (Judith) : *Ordinary Vices*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984.

Sintomer (Yves) : *Le pouvoir au peuple : jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007.

Strauss (Léo) : *Droit naturel et histoire* [1953], trad. M. Nathan et E. de Dampierre [1954], Paris, Flammarion, 1986.

Veca (Salvatore) : *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milan, Feltrinelli, 1997.