

LA « THÉORIE POLITIQUE » : ENTRE PHILOSOPHIE DE LA POLITIQUE ET POLITIQUE DANS LA THÉORIE

[Jean-Yves Pranchère](#)

Presses de Sciences Po | « [Revue française de science politique](#) »

2021/5 Vol. 71 | pages 745 à 764

ISSN 0035-2950

ISBN 9782724636994

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2021-5-page-745.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA « THÉORIE

POLITIQUE »

ENTRE PHILOSOPHIE DE LA POLITIQUE
ET POLITIQUE DANS LA THÉORIE

Jean-Yves Pranchère¹

« **L**a théorie politique existe-t-elle ? » : cette question posée par Isaiah Berlin en 1961 dans un riche numéro de la *Revue française de science politique* (RFSP) – tout entier consacré à la théorie politique – paraît aujourd’hui désuète. Non seulement la théorie politique existe encore, mais elle est un champ d’activité si vivant que nous avons du mal à comprendre qu’I. Berlin ait pu craindre l’anémie d’une discipline qui, selon lui, n’avait produit aucune œuvre importante au XX^e siècle et semblait étouffée par l’économie, la sociologie et la science politique.

Il est vrai que la *Théorie de la justice* de John Rawls, qui allait s’imposer comme un classique et ouvrir à l’échelle mondiale une immense discussion théorique, faite d’ouvrages de grande envergure (par exemple ceux de Robert Nozick, Michael Walzer, Michael Sandel, Amartya Sen, Ronald Dworkin, Philippe van Parijs), n’était pas encore publiée. Il est vrai aussi que l’inquiétude d’I. Berlin n’était pas un désespoir : celui-ci soulignait que les questions de la philosophie politique étaient incontournables. Tout en constatant que le positivisme régnant avait réduit la philosophie politique à l’état d’une ombre, il prophétisait en termes vagues un possible renouveau de celle-ci.

Même considérée en son temps, celle d’une hégémonie sur l’aire anglo-américaine d’un positivisme réduisant le savoir aux énoncés empiriquement vérifiables et la philosophie à la logique ou à l’épistémologie, l’affirmation selon laquelle la théorie politique ne menait plus qu’une existence « fantomatique » avait néanmoins quelque chose d’étonnant². En écrivant qu’« aucune œuvre décisive de philosophie politique n’avait paru au XX^e siècle », I. Berlin semblait nier l’existence d’une œuvre qui pût rivaliser directement avec la *République* de Platon ou les *Principes de la philosophie du droit* de Friedrich Hegel. Aussi excluait-il des classiques de la pensée politique les œuvres de Machiavel, de Montesquieu et d’Alexis de Tocqueville, les renvoyant aux champs du savoir empirique³. Par extension implicite, ce jugement excluait aussi, entre autres livres publiés avant 1961 : les *Leçons de sociologie* d’Émile

1. Je souhaite remercier Justine Lacroix, Martin Deleixhe et Charles Girard pour les échanges qui ont nourri ce texte.

2. À preuve le fait que le numéro entier de la *Revue française de science politique* (RFSP), complété du commentaire qu’en a donné Raymond Aron un an plus tard (« À propos de la théorie politique », *Revue française de science politique*, 12 [1], mars 1962, p. 5-26), témoignait de la vitalité de la théorie politique. L’essai d’Isaiah Berlin, *Deux concepts de la liberté*, paru en 1958 (repris dans *Éloge de la liberté*, trad. de l’anglais par Jacqueline Lahana et Jacqueline Carnaud, Paris, Calmann-Lévy, 1988), que la modestie interdisait à son auteur de citer, l’attestait aussi.

3. « Nous ne considérons pas les empiristes convaincus comme Machiavel, Montesquieu ou Tocqueville, ou ceux qui étudient la formation et le comportement des partis, des élites ou des classes, ou encore les méthodes et

Durkheim ; *Économie et société* de Max Weber ; *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukacs¹ ; la *Théorie pure du droit* et *La démocratie. Sa nature, sa valeur* de Hans Kelsen ; *Théologie politique, Le concept du politique* et *Le nomos de la terre* de Carl Schmitt ; *Libéralisme et action sociale* de John Dewey ; *Capitalisme, socialisme et démocratie* de Joseph A. Schumpeter ; *La route de la servitude* de Friedrich Hayek ; *Dialectique des Lumières* de Theodore W. Adorno et Max Horkheimer ; *La grande transformation* de Karl Polanyi ; *Citizenship and Social Class* de Thomas H. Marshall ; *Les origines du totalitarisme* et *La condition humaine* d'Hannah Arendt² ; *Droit naturel et histoire* et *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* de Leo Strauss ; *A Preface to Democratic Theory* de Robert Dahl ; ou encore *Democrazia e definizioni* de Giovanni Sartori.

C'était beaucoup exclure, au motif d'un double présupposé qui n'allait nullement de soi. Pour endosser un tel jugement, il fallait admettre que ce qu'il y a de décisif en théorie politique doit prendre la forme éminente d'un point de vue ultime sur la réalité politique, exprimé dans le chef-d'œuvre d'un auteur – plutôt que dans des conférences et des essais, dans l'action anonyme d'un courant de pensée, dans le travail d'une recherche collective, dans la circulation des arguments, dans la structuration de l'espace des discussions et des thèses. Il fallait en outre tenir pour acquis que l'accomplissement théorique doit être celui d'une philosophie saisissant l'essence du politique à partir de la nature, de l'histoire ou de la condition de l'humanité en général, plutôt qu'à la lumière d'une logique de l'action, d'une dynamique des institutions, d'une typologie des légitimités, de la compréhension adéquate d'une conjoncture incluant des tâches spécifiques ou un espoir d'émancipation.

Ces présupposés demanderaient un vaste examen logique et historique. L'histoire des idées, surtout si on la complique d'une « archéologie du savoir » ou d'une sociologie des « champs³ », montre que nombre de décisions conceptuelles majeures sont prises en dehors ou en deçà des « grands textes » : dans la trame des lois, des jurisprudences, des institutions et des stratégies politiques. Les grands textes reçoivent leur conceptualité initiale de ce tissu historique où s'inscrit l'état de la discipline dont ils héritent : ils sont débiteurs d'une histoire qui leur est implicite et parfois impensée. Rendre compte en ce sens des configurations de la théorie politique contemporaine est une tâche démesurée : la seule restitution des problématiques et des thèses des œuvres reconnues (qui risque de laisser dans l'ombre les œuvres encore en attente de la réception qu'elles méritent) demanderait le volume d'un

les conséquences par exemple, de différents types de procédures démocratiques, comme le vote, ou la propagande, etc., comme des philosophes politiques d'importance capitale » (Isaiah Berlin, « La théorie politique existe-t-elle ? », *Revue française de science politique*, 11 [2], juin 1961, p. 309-337, ici p. 333). On serait tenté d'opposer à ce jugement l'étude plus tardive d'I. Berlin qui montre que la pensée de Machiavel repose, non sur un empirisme, mais sur une conception tragique de l'existence et de la morale civique (Isaiah Berlin, « L'originalité de Machiavel », dans I. Berlin, *À contre-courant*, trad. de l'anglais par André Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988, p. 88-143).

1. Isaiah Berlin illustre la différence entre science politique et philosophie politique par « la distance qui sépare les domaines de MM. Duverger ou Goguel par exemple d'une part et de M. Lukacs de l'autre » (I. Berlin, « La théorie politique existe-t-elle ? », art. cité, p. 335). Maurice Duverger et François Goguel sont alors membres du « comité de direction » de la *RFSP*.

2. Il est vrai qu'Isaiah Berlin, qui disait qu'Hannah Arendt incarnait « tout ce qu'il détestait le plus », pouvait difficilement la placer au rang d'Aristote (voir Kei Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press, 2021).

3. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 ; Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984. Pour une vue générale des enjeux de l'histoire sociale des idées, voir Arnaut Skornicki, Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015.

livre¹. L'analyse des espaces politiques et intellectuels nationaux et internationaux, de leurs champs disciplinaires, de la dynamique des courants théoriques, des « écoles », des pratiques institutionnelles et des revues², ne pourrait être menée à bien que par un travail collectif³.

S'il faut renoncer à toute entreprise panoramique, il reste cependant possible de reconsidérer les perplexités énoncées il y a 60 ans par I. Berlin. Relu depuis la distance des contextes historiques et l'expérience des développements qu'a connus la théorie politique dans l'aire francophone⁴, son argumentaire nous invite à reprendre au moins trois questions : celle de l'objet de la « théorie politique », qui implique son rapport à la science politique ; celle du type de questionnement normatif propre à la théorie politique, qui met en cause son rapport à la « philosophie politique » ; celle de la réflexivité historique et sociale nécessaire à la théorie politique contemporaine, qui engage son rapport à l'action politique.

Théorie politique et science politique

Dans son article, I. Berlin ne faisait pas de différence entre « philosophie politique » et « théorie politique » : il entendait sous ces deux expressions une même activité intellectuelle, définie par sa différence avec les sciences sociales et politiques. « Philosophie politique » et « théorie politique » nommaient un type spécifique de réflexion sur la politique, ne relevant pas de la science empirique, c'est-à-dire de la description de la réalité politique (de ses constantes et de ses variables), de l'établissement de ses lois (par exemple des conditions de l'efficacité de l'action politique et du bon fonctionnement des institutions), de l'explication des causes (tenant à des « structures » ou aux « motivations » des acteurs) qui la maintiennent dans un état d'équilibre (voire de métastabilité) ou au contraire

1. Renvoyons ici à Jean-Marc Ferry, Justine Lacroix, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000 ; Sébastien Caré, *La théorie politique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2021 ; Magali Bessone (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018.

2. Le seul champ des revues impliquant la théorie politique – qu'elles soient universitaires (*Revue française de science politique*, *Raisons politiques*, *Revue française d'histoire des idées politiques*, *Participations*, *Revue européenne des sciences sociales*) ou non tenues à la réserve académique (*Esprit*, *Les Temps modernes*, *Commentaire*, *Libre*, *Le Débat*, *Le Banquet*, *Cités*, *Raison publique*, *Actuel Marx*, *Multitudes*, *Tumultes*, *Vacarme*) – demanderait une étude, à l'image de celles de Goulven Boudic, *Esprit 1944-1982. Les métamorphoses d'une revue*, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, Éditions de l'IMEC, 2005, ou de Manuel Cervera-Marzal, « Vers un retour de la philosophie politique dans la *Revue française de science politique* ? Le difficile espace d'une sous-discipline de la science politique française (1951-2010) », *Raisons politiques*, 54 (2), 2014, p. 133-151.

3. C'est ainsi qu'une des grandes œuvres de la théorie politique du dernier tiers du xx^e siècle, sous une forme non envisagée par I. Berlin, est un dictionnaire en neuf volumes, les *Geschichtliche Grundbegriffe (Concepts historiques fondamentaux)*, parus de 1972 à 1997 sous la direction d'Otto Brunner, Werner Conze et Reinhardt Koselleck (voir Catherine Colliot-Thélène, Élisabeth Kauffmann, « Les *Geschichtliche Grundbegriffe* : présentation générale », *Trivium*, 33, 2021, en ligne : <http://journals.openedition.org/trivium/7699>). Dans le domaine francophone, nombre d'apports conceptuels importants sont dus à des travaux qui font une grande place à l'interprétation des auteurs du passé et à l'histoire des idées. Il sera, hélas, impossible de tous les citer dans ce qui suit : la place allouée oblige à des choix cruels et à de vraies injustices ; l'auteur en demande pardon.

4. Dans l'impossibilité d'une récapitulation de cette expérience, bornons-nous à trois jalons : l'important chapitre de Jean Leca sur « La théorie politique » dans Madeleine Grawitz, Jean Leca (dir.), *Traité de science politique*, vol. 1, Paris, PUF, 1985, p. 47-174 ; l'article de Benjamin Boudou, « À quoi sert la théorie politique ? », *Raisons politiques*, 64 (4), 2016, p. 7-27 ; l'existence depuis 2014 d'une chronique bibliographique de théorie politique dans la *Revue française de science politique* (voir Marie Garrau, Charles Girard, Christopher Hamel, « Chronique bibliographique : théorie politique. La théorie politique retrouvée », *Revue française de science politique*, 64 (1), février 2014, p. 95-98).

l'engagent dans des transformations (voire dans des catastrophes). Alors que la science politique se contenterait d'expliquer l'obéissance (ou la non-obéissance) des groupements humains – populations et sociétés – aux pouvoirs qui les gouvernent, la théorie politique aurait pour objet les « buts » qui donnent à la politique sa « valeur » et sa « signification » pour et dans l'existence humaine.

Il serait cependant étrange de considérer que seule la philosophie fait de la « théorie ». Toute science est par définition activité théorique, voire activité théorique *par excellence*, et la science politique n'y fait pas exception. Aussi arrive-t-il, en une occurrence de son article, qu'I. Berlin range soudainement la « théorie politique » du côté de la science et non de la philosophie : il écrit que « la philosophie politique, dans la mesure où elle n'est pas conçue, comme la théorie politique, en termes purement sociologiques, s'occupe de notions comme la nature humaine, sa finalité ou son absence de finalité, la source et la validité de ses valeurs¹ ». On pourrait ici être tenté de dire que la science politique mérite le titre de « théorie » bien davantage que la philosophie. Car la science politique propose une modélisation de la réalité à travers des hypothèses susceptibles d'être testées, tandis que la philosophie, en tant qu'elle réfléchit sur les « valeurs » et la « signification » du politique, risque de n'être que la mise en forme sophistiquée du « sens commun » et des croyances d'une époque chargée de ses « expériences » (qui ne sont pas des constats empiriques, mais des expressions du rapport au réel d'une subjectivité collective).

On se gardera cependant de céder trop vite à la tentation d'une antithèse aussi rapide. Certes, l'écart entre la science positive et la réflexion normative ne peut pas être comblé : la philosophie doit se confronter aux faits, mais elle ne dispose pas de tests empiriques comparables à ceux de la science. Mais cela ne la renvoie pas pour autant au sens commun, qui se caractérise justement par l'absence de réflexion philosophique sur les notions dont il hérite et qu'il adopte comme des « évidences » qu'il suffirait d'appliquer au « réel », comme si ces notions ne charriaient pas toutes sortes de présuppositions tacites et de cadres interprétatifs qui ne vont pas de soi. Faute de réflexion épistémologique (et donc philosophique), les enquêtes empiriques sont elles-mêmes susceptibles d'adhérer aux « prénotions » du « sens commun » et d'en renforcer paradoxalement les préjugés par un appareil statistique². Il est permis ici de penser que la distance de la science positive et de l'analyse conceptuelle doit prendre la forme, non d'une antithèse, mais d'une complémentarité nourrie d'un jeu d'échanges et d'interactions.

En quel sens peut-on alors distinguer la « théorie politique » de la « science politique » ? La réponse tient à ce que la science politique s'occupe d'un univers structuré autour de normes collectives qui font l'objet de compétitions et de conflits. Les acteurs politiques sont en compétition pour détenir l'autorité et la légitimité que fondent les normes partagées ; ils sont en conflit quant à l'interprétation des normes et de leurs applications ; dans les régimes démocratiques, ils sont en conflit quant au choix des normes elles-mêmes, qui font l'objet d'une délibération collective toujours susceptible de remettre en cause les règles établies. Ces conflits sont l'objet propre de la science politique : comme l'écrit Pascal Delwit, « la science politique étudie les conflits et les modes de régulation des conflits du ou des pouvoirs

1. I. Berlin, « La théorie politique existe-t-elle ? », art. cité, p. 323.

2. C'est le thème du célèbre article de Pierre Bourdieu « L'opinion publique n'existe pas » (1973), repris dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 222-235.

politiques en présence¹ ». La théorie politique surgit lorsque l'étude se focalise sur la *logique et la dynamique normatives* des conflits politiques et décide de les prendre *comme telles* pour objet d'investigation, bien qu'il ne soit pas possible de les soumettre à des opérations de mesure.

La théorie politique accomplit de ce fait un pas de côté par rapport à la science politique : elle tente de reconstruire la logique interne de chacun des choix normatifs en compétition, de mettre à l'épreuve leur cohérence et de les confronter aux contraintes et aux impossibilités du réel. Elle s'engage dans une discussion qui la conduit à évaluer la validité des options normatives en présence, la solidité de leurs raisons, les motifs d'en récuser certaines et d'en préférer d'autres. Elle peut alors se réaliser dans une « théorie de la justice » sur le modèle de celle de J. Rawls².

« Théorie » est ici le nom d'une détermination rigoureusement analytique des principes constitutifs d'une société juste, tels que les découvrent la logique du choix rationnel d'un individu attaché à disposer des biens sociaux premiers – liberté et droits fondamentaux, diversité des possibilités individuelles, bases sociales de l'estime de soi – et l'examen des conditions institutionnelles susceptibles d'assurer à tous ces biens sociaux. Dans l'aire francophone, le champ de ce paradigme a été investi, dans le sillage de la discussion critique de J. Rawls³, non seulement par la question de la justice sociale et de l'égalité⁴, mais aussi par l'élaboration de la question de la justice réparatrice⁵, la question de l'égalité des libertés de

-
1. Pascal Delwit, *Introduction à la science politique*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2013, p. 29.
 2. L'existence d'un « effet Rawls » a été centrale dans la configuration de la théorie politique francophone à partir de la fin des années 1980. Il a été concurrencé par un « effet Habermas » (voir Jean-François Kervégan, Stéphane Haber, « L'effet Habermas dans la philosophie française », *Esprit*, 8-9, 2015, p. 55-68) que l'œuvre de Jean-Marc Ferry a prolongé de manière originale, notamment par une philosophie politique de la construction européenne. Une étude complète de l'histoire de la théorie politique en France depuis 1961 devrait accorder une attention spécifique à trois types de réceptions, ou d'effets : 1. les effets de relecture des auteurs classiques qui chargent ceux-ci d'une signification politique nouvelle : dans les années 1960, un « moment Weber » a été porté par Raymond Aron et Julien Freund ; Louis Althusser et ses élèves ont créé un « moment Marx » spécifique, qu'ils ont relayé par un « effet Spinoza » (exemplairement porté sur le plan politique par André Tosel, qui l'a articulé au maintien d'une pensée marxienne) ; dans les années 1970, un « moment Machiavel » a eu pour relais Claude Lefort (voir Serge Audier, *Machiavel. Conflit et liberté*, Paris, Vrin/Éditions de l'EHESS, 2005) ; les années 1980 ont été marquées par un « moment Tocqueville » (Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin, 2004) ; 2. les effets exercés par des auteurs francophones dont les œuvres d'anthropologie, de sociologie, d'économie ou d'histoire ont eu des conséquences politiques : il y a eu ainsi un « effet Lévi-Strauss », un « effet Bourdieu » (voir Philippe Braud, *La science politique*, Paris, PUF, 2014, p. 83 sq.), un « effet Furet » (décrit par Steven Kaplan, *Adieu 89*, Paris, Fayard, 1993, p. 708 sq.), peut-être un « effet Latour » aujourd'hui ; 3. les effets exercés par des œuvres qui ont été traduites avec retard ; dans ce jeu des réceptions différées, des auteurs d'époques différentes ont pu agir comme des quasi-contemporains : les années 1980-1990 sont marquées par un « effet école de Francfort », un « effet Kantorowicz », un « effet Leo Strauss », et surtout par un « effet Hayek », un « effet Arendt », un « effet Carl Schmitt ».
 3. Parmi les moments de cette réception critique, citons Catherine Audard *et al.*, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988 ; Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991 ; Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992 ; Paul Ricœur, *Le juste I*, Paris, Esprit, 1995 ; Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995 ; Bertrand Guillarme, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999.
 4. Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Hachette, 2007 ; *Id.*, *Voulons-nous vraiment l'égalité ?*, Paris, Albin Michel, 2015 ; Jean-Fabien Spitz, *Pourquoi lutter contre les inégalités ?*, Bayard, Paris, 2009 ; *Id.*, *La propriété de soi*, Paris, Vrin, 2018 ; Pierre-Étienne Vandamme, *Démocratie et justice sociale*, Paris, Vrin, 2021.
 5. Magali Bessone, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, Paris, Vrin, 2019.

conscience (la laïcité)¹, la question de la liberté d'expression², la question de la nature délibérative de la démocratie³.

La méthode analytique, qui entretient initialement une affinité avec les disciplines du droit et de l'économie (surtout dans son volet microéconomique), a pu ainsi se lester de sociologie et d'histoire, et se délivrer de la tentation de réduire la politique à une variété du raisonnement juridique et économique. Les théories de la représentation et de la délibération démocratique, qui rétablissent la spécificité du moment politique et s'articulent aux connaissances positives produites par les politistes⁴, méritent plus encore que les théories de la justice le titre de « politique⁵ ». Car il ne serait pas impossible de penser qu'une théorie de la justice est une théorie incomplètement politique, puisque la question politique surgit lorsqu'il faut pondérer, en sus des composantes de l'idéal de justice, des exigences divergentes et non-consensuelles : lorsque l'impératif de la justice est en tension avec les conditions de la prospérité économique, lorsque l'égalité des libertés est contrecarrée par les besoins de la division du travail, lorsque l'urgence des catastrophes oblige à suspendre les procédures établies, lorsque les valeurs démocratiques sont paradoxalement refusées par l'opinion publique ou par la majorité électorale. Alors que les théories de la justice justifient l'espace d'un « consensus par recouplement » (beaucoup plus exigeant qu'un accord diplomatique), la politique se meut dans l'élément du dissensus et de « différends » parfois irréductibles – voire, dans certains cas, de la guerre (dont la menace exige justement, outre l'armée, la diplomatie⁶). Sa rationalité, toujours soumise à des contraintes stratégiques, impose la prise en compte des rapports de force et suppose de fonder la légitimité du pouvoir dans les

1. La laïcité a fait l'objet de fortes reconstitutions historiques – la place manque pour donner la liste des travaux de référence de Jean Baubérot, Jean-Claude Monod, Émile Perreau-Saussine, Philippe Portier, Émile Poulat, Philippe Raynaud, Patrick Weil, Valentine Zuber –, mais aussi d'analyses conceptuelles incontournables, comme celles de Catherine Kintzler (*Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin, 2007) et surtout de Cécile Laborde (*Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017 ; « Comment peut-on être laïque ? », *Esprit*, 9, 2018, p. 107-118).

2. Voir, par exemple, l'ensemble des articles du dossier « Punir la haine ? Que faire des discours de haine en démocratie », *Esprit*, 10, 2015, p. 5-66.

3. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le débat*, 33, 1985, p. 72-93 ; Charles Girard, « La démocratie doit-elle être délibérative ? », *Archives de philosophie*, 2, 2011, p. 223-240 ; *Id.*, *Délibérer entre égaux. Enquête sur l'idéal démocratique*, Paris, Vrin, 2019.

4. Outre le maître livre de Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif* (Paris, Calmann-Lévy, 1995), voir les essais incisifs de Loïc Blondiaux, *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil, 2008, et de Bruno Bernardi, « L'opposition entre représentation et participation est-elle bien formée ? », *La vie des idées*, 7 avril 2008. Bernard Manin, dans « Comment promouvoir la délibération démocratique ? » (*Raisons politiques*, 41 [2], 2011, p. 83-113), illustre très concrètement l'utilité, ou plutôt la nécessité, de l'étude empirique des institutions et des comportements pour la théorie politique. La magistrale histoire de la démocratie menée par Pierre Rosanvallon dans la série des livres qu'il a publiés chez Gallimard puis au Seuil de 1981 à nos jours en donne une autre illustration.

5. Sur l'écart entre théorie de la justice et théorie de la démocratie délibérative, voir Charles Girard, « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative : deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? », *Raisons politiques*, 34 (2), 2009, p. 73-99. Sur les limites mêmes de l'idéal politique de l'accord rationnel, voir Céline Spector, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016.

6. L'horizon de la guerre (ne serait-ce que comme menace), que Lénine et Carl Schmitt ont tenu pour la condition d'existence du politique, est élaborée en style analytique dans la question de la « guerre juste » et des institutions de la « paix perpétuelle ». Il n'est cependant pas certain que ce traitement rende compte de l'intrication du politique dans la guerre. Voir Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 ; Thomas Berns, *La guerre des philosophes*, Paris, PUF, 2019 ; et, avec Juliette Lafosse (dir.), *Guerre juste et droit des gens moderne*, Bruxelles, Éditions de Bruxelles, 2017 ; Céline Jouin, *Le retour de la guerre juste. Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, Paris, Vrin/Éditions de l'HESS, 2013 ; Julie Saada (dir.), *La guerre en question. Conflits contemporains, théorie politique et débats normatifs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015.

conditions de l'adhésion acceptable à un régime de gouvernement plutôt que dans la seule forme logique de la justice ; les compromis qu'elle admet se situent parfois très en-deçà d'un « consensus par recouplement » et ressemblent plutôt à des armistices.

En ce point, le sens de la notion de « théorie politique » se déplace et se complique de tensions qui trouvent leur expression dans deux distinctions conceptuelles qui jouent un rôle structurant dans la définition contemporaine de la théorie politique francophone : la distinction du « rationnel » et du « raisonnable », et la distinction entre « le politique » et « la politique ». Ces distinctions, qui semblent d'abord marquer la nature « philosophique » de la théorie politique par opposition à la « science politique », s'avèrent très vite impliquer une intrication du normatif et de l'historique qui pourrait dissocier la théorie politique des démarches de la philosophie.

Philosophie ou théorie politique ?

O n l'a dit, l'article d'I. Berlin amalgamait théorie politique et philosophie politique. Dans le même numéro de la *RFSP*, l'article d'Éric Weil, tout en distinguant la théorie politique (forcément normative et prescriptive) de la science politique (limitée à l'établissement des faits et des constantes), était au contraire centré sur la stricte différence de la théorie politique et de la philosophie politique. Selon E. Weil, la théorie politique se définit comme l'évaluation des besoins politiques d'une situation historique, autrement dit des nécessités de l'action au service d'une communauté particulière dont l'existence se déroule sous la menace de la guerre et sous la contrainte de la violence existante, que doit maîtriser la contre-violence d'une puissance dirigeante. La philosophie politique, elle, élabore l'idée « d'une communauté juste et libre et que ses membres reconnaissent comme juste et source de liberté raisonnable pour eux¹ » – communauté qui, en mettant fin à la *violence*, mettrait en réalité fin à la *politique*. La philosophie politique, écrivait E. Weil :

« sait que la politique est pour l'homme, non l'homme pour la politique, que sans politique, sans bonne politique, l'existence humaine n'aura pas de sens, ne pourra pas se donner un sens, mais que ce sens ne saurait être trouvé au niveau de la politique : ce n'est pas un hasard si toutes les théories politiques visent la fin de la politique² ».

E. Weil pouvait ici penser à l'interprétation de F. Hegel par Alexandre Kojève, annonçant la fin du politique sous l'expression de « fin de l'histoire » – thème qui a connu une nouvelle fortune dans les années 1990, dans le déni de la crise écologique déjà annoncée et dans l'espoir paradoxal que la victoire du libéralisme pourrait mettre fin à tout espoir d'avenir et nous emmurer dans le présent³ –, mais il pouvait aussi penser au thème marxiste du dépérissement de l'État. La société communiste, écrivait Karl Marx dans la dernière page de

1. Éric Weil, « Philosophie politique, théorie politique », *Revue française de science politique*, 11 (2), juin 1961, p. 267-294, ici p. 292.

2. *Ibid.*, p. 292. Cette conception est détaillée par Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.

3. La dernière page du livre de François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle* (Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995), rendait un son funèbre sous des airs triomphants : « L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser [...]. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons » (p. 572). De son côté, Francis Fukuyama associait la « fin de l'histoire » à la figure du « dernier homme » selon Friedrich Nietzsche, c'est-à-dire à la médiocrité d'une époque où la bassesse d'âme généralisée trouve dans le nihilisme un confort mesquin.

Misère de la philosophie (1847), « substituera à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile¹ ». Pourtant, comme l'a noté H. Arendt au quatrième chapitre de *La condition humaine*, les textes de K. Marx sont traversés d'une contradiction puisqu'ils sont animés par l'espoir que la société sans classes soit une *société démocratique*, une « Athènes de Périclès » sans esclaves. Le rêve d'une fin du politique – d'un remplacement du « gouvernement des personnes » par « l'administration des choses », comme disait Friedrich Engels dans l'*Anti-Dühring* (1878) – confond indûment la coercition d'État et les formes politiques de l'agir en commun, la violence (oppression) et le pouvoir (capacité), la domination d'un groupe et la puissance des égaux, l'antagonisme guerrier et les conflits politiques non antagoniques qui sont immanents à la pluralité humaine².

Sans être nommée, la différence du rationnel et du raisonnable était ici déjà en jeu, comme le nota R. Aron dans sa réponse à E. Weil en rappelant que « la science apporte les données nécessaires à une action raisonnable », mais « ne détermine pas ce que devrait être une conduite rationnelle »³. La position (mi-kantienne et mi-hégélienne) d'E. Weil consistait à identifier l'idée de société juste à celle de la société *pleinement rationnelle*, au sens qu'Emmanuel Kant et F. Hegel avaient donné à ce mot : une société réglée par les commandements de la raison pratique – c'est-à-dire, comme l'avait enseigné E. Kant, de la raison en tant qu'elle a pour cœur la loi morale, qui commande la rationalité sous la forme de la règle de la validité universelle de la maxime de l'action, règle qui exige que chacun traite l'humanité en tout être humain comme une « fin en soi », transformant la société en un « règne des fins » dont les membres se réalisent et se traitent réciproquement en être libres et égaux. Cette société, si elle se réalisait, serait l'identité du réel et du rationnel annoncée par F. Hegel dans la préface de ses *Principes de la philosophie du droit* (1820).

E. Weil dessinait une tripartition entre science, théorie et philosophie politiques. À le suivre, la rationalité scientifique de la science politique établit ce qui est « rationnel » au sens technique ou instrumental de ce mot (la *Zweckrationalität*, selon M. Weber) : elle détermine, par la positivité des faits, le possible et l'impossible, ainsi que l'adéquation des moyens au but poursuivi. La théorie politique, elle, a pour domaine la détermination du raisonnable, c'est-à-dire l'espace de la pluralité des choix acceptables en situation d'incertitude ou de savoir lacunaire lorsque plusieurs positions non irrationnelles sont en compétition et que, s'il existe des raisons de préférer l'une ou l'autre, il n'existe pas pour autant de moyen démonstratif d'en établir la supériorité absolue, de sorte que chacune d'elles doit se reconnaître comme

1. Louis Althusser en conclut que « les communistes poursuivent, dans leur pratique politique, *la fin de toute politique*, y compris de toute démocratie, forcément limitée par ses règles. C'est qu'ils savent que, qu'elle le veuille ou non, *toute politique est liée à l'État*, et que l'État n'est rien d'autre que la machine de domination de la classe exploiteuse [...]. Les communistes agissent donc politiquement pour que la politique prenne fin. Ils se servent de la politique, de la lutte des classes, pour qu'un jour *prennent fin* la politique et la lutte des classes » (Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, manuscrit de 1978 édité par G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2014, p. 280). L. Althusser oubliait ainsi la leçon de Machiavel (l'éternité de la lutte des classes) qu'il avait pourtant méditée en d'impressionnants commentaires. Il contredisait aussi ce qu'il enseignait par ailleurs : que l'idéologie est « une structure essentielle à la vie historique des sociétés » et qu'elle ne cessera jamais. Voir Bruno Karsenti, « Althusser pour l'avenir : le programme inachevé d'une science sociale marxiste », *La pensée*, 3, 2021, p. 111-123.

2. Voir Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?*, Paris, Bayard, 2012.

3. R. Aron, « À propos de la théorie politique », art. cité, p. 26.

faillible. La philosophie politique, dès lors, serait la connaissance du rationnel en un sens supérieur de ce mot (la *Wertrationalität*) : au sens du système des vérités ultimes, supra-politiques, qui sont seules capables de donner à la politique « raisonnable » (opérant dans les limites de la finitude humaine) une signification pleinement rationnelle ; une signification qui ne soit pas seulement celle d'une « politique de l'entendement » ou d'une « économie de la violence »¹, mais celle de la construction d'une société rationnelle permettant l'épanouissement de l'humanité de ses membres².

En écrivant que « toutes les théories politiques visent la fin de la politique », E. Weil n'exprimait pas la perspective des « théories politiques » sur elles-mêmes, mais une certaine perception philosophique de celles-ci. Car les théories politiques, au sens même où E. Weil les entendait (sans les confondre avec la science politique, et en les définissant comme des évaluations politiques immanentes à la politique), sont bien plutôt caractérisées par la conviction que toute société humaine est politique et qu'il est donc impossible d'attendre une « fin de la politique » : la politique a sa fin en elle-même et n'a pas son sens hors d'elle-même. C'est en ce sens que H. Arendt refusait de se dire « philosophe politique » et affirmait avoir pour « métier » la « théorie politique »³ : alors que la philosophie politique interprète la politique à partir d'un point de vue de surplomb et la traite comme un domaine du réel dont il convient de penser l'objectivité spécifique en ramenant la pluralité à l'unité ou en pensant « l'essence du politique »⁴, la théorie politique tient la pluralité pour irréductible. Elle pense qu'il est impossible de « sortir de la caverne » comme le voulait Platon, c'est-à-dire

1. La distinction entre « politique de l'entendement » et « politique de la raison » est le thème inaugural des *Aventures de la dialectique* de Maurice Merleau-Ponty (Paris, Gallimard, 1955). Le lien du « raisonnable » à une visée de justice prise dans une tension irréductible entre « économie de la violence » et inconditonalité de la loi morale – de sorte que la différence du rationnel et du raisonnable révèle une aporie interne à la raison même, écartelée entre le calcul économique du moindre mal et l'incalculable de la responsabilité morale – constitue la leçon politique finale de Jacques Derrida (*Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 183-217). Il conviendrait de confronter ces élaborations à deux autres grandes élaborations de la distinction du rationnel et du raisonnable : celle de Chaïm Perelman et celle de John Rawls dans ses révisions de sa théorie initiale. Voir, sur C. Perelman, Marc Angenot, *Le rationnel et le raisonnable, Discours social*, 42, 2012, et – sur J. Rawls – Catherine Audard, « Principes de justice et principes du libéralisme : la "neutralité" de la théorie de Rawls », *Individu et justice sociale, op. cit.*, p. 158-190. La question de savoir comment le sens « prudentiel » du raisonnable théorisé par Éric Weil et Chaïm Perelman pourrait se rapporter à la signification assez différente que lui donnent Thomas Scanlon et J. Rawls (qui pensent le raisonnable comme faculté de la détermination du juste) demanderait une étude à part entière.

2. Comme le notait de son côté Isaiah Berlin, la philosophie politique est *philosophie* en ce qu'elle repose sur une conception de l'humanité de l'homme : « Quand Marx rejette la morale politique de Bentham ou que Tolstoï exprime une opinion défavorable sur les doctrines de Karl Marx, ils ne déplorent pas seulement l'ignorance empirique, la logique défectueuse, les données expérimentales insuffisantes ou l'incohérence interne de leurs adversaires ; ils les accusent essentiellement de ne pas comprendre ce que sont les hommes, quelles sont les relations qui en font des hommes : il ne s'agit pas des aspects transitoires de telles relations, mais des caractéristiques constantes – y compris celle d'être soumis à des changements systématiques – qu'ils considèrent comme fondamentales pour la notion de l'homme comme telle » (I. Berlin, « La théorie politique existe-t-elle ? », art. cité, p. 330). Dans son article de l'année suivante, Raymond Aron ne dira pas autre chose : « L'ordre politique, avec ses nécessités et ses valeurs, ne constitue pas le tout de l'existence humaine. La théorie qui dégage la texture intelligible de cet ordre est partie de la réflexion sur l'existence humaine, c'est-à-dire de la philosophie » (« À propos de la théorie politique », art. cité, p. 26). On notera qu'une telle affirmation vaut pour des philosophies qui refusent toute idée de nature humaine, comme celle de Gilles Deleuze et Félix Guattari : bien que ceux-ci écrivent qu'« avant l'être, il y a la politique » (*Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 249), leur conception de la politique reste subordonnée à une philosophie de l'intensité vitale.

3. Hannah Arendt, entretien télévisé avec Günter Gaus, 28 octobre 1964. Voir les précieuses analyses de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006 ; ainsi que Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai*, Paris, Seuil, 2018.

4. *L'essence du politique* de Julien Freund (Paris, Sirey, 1965) est un remarquable exemple de cette démarche.

d'échapper radicalement au domaine de l'opinion (ou du faillible) et de dépasser le point de vue de l'acteur politique, toujours engagé dans l'horizon d'une société historique. Cela ne signifie pas que la théorie politique nie que l'existence humaine est plus large que l'existence politique ; mais, si l'être humain est un « animal politique », de sorte que la vie humaine est une *vie politique*, alors la vie politique des êtres humains peut être pensée sans référence à une « nature humaine » autre que la nature *politique* des sociétés humaines. La théorie politique ne requiert pas d'ontologie ou de philosophie première : elle requiert seulement une pensée de la *nature politique* de l'*agir en commun* et de ce que Périclès, dans l'oraison funèbre rapportée par Thucydide, nommait l'agir « en vue du commun ».

La théorie politique, ainsi comprise, tient la rationalité politique pour le paradigme de la *rationalité pratique* en un sens fort de cette expression, qui déborde la rationalité *stratégique* du gouvernement des hommes (la politique comprise comme art de se faire obéir, voire de gagner la guerre), la rationalité *économique* de l'efficacité (la politique comme « science d'agir toujours par des moyens convenables conformément à ses intérêts », selon la formule de Frédéric II de Prusse) et même la rationalité *scientifique* de la connaissance du bien commun (conçu comme un bien objectif qui doit être pris en charge par des gouvernants experts, voire des « philosophes rois »). Réduire la politique aux rationalités stratégique, économique, scientifique (même rassemblées dans la rationalité *étatique*) revient à réduire la rationalité politique à celle de l'obéissance¹. Mais il est possible d'objecter à cela, comme le faisait H. Arendt, que « seul l'enfant obéit » et que commandement et obéissance relèvent d'une relation pédagogique ou militaire, mais en aucun cas d'une relation politique². La relation politique est celle d'un délibérer et d'un agir en commun en vue du commun, agir qui n'a pas d'autre fin que lui-même puisque c'est en lui que se réalise dans son excellence (ou sa « vertu ») la nature politique des êtres humains, qui en tant qu'êtres politiques sont des êtres libres et égaux dont l'action politique a pour sens la *praxis* même de la liberté et de l'égalité.

H. Arendt pensait cette *praxis* de la liberté comme celle d'un pouvoir d'initiative qui ne pouvait en aucun cas être pensé sur le modèle d'une « souveraineté », c'est-à-dire d'une obéissance à une volonté³. Dans le domaine francophone, la *praxis* politique a été pensée par Cornelius Castoriadis sous le registre de l'autonomie, comme un « faire dans lequel

1. Dans leurs articles cités, Isaiah Berlin et Raymond Aron s'accordent pour penser la politique sous la seule catégorie du commandement et de l'obéissance. Selon I. Berlin, la question « pourquoi un homme devrait-il obéir à un autre ? » est « la plus fondamentale de toutes les questions politiques », « la question politique centrale » (« La théorie politique existe-t-elle ? », art. cité, p. 315 et 327). Selon R. Aron, « pourquoi suis-je tenu d'obéir ? » est une « question majeure » et « éternelle » (« À propos de la théorie politique », art. cité, p. 20 et 22).

2. Hannah Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » (1964), trad. de l'allemand par M.-I. B. de Launay, dans Hannah Arendt, *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 103-104. H. Arendt estimait que l'autorité politique, surtout si elle est démocratique, doit être pensée dans d'autres coordonnées que celles de l'obéissance et du commandement. En suivant des voies différentes, la possibilité d'une telle pensée a été explorée par Jean-Claude Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?*, Paris, Seuil, 2012, et par Robert Damien, *Éloge de l'autorité*, Paris, Armand Colin, 2013. On y rattachera Thierry Ménissier, *Philosophie de la corruption*, Paris, Hermann, 2018.

3. « La fameuse souveraineté des corps politiques a toujours été une illusion qui, en outre, ne peut être maintenue que par les instruments de la violence, c'est-à-dire par des moyens essentiellement non politiques. Dans les conditions humaines qui sont déterminées par le fait que des hommes, et non l'homme, vivent sur la terre, la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément. Là où des hommes veulent être souverains, en tant qu'individus ou que groupes organisés, ils doivent se plier à l'oppression de la volonté, que celle-ci soit la volonté individuelle par laquelle je me contrais moi-même, ou la "volonté générale" d'un groupe organisé. Si les hommes veulent être libres c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer » (Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » [1958], trad. de l'anglais par A. Faure et P. Lévy, dans *La crise de la culture*, Paris, Folio, 1989, p. 214).

l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes », qui « vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen »¹. La *praxis* ainsi comprise « est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable² ». Parce que le savoir théorique sur lequel elle s'appuie « est toujours fragmentaire et provisoire », l'effort de lucidité émerge « de l'activité elle-même » : « l'activité précède l'élucidation ; car pour la *praxis* l'instance ultime n'est pas l'élucidation, mais la transformation du donné »³.

La tension entre la théorie politique et la philosophie politique ainsi conçues réactive une tension cardinale de la philosophie d'Aristote. Celui-ci aurait refusé l'idée d'une subordination de la lucidité à l'action. L'intelligence du vrai était pour lui une fin en elle-même, propre à faire le bonheur de celui qui s'y consacre. La *praxis* – qu'il définissait comme une activité trouvant sa fin en elle-même, rassemblant aussi bien l'amour, la pensée et la politique comme agir en commun – n'était pas la « transformation du donné » (qui était, selon lui, la *poiësis*, ou production, activité ayant sa fin en dehors d'elle, dans l'objet à produire). La politique – vie pratique où le souci du commun est toujours entaché par le désir de dominer – n'était pas pour lui la forme la plus pure de la *praxis*. La plus haute *praxis* était la « vie théorétique » ou philosophique ; car l'humanité n'atteint son excellence, son point culminant, que lorsqu'elle *se dépasse* dans la contemplation de l'éternel et du divin⁴.

Il n'allait cependant pas de soi que la vie *la plus humaine* fût la vie *surhumaine* des philosophes contemplant le divin. Des mortels peuvent-ils s'accomplir dans la négation de leur finitude ? L'excellence humaine peut-elle s'opposer aux conditions d'existence d'un *animal politique* qui ne s'épanouit que dans l'agir en commun ? La solitude de la pensée ne relève-t-elle pas d'un désir de dominer le monde et les autres par le regard, désir contraire au souci de l'autonomie qui suppose une liberté exercée à plusieurs ? Car personne ne peut être autonome seul : l'autonomie n'est pas l'égoïsme (qui est tyrannie), mais la capacité à se former à la raison dans le dialogue avec l'autre.

C. Castoriadis pouvait opposer à Aristote une inspiration qu'il tenait d'autres formulations d'Aristote identifiant la *phronësis* (la « sagesse » ou la « prudence » comme intelligence des situations, estimation du possible, discernement, capacité à faire le bon choix), c'est-à-dire la rationalité pratique, à la politique⁵. La *phronësis*, sagesse politique, n'est-elle pas la vertu *humaine* par excellence ? La volonté d'égaliser le divin n'est-elle pas démesurée ou *déraisonnable* ? Un être humain, qui n'est pas un dieu et ne peut pas disposer d'un savoir absolument rationnel (ni d'un savoir rationnel absolu), ne doit-il pas se contenter d'être raisonnable, autrement dit de cultiver une *intelligence politique* ? Aristote écrivait que la politique est la science maîtresse (ou dirigeante), la science « architectonique », qui « dispose les savoirs dont

1. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 103.

2. *Ibid.*, p. 104.

3. *Ibid.*, p. 105. Sur Cornelius Castoriadis, voir Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société*, Genève, Droz, 1989 ; Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis*, Paris, Payot, 2011 ; Manuel Cervera-Marzal, Éric Fabri (dir.), *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis*, Neuvy, Le Passager clandestin, 2015 ; Philippe Caumières, Arnaud Tomès, *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis*, Paris, L'Échappée, 2017 ; ou encore Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies (dir.), *Imaginer l'autonomie. Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, Paris, Seuil, 2021.

4. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1177b 25-30 : « Pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui. [...] Il ne faut cependant pas suivre ceux qui conseillent de penser humain, puisqu'on est homme, et de penser mortel, puisqu'on est mortel, il faut au contraire dans toute la mesure du possible se comporter en immortel » (trad. par Richard Bodéüs, Flammarion, Paris, 2004, p. 528-529).

5. *Ibid.*, VI, 1141a 20 : « la politique ou la *phronësis* ».

on a besoin dans les cités »¹ : ne peut-on en conclure que la *sagesse politique* doit elle-même réguler la *passion de la raison* et du savoir, et que la politique est le savoir du bon usage des savoirs ?

Leo Strauss a soutenu qu'« il n'y a en définitive qu'une alternative pour les gens sérieux : la vie bonne consiste-t-elle dans l'action politique ou dans la philosophie² ? » Avec Platon et Aristote, il a répondu que « la vie qui transcende la politique est d'une dignité supérieure à la vie politique », tout en ajoutant que les philosophes n'en doivent pas moins être politiquement raisonnables, c'est-à-dire traiter avec prudence et respect les « opinions qui ne sont pas vraies mais qui sont salutaires pour la vie politique »³. Car toute cité a besoin de fausses croyances et de mythes : le peuple étant incapable d'être philosophe, « le politique est essentiellement imparfait » et « l'essence du politique » est « une dilution de la sagesse par la bêtise »⁴. Ainsi, dans l'expression « philosophie politique », « politique » doit s'entendre dans son plein sens d'adjectif : la philosophie politique n'est pas seulement celle qui prend le politique pour objet (philosophie *de* la politique), mais aussi et surtout la philosophie *politiquement habile* (« politique » au sens de « rusée »), qui n'intervient dans la vie de la cité qu'avec prudence et diplomatie, en s'ajustant stratégiquement à ses interlocuteurs⁵.

Un paradoxe pointe ici, qui complique le choix entre la vie philosophique et la vie politique, c'est-à-dire, lorsque ce choix est intérieur à la pensée politique elle-même, le choix entre philosophie politique (pensée du politique en vue de la philosophie) et théorie politique (pensée intérieure à la vie politique). À suivre L. Strauss, il faudrait admettre que le « raisonnable » consiste à s'ajuster à la bêtise de la cité. Mais peut-il être raisonnable de se plier à la déraison collective ? À force de ruse et de dissimulation stratégique, la pensée ne risque-t-elle pas de perdre sa sincérité et de renoncer à l'impératif de justice et au désir de liberté qui étaient pourtant ses points de départ ? La raison n'exige-t-elle pas que le sens commun de la justice soit dégagé des fausses croyances où il se perd et soit engagé dans une pratique collective de la rationalité et de l'émancipation ? Ne faut-il pas préférer la liberté collective qui s'éclaire dans la théorie politique à la *duplicité* d'un savoir philosophique qui entend garder ses distances avec le peuple ?

Dans le domaine francophone, le choix de la « vie politique » *dans le travail même de la pensée* – le choix de H. Arendt – a donné lieu aux œuvres puissantes et divergentes de C. Castoriadis et de Claude Lefort⁶. Tous deux ont été conséquemment de grands penseurs de la démocratie, c'est-à-dire de ce régime qui reconnaît au peuple une compétence politique et ne lui refuse pas l'émancipation au motif qu'il ne peut pas être philosophe. Le choix de la « vie philosophique » – celui de L. Strauss – s'est explicité, à même l'analyse du politique,

1. *Ibid.*, I, 1094a 25.

2. Leo Strauss, « Thucydide : la signification de l'histoire politique », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. de l'anglais par Pierre Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 160.

3. Leo Strauss, « Le problème de Socrate » (1958), dans L. Strauss, *La renaissance...*, *op. cit.*, p. 199.

4. *Ibid.*, p. 215.

5. Leo Strauss, « Sur la philosophie politique classique » (1945), dans L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. de l'anglais par Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 93-94.

6. Claude Lefort ne s'exprime pas dans les termes que nous adoptons : il souhaitait une « restauration de la philosophie politique », tout en hésitant à se dire philosophe et en préférant se présenter comme un écrivain politique. Mais la philosophie politique telle qu'il l'entend, comme une pensée inscrite dans l'historicité, est bien ce qu'Hannah Arendt appelle de son côté « théorie politique ». Il va de soi qu'il existe bien d'autres grands penseurs de la démocratie que Cornelius Castoriadis et C. Lefort. Si nous mettons l'accent sur eux, c'est que, dans l'espace francophone, ils ont explicitement assumé la centralité, pour la définition même de la théorie

dans l'œuvre de cet héritier de L. Strauss qu'est Pierre Manent, qui partage avec L. Strauss la conviction qu'il faut aimer la démocratie « modérément »¹.

La théorie de la politique est-elle elle-même politique ?

C Lefort a pu retourner L. Strauss contre lui-même en soulignant que la définition de la philosophie politique comme une activité elle-même politique, prenant son départ dans le *sens du commun* qui fait la vie de la cité, doit conduire à placer le cœur de l'expérience politique dans la capacité qu'ont les membres d'une société de « s'entendre : ce qui ne signifie pas s'accorder, mais faire mouvement ensemble »². L'expérience politique première, toujours sous-jacente à la construction seconde des rationalités gouvernementales qui peuvent la recouvrir ou l'étouffer, porte ainsi en elle le principe de ce qu'Étienne Balibar appelle « l'égaliberté »³, c'est-à-dire l'implication de l'égalité et de la liberté l'une dans l'autre, implication dont « l'égalité des libertés » n'est pas la seule interprétation possible, puisqu'elle peut aussi s'expliquer dans les termes socialistes d'une coopération solidaire ou d'une *liberté collective* et sociale.

Cette expérience de l'égalité situe le lieu de la « théorie politique » dans ce qu'on pourrait appeler, en détournant une expression de Richard Rorty (qui l'entendait dans un sens pragmatiste non retenu ici), la « priorité de la démocratie sur la philosophie ». « Démocratie » doit alors s'entendre comme ce régime qui, « à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat

politique, de la question de la *praxis* et de la *vie politique*. De plus, ils représentent, de façon presque idéaltypique, deux tendances opposées à l'intérieur d'un même courant de la pensée démocratique : contrairement à C. Castoriadis, C. Lefort refuse de définir la démocratie comme « autonomie » ou « auto-institution du social » et la rapporte à « la dimension de l'autre » et à « l'hétéronomie du social ». Voir Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort. L'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015 ; et les dossiers consacrés à C. Lefort par les revues *Esprit* et *Raison publique* en 2019.

1. Voir Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La Découverte, 2009, 2^e éd, p. 177-178. Il y a cependant une importante différence entre ces deux hautes figures de l'intelligence conservatrice que sont Leo Strauss et Pierre Manent. L. Strauss pensait que la philosophie devait soutenir politiquement la religion afin de ne pas nuire aux croyances contraires à la raison mais nécessaires à la cité, mais aussi afin de préserver « ésotériquement » l'authenticité de la vie philosophique, comme vie de libre recherche opposée à l'obéissance religieuse. P. Manent, lui, assume l'enracinement proprement théologique de la vie politique : le thème straussien de l'opposition irréductible entre philosophie et religion disparaît. La politique est alors pensée comme une modalité de l'Alliance, comme l'explique la conclusion de *Situation de la France* (Paris, Desclée de Brouwer, 2015). La distinction faite par P. Manent entre trois « formes politiques », la cité, la nation et l'empire (*Cours familier de philosophie politique* Paris, Gallimard, 2001 ; *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006), ne se comprend pas en dehors de cet arrière-fond théologique. Du strict point de vue des formes politiques, l'empire ne s'oppose pas à la nation (qui peut fort bien être impériale), mais à la confédération. Mais la tripartition se conçoit en rapport avec la conception monothéiste du salut. La cité ignore toute universalité en dehors d'elle ; elle adore ses propres dieux. L'empire prétend à l'universalité exclusive : il entend sauver temporellement et spirituellement le monde entier. La nation prétend à la souveraineté temporelle dans les limites de ses frontières, mais ne prétend pas sauver le monde. La cité étouffe la possibilité d'une Église catholique ; l'empire concurrence l'Église universelle et entend prendre sa place ; la nation est compatible avec l'existence d'une Église universelle en dehors d'elle (voir Pierre Manent, « Le théologico-politique : question résolue ou drame inachevé ? », dans Philippe Capelle [dir.], *Dieu et la cité*, Paris, Cerf, 2008, p. 17-32).
2. Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » (1986), dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 558 ; voir aussi *Id.*, « trois notes sur Leo Strauss », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 292-301.
3. Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010. Voir Martin Deleixhe, *Étienne Balibar. L'illimitation démocratique*, Paris, Michalon, 2014.

sur le légitime et l'illégitime – débat nécessairement sans garant et sans terme¹ ». Selon cette notion, les « droits de l'homme et du citoyen » sont l'institution des droits qui rendent possible ce débat sur le légitime et assurent la capacité de tous à y participer ; avant d'être des droits des individus, ils sont une « matrice symbolique des rapports sociaux » et des « principes constitutifs de l'espace social démocratique »².

La tentation s'ouvre ici de distinguer la théorie politique et la science politique en rapportant la première au domaine *du* politique et la deuxième au domaine de *la* politique. Il s'avère cependant que la distinction entre « le politique » et « la politique » est embrouillée : d'un auteur à l'autre, sa signification connaît de singuliers renversements. Pour les uns³, le politique (objet de la philosophie et de la théorie politiques) désigne les lois d'essence ou les conditions communes aux formes diverses que prend *la* politique (objet de la science politique) selon les sociétés et les époques. La politique, elle, est l'ordre des règles variables qui structurent les diverses arènes politiques – mécanismes électoraux, formes constitutionnelles – ainsi que, au sein de ces arènes, le jeu des stratégies en vue de la conquête ou de la distribution du pouvoir. « Le » politique est la dimension « principielle » de la vie collective, dont « la » politique est la face prosaïque et souvent décevante (faite de calculs électoralistes, d'opportunismes et de manœuvres cyniques). Pour d'autres, selon des valeurs inverses, le politique désigne la dimension inégalitaire des relations de pouvoir, tandis que la politique nomme l'activité des sujets libres, qui contestent et transforment ces relations de pouvoir⁴. C. Castoriadis définit ainsi « le politique » comme l'ordre du pouvoir institué et de sa force d'inertie, tandis que la politique est « l'activité explicite et lucide concernant l'instauration des institutions souhaitables⁵ ». Ce qui revient à dire que la politique n'existe *en tant que telle* que dans la démocratie, qui est « le régime d'auto-institution explicite et lucide, autant que faire se peut, des institutions sociales qui dépendent d'une activité collective explicite⁶ ».

L'instabilité et les inversions de sens de la distinction du politique et de la politique – distinction surgie au XX^e siècle, ce qui peut faire douter de sa portée transhistorique – invitent à ne pas tenir cette distinction pour un partage entre des « domaines », mais plutôt pour une façon d'accentuer diversement les tensions qui structurent à la fois *l'institution de toute société dans son rapport à elle-même* (le politique en tant que « mise en forme de la coexistence humaine », selon l'expression de C. Lefort) et *l'espace spécifiquement consacré par certaines*

1. Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986, p. 53. Pour une analyse qui, dans cette ligne, pense le *procès d'universalisation* de la démocratie, voir Florent Guénard, *La démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*, Paris, Seuil, 2016.

2. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994 [1981], p. 9.

3. En particulier J. Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.* ; mais aussi Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 299.

4. Voir Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Osiris, 1990. L'auteur opposa par la suite la politique à la « police » (qui est le nom que reçoit chez lui l'ordre social, voire la société en général). L'exaltation de la politique comme dérangement de l'ordre le conduisit logiquement à affirmer qu'« il n'y a pas de théorie politique », car « toute théorie politique est un discours de circonstance sur les circonstances de la politique » (*Moments politiques*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 14).

5. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 225.

6. *Ibid.* Dans une conférence du 25 octobre 2007 intitulée « Le politique *versus* la politique » (<http://gauchet.blogspot.com/2007/11/le-politique-versus-la-politique.html>), Marcel Gauchet reprend cette distinction en la croisant avec la précédente : « le » politique désigne la majesté de l'État et la mise en scène de « l'identité collective », tandis que « la » politique correspond à la compétition démocratique et à la « désignation des gouvernements par le suffrage ». M. Gauchet retrouve ainsi le thème central de son œuvre : si *la* politique souffre d'un déficit de noblesse par rapport *au* politique, c'est qu'elle participe de la dynamique par laquelle la démocratie est constamment tentée de saper ses propres bases (voir M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002).

sociétés au pouvoir sur le commun (la politique comme espace distinct du domestique, de l'économique, du religieux, du culturel, etc.). Les différences du pouvoir et de la domination, de la passivité et de la liberté, de l'inégalité et de l'égalité traversent aussi bien le politique que la politique, ce pourquoi C. Lefort soulignait que « la réflexion sur *le* politique et la réflexion sur *la* politique à la fois sont distinctes et s'entrecroisent¹ », car « l'analyse des formes de société politique induit à l'examen des formes d'action et vice versa² ». La pensée *du* politique, pour le dire autrement, est toujours déjà engagée par et dans *la* politique qui la suscite.

Penser l'entrelacement du politique et de la politique oblige ainsi à penser un autre entrelacement, partiellement refoulé par la « philosophie politique » qui a occupé le devant de la scène dans les deux dernières décennies du XX^e siècle³ : l'entrelacement du politique et du social. Pour sa part, C. Lefort n'avait cessé de souligner que l'institution des droits comme « matrice des rapports sociaux » démocratiques (la démocratie comme « forme de société ») obligeait à penser ce qu'il nommait, reprenant l'expression à K. Marx, la « socialisation de la société ». Que la théorie politique se distingue de la science politique ne signifie pas qu'elle doive désertir le terrain de l'économie politique et de l'étude empirique des rapports sociaux ; elle doit au contraire penser la « co-pénétration du social et du politique », refuser l'idée d'une « autonomie du politique » pour lui préférer celle d'un « espace dédoublé tel que, suivant une direction, le politique s'investit dans le social et, suivant l'autre, le social s'investit dans le politique » et saisir, à la façon de Marcel Mauss, « l'intrication des faits politiques, des faits économiques et sociaux, des faits juridiques, des faits religieux et, plus généralement, moraux⁴ ».

La théorie politique, ici, ne peut pas faire l'économie d'un passage par la sociologie et d'une pratique de la réflexivité sociale qui vise, comme le disent Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, à faire du « tout de la société » l'objet de l'action politique de tous⁵. Dans la lignée des travaux de Robert Castel⁶, il s'agit de penser la démocratie, non comme l'horizon utopique d'une suppression du social dans une égalité purement politique – celle d'une (non-)société de purs individus, sans classes et sans État –, mais comme la modalité politique de la construction d'une égalité sociale spécifique : il s'agit de faire que les inégalités inévitablement

1. C. Lefort, *Essais sur le politique*, op. cit., p. 254-257.

2. C. Lefort, *Écrire...*, op. cit., p. 177.

3. Voir Franck Fischbach, Catherine Colliot-Thélène, « Pourquoi la philosophie sociale ? », *Actuel Marx*, 58, 2015, p. 172-189.

4. C. Lefort, *Le temps présent*, op. cit., p. 620, 802, 576, 945 (textes de 1989, 1995, 1987 et 1998).

5. Bruno Karsenti, Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2017, p. 42. Voir Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013. Le beau livre de Frédéric Brahami (*La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016) participe de cette même veine d'une réinscription de la pensée politique dans la réflexivité sociale.

6. Voir en particulier le chef-d'œuvre de Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, dont Florence Hulak a donné une admirable lecture dans « Le social et l'historique : Robert Castel face à Michel Foucault », *Archives de philosophie*, 81 (2), 2018, p. 387-404. On ne peut citer ici toutes les œuvres importantes, notamment celles d'André Gorz (*Capitalisme, socialisme, écologie*, Paris, Galilée, 1991), de Pierre Rosanvallon (*La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011), de François Dubet (*Injustices*, Paris, Seuil, 2006), de Vincent Descombes (*Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996 ; *Philosophie du jugement politique*, Paris, Seuil, 2008 ; *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013). Il faudrait aussi renvoyer aux discussions autour de l'allocation universelle : voir la somme de Philippe Van Parijs, Yannick Vanderborght, *Le revenu de base inconditionnel*, Paris, La Découverte, 2019. Pour une vue synthétique des sciences humaines, voir Guillaume Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005 ; Charles Girard, Florence Hulak (dir.), *Philosophie des sciences humaines I et II*, Paris, Vrin, 2012 et 2018.

produites par l'inévitable division du travail soient réinscrites dans l'égalité des institutions de solidarité et de réciprocité de la coopération sociale.

Cette réflexivité sociale, qui doit rester aiguillonnée par la critique de la domination, ne se dissocie pas d'une réflexivité historique. Nous laissons ouverte la question de savoir si l'histoire conceptuelle est une discipline spécifique ou une partie de la théorie politique qu'elle nourrit ; il est en tout cas certain qu'elle est une clé de la compréhension du politique¹. Comme le souligne B. Bernardi, « les concepts dont nous usons aujourd'hui ne sont intelligibles qu'en considérant à la fois l'histoire qui les a formés et les décisions que nous prenons sur cette histoire par les usages nouveaux que nous en faisons² ». Or l'histoire qui a formé les concepts politiques n'a pas été la traduction d'une loi de développement universelle et nécessaire, mais la sanction des rapports de force et de l'intelligence stratégique des acteurs en lutte. Que l'État-nation dût devenir la forme « normale » de la puissance politique, cela n'était pas inscrit dans la confusion des batailles du XVI^e siècle, lorsque la société bourgeoise et le premier essor démocratique semblaient devoir trouver leur ressort dans le développement des villes et de leurs ligues³, et que les enjeux politiques n'étaient pas dissociables des enjeux théologiques et des guerres de Religion. En tant qu'elle est politique, l'histoire reste le résultat enchevêtré de tendances continues et de longue durée (le développement scientifique et technique ; l'accumulation du capital ; la division du travail social) et de batailles à l'issue imprévisible (la défaite du nazisme a dépendu de la victoire de Winston Churchill sur Neville Chamberlain et de son refus obstiné de faire la paix⁴). Se nouent à cette polarité des dynamiques plus heurtées, « oscillatoires », susceptibles de rebroussements : la « sécularisation », peu tangible hors de l'Europe occidentale et traversée de schèmes théologico-politiques discrets mais persistants ; la sécurité sociale, cible des hostilités d'un intégrisme du marché en position d'hégémonie depuis la fin des années 1970 ; la démocratie, constamment menacée au XX^e siècle par les séductions et les forces militaires du totalitarisme, et dont le triomphe qui parut définitif en 1989 est aujourd'hui contrarié par des processus de « déconsolidation » ou de « dé-démocratisation », qui touchent les plus anciennes démocraties représentatives, en même temps que par la montée en puissance des États autoritaires à l'échelle mondiale.

1. Les cours sur la biopolitique et la gouvernementalité donnés au Collège de France par Michel Foucault entre 1976 et 1979 (édités entre 1997 et 2004) peuvent valoir ici comme un modèle de ces chantiers de l'histoire des concepts – travaillés par l'effort de dissocier l'analyse des rapports de domination de celle des dissymétries de pouvoir immanentes à toute relation politique – qui constituent en eux-mêmes des lieux de construction de la théorie politique. Sur l'articulation de ces chantiers avec la critique politique du présent, voir Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

2. Bruno Bernardi, « E. Études d'histoires conceptuelles », *Politeia*, 17 septembre 2010, en ligne : <https://rousseau2.wordpress.com/etudes-dhistoire-conceptuelle/> (voir aussi, B. Bernardi, « Pour une histoire conceptuelle du politique : questions de méthode », dans Sarah Al-Matary, Florent Guénard (dir.), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Pierre Rosanvallon*, Paris, Seuil, 2015, p. 31-48). Cette proposition directrice éclaire l'affirmation de Georges Canguilhem définissant l'histoire comme « le sens de la possibilité » (*La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1989, 2^e éd. revue, p. 47). Ressaisir les concepts dans l'histoire des configurations où leurs significations se sont transformées, c'est à la fois faire ressurgir les possibilités inaccomplies que cette histoire a recouvertes, et s'efforcer de dégager les possibilités tapies à l'arrière-plan ou à l'horizon de notre propre inscription historique. Les œuvres de Pierre Macherey et de Bertrand Binoche sont exemplaires d'une telle pratique de l'histoire.

3. Voir Florence Hulak, « L'avènement de la modernité : la commune médiévale chez Max Weber et Émile Durkheim », *Archives de philosophie*, 76 (4), 2013, p. 553-569 ; et *Id.*, « Sociologie et théorie socialiste de l'histoire : la trame saint-simonienne chez Durkheim et Marx », *Incidence*, 11, 2015, p. 39-62.

4. Sur ce point, et sur la façon dont le nazisme tirait son attraction de ce qu'il prolongeait nombre de traits de l'histoire politique occidentale, voir Jean-Louis Vullierme, *Le nazisme dans la civilisation. Miroir de l'Occident*, Paris, Éditions du Toucan, 2018 [2014].

Les enjeux d'action et de pensée qui suscitent les problématiques théoriques résultent ainsi d'une histoire différenciée, ramifiée par les bifurcations qui ont engagé les différents pays et parties du monde dans des voies corrélées et cependant distinctes. « Religion », « État » et « nation » n'ont pas un sens univoque qui serait le même aux États-Unis, au Mali, en Chine, en Égypte, en Russie, au Japon, au Bénin et au Pakistan. La question du multiculturalisme ne se pose pas de la même façon en Bolivie et en Suisse, au Canada et en France – dans les États-nations et dans les États multinationaux, dans les pays où des peuples indigènes revendiquent leurs droits foulés aux pieds par l'État et dans les pays où le passé colonial se manifeste dans l'immigration qui lui succède¹. La question de la souveraineté ne se pose pas de la même façon aux États-Unis et en Europe, dans les pays où la construction étatique a suivi la voie initialement monarchique tracée par Bodin et dans les États de tradition municipaliste qui ont plutôt suivi la voie suggérée par Althusius².

La théorie politique contemporaine ne peut ignorer ni les différences des trajectoires historiques des parties du monde ni les changements de monde dont elle a été témoin depuis que I. Berlin réfléchissait sur elle : décolonisation et fracture coloniale non résorbée³ ; apogée de l'État social suivi de son délitement néolibéral⁴ ; délégitimation de l'imaginaire révolutionnaire qui avait nourri le marxisme⁵ ; surgissement de l'islam politique comme force mondiale⁶ ; vagues successives de la révolution féministe et de la remise en cause des dominations genrées⁷ ; entrée en crise du capitalisme financiarisé⁸ ; développement inédit de dynamiques autoritaires inadéquatement nommées par la notion de « populisme⁹ » ; ambiguïtés de la construction européenne entre « constitutionnalisme du marché » et « projet

-
1. Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999 ; Pierre Savidan, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009 ; Sophie Guérard de Latour, *Vers la République des différences*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2009.
 2. Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001 ; Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernabilité. Lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Paris, Leo Scheer, 2005 ; Gaëlle Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin-Althusius*, Paris, Cerf, 2011 ; Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin/Éditions de l'EHESS, 2007.
 3. Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, 1988 ; Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009 ; Magali Bessone, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013 ; Alain Policar, *L'inquiétante familiarité de la race*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020 ; et *Id.*, *L'universalisme en procès*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2021.
 4. Michaël Føssel, « Néolibéralisme versus libéralisme ? », *Esprit*, 11, 2008, p. 78-97 ; Édouard Delruelle, *Philosophie de l'État social*, Paris, Kimé, 2020.
 5. Sur l'histoire de cette délégitimation au prisme du trajet de M. Foucault, voir Serge Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015. Sur les apories de la pensée radicale postmarxiste, voir le livre essentiel de Danny Trom, *La promesse et l'obstacle. La gauche radicale et le problème juif*, Paris, Cerf, 2007. Pour une tentative de réélaboration d'un projet anticapitaliste, voir Pierre Dardot, Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.
 6. Voir Haoues Seniguer, *Petit précis d'islamisme*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; *Id.*, *L'islamisme décrypté*, Paris, L'Harmattan, 2020 ; Constance Arminjon-Hachem, *Les droits de l'homme dans l'islam shi'ite*, Paris, Cerf, 2017 ; Anoush Ganjipour, *L'ambivalence politique de l'islam*, Paris, Seuil, 2021.
 7. Camille Froidevaux-Metterie, *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 2015 ; Irène Théry, « Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ? », *Revue française de pédagogie*, 171, 2010, p. 103-117 ; *Id.*, *Mariage et filiation pour tous. Une métamorphose inachevée*, Paris, Seuil, 2016.
 8. Julia Christ, Gildas Salmon (dir.), *La dette souveraine. Économie politique et État*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2018 ; Robert Boyer, « Financiarisation », dans Didier Fassin (dir.), *La société qui vient*, Paris, Seuil, 2022, p. 167-184.
 9. Le concept de populisme ayant suscité une littérature considérable, on se contentera de renvoyer au dossier « La pensée populiste » de la *Revue européenne des sciences sociales*, 58 (2), 2020, et aux bibliographies qu'il contient.

cosmopolitique »¹ ; crise écologique rassemblant en elle les autres crises². La théorie politique est nécessairement impliquée dans ces processus où elle s'inscrit et découvre ses tâches, que ce soit directement ou indirectement ; sa signification même y est donc *engagée*, y compris et surtout lorsqu'elle ne veut rien savoir de cet engagement.

Conclusion

Faut-il craindre que la théorie politique se définisse alors comme un « savoir engagé » qui manque aux règles de la « neutralité axiologique » ? Dans leurs articles de 1961 et 1962, I. Berlin et R. Aron avaient déjà répondu à cette crainte. Le premier tenait l'idée d'une théorie « neutre » pour « inintelligible ». Dans la droite ligne de la véritable intention de M. Weber³, le second soulignait que la *Wertfreiheit* (qu'il est contestable de traduire par « neutralité axiologique », puisqu'il s'agit d'une « liberté par rapport aux valeurs » ou d'une « non-imposition de valeurs »⁴) ne pouvait consister en une « neutralité » qui aurait pour effet d'interdire la description objective du réel :

« On ne comprend pas le régime de Staline à moins de le comprendre comme despotique. Autrement dit, au moins par rapport aux valeurs qu'invoquent les régimes eux-mêmes, la science politique, même empirique, comporte des appréciations, même si elle ne les formule pas explicitement⁵. »

Le simple fait de comparer, de manière purement factuelle, le fonctionnement d'un régime politique à ses idéaux affichés est un jugement de valeur. L'esprit de propagande déforme les faits ; mais une « neutralité » qui refuserait de nommer le crime ou le despotisme les déformerait aussi. La *Wertfreiheit* ne consiste donc pas à ne jamais juger, ni même à neutraliser ses convictions ; elle consiste, disait R. Aron, « à ne pas choisir arbitrairement les faits », à ne pas falsifier les informations disponibles en fonction des valeurs qu'on souhaite défendre. Une recherche est « *wertfrei* » lorsque le chercheur admet que les faits qu'il découvre peuvent bousculer, voire renverser ses convictions.

1. Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne*, Paris, Cerf, 2005 ; *Id.*, *La république crépusculaire, Comprendre le projet européen* in sensu cosmopolitico, Paris, Cerf, 2010 ; *Id.*, *Les voies de la relance européenne*, Lausanne, Fondation Jean Monnet 2014 ; *Id.* (dir.), *L'idée d'Europe. Prendre philosophiquement au sérieux le projet politique européen*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2013 ; Justine Lacroix, *L'Europe en procès*, Paris, Cerf, 2004 ; Céline Spector, *No demos ? Souveraineté et démocratie à l'épreuve de l'Europe*, Paris, Seuil, 2021.
2. Dominique Bourg, Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique*, Paris, Seuil, 2010 ; Corinne Pelluchon, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Paris, Seuil, 2021 ; Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2019 ; Serge Audier, *La cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, 2020.
3. Rappelons que Max Weber considérait que l'objectivité scientifique supposait non la neutralisation des convictions, mais leur *intégrité* : « Il n'y a pas de doute qu'un anarchiste peut être un bon connaisseur du droit. Et s'il l'est, le point archimédien, pour ainsi dire, où il se trouve placé en vertu de sa conviction objective, pourvu qu'elle soit authentique, et situé en dehors des conventions et des présuppositions qui paraissent si évidentes à nous autres, peut lui donner l'occasion de découvrir dans les intuitions fondamentales de la théorie courante du droit une problématique qui échappe à tous ceux pour qui elles sont par trop évidentes » (M. Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », 1917, dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 180).
4. Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, Marseille, Agone, 2005. On notera que Julien Freund a pris la décision de cette traduction dans le contexte d'un dialogue avec Carl Schmitt, qui ne lui cachait pas que cette « substitution » de sens ouvrait un « abîme de questions » : voir J. Freund, « Choix de quelques lettres de la correspondance de Carl Schmitt, II », dans *Schmittiana* Band IV/1994, p. 57-58. Je remercie Tristan Storme d'avoir attiré mon attention sur cette correspondance.
5. R. Aron, « À propos de la théorie politique », art. cité, p. 21.

La confusion de certains débats contemporains à ce sujet vient de ce que l'on confond deux choses que M. Weber ne confondait pas, même s'il n'en a jamais formulé la différence : d'un côté, les valeurs « objectives », inscrites dans les faits ; de l'autre, les normes qui fondent le choix entre des valeurs concurrentes. Constaté la santé ou la maladie revient à formuler un « jugement de valeur » (le mot « valeur » vient d'ailleurs du latin *valere*, être en bonne santé) ; la santé n'en est pas moins un fait objectif. Il en va de même de la qualité gastronomique d'un plat ou de la déloyauté d'un comportement. Certes, les cas difficiles, qui obligent à suspendre le jugement, abondent : des individus lucides peuvent passer pour fous, la frontière entre sévérité et cruauté est rarement nette... Les « noyaux durs » n'en existent pas moins : le sadisme est une réalité identifiable ; le mensonge aussi. Aussi bien M. Weber ne s'est-il jamais privé de formuler des jugements de valeur de ce genre : il distinguait l'intelligence et l'aveuglement, la noblesse d'âme et la mesquinerie, le courage et la lâcheté. Mais il considérait qu'il était impossible de fonder rationnellement le choix entre les valeurs qui s'affrontent : un chrétien comme Pascal peut préférer la maladie à la santé, non parce que la santé ne serait pas en elle-même une valeur, mais parce qu'il considère que le salut est une valeur supérieure à la santé et que la maladie conduit vers lui ; un diététicien peut considérer que la qualité gastronomique d'un plat n'est pas une raison de le consommer, si ce plat est cause de cholestérol ; un conservateur peut préférer la paix à la justice ; un révolutionnaire peut considérer que la guerre vaut mieux que la paix si elle permet de réaliser la révolution.

M. Weber décrivait la pluralité des valeurs ultimes comme une « guerre des dieux¹ », en supposant que nos choix normatifs étaient en dernière instance irrationnels. Il y a de bonnes raisons de penser que cette supposition était infondée, voire contradictoire, puisqu'elle impliquait que le choix de la *Wertfreiheit* et de la rationalité scientifique est lui-même un choix irrationnel². Le théoricien politique ne peut pas pour autant prétendre présenter les choix politiques qu'il favorise comme une vérité démontrée et contraignante : son « savoir engagé », en tant qu'il est un *savoir*, doit se soumettre aux procédures de validation et de réfutation qui définissent la rationalité ; en tant qu'il est *engagé* (c'est-à-dire « embrayé³ » sur des enjeux historiques et « encastré » dans leurs coordonnées, mais *non militant* ou partisan), il doit garder la conscience de sa faillibilité et admettre son inscription dans l'espace d'une pluralité de positions possibles.

La théorie politique est une pensée *du* politique qui est aussi une pensée *politique*, c'est-à-dire une pensée prise dans les conflits qu'elle s'efforce de ressaisir. Il lui est impossible de transcender ces conflits dans l'autorité d'un principe ultime, qui serait connu comme infaillible par les démonstrations de la raison humaine ou la révélation d'une raison divine. La théorie politique confirme ainsi son lien avec la conviction démocratique, qu'elle prolonge par un double geste : d'une part, l'approbation d'un *espace des désaccords légitimes*, dont il convient de chercher à définir le tracé (lui-même objet de désaccords légitimes) ; d'autre part, une prise de position au sein de cet espace, parmi ses conflits, dans l'espoir que la rationalité et la vérité progresseront *par le travail des désaccords*, par l'interaction des arguments, par l'inclusion réciproque des perspectives, par la transformation des problématiques qu'induisent les confrontations.

1. Voir Sylvie Mesure, Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

2. Les objections formulées par Leo Strauss dans le chapitre 2 de *Droit naturel et histoire* restent ici imparables.

3. Nous empruntons l'expression de « savoir embrayé » à Jean-Claude Milner, *Le juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006, p. 54 sq. L'explication stimulante qu'il en donne demanderait une discussion excédant les dimensions d'un article.

Jean-Yves Pranchère

Jean-Yves Pranchère est professeur de théorie politique à l'Université libre de Bruxelles (ULB). À la suite de nombreux travaux sur la tradition contre-révolutionnaire (dont *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, 2004 ; et des articles dans Didier Masseur [dir.], *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Honoré Champion, 2017), ses recherches se sont orientées vers les questions du nationalisme, de la laïcité, du populisme et de la démocratie qu'il étudie, en collaboration avec Justine Lacroix, dans le sillage des analyses de Claude Lefort. Avec J. Lacroix, il a publié *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Seuil, 2016 (*Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of Human Rights*, Cambridge University Press, 2018) et *Les droits de l'homme rendent-ils idiot ?*, Seuil, 2019 (ULB, Centre de théorie politique, Institut de sociologie, CP 124, avenue Jeanne 44, 1050 Bruxelles, Belgique, <jean.yves.pranchere@ulb.be>).