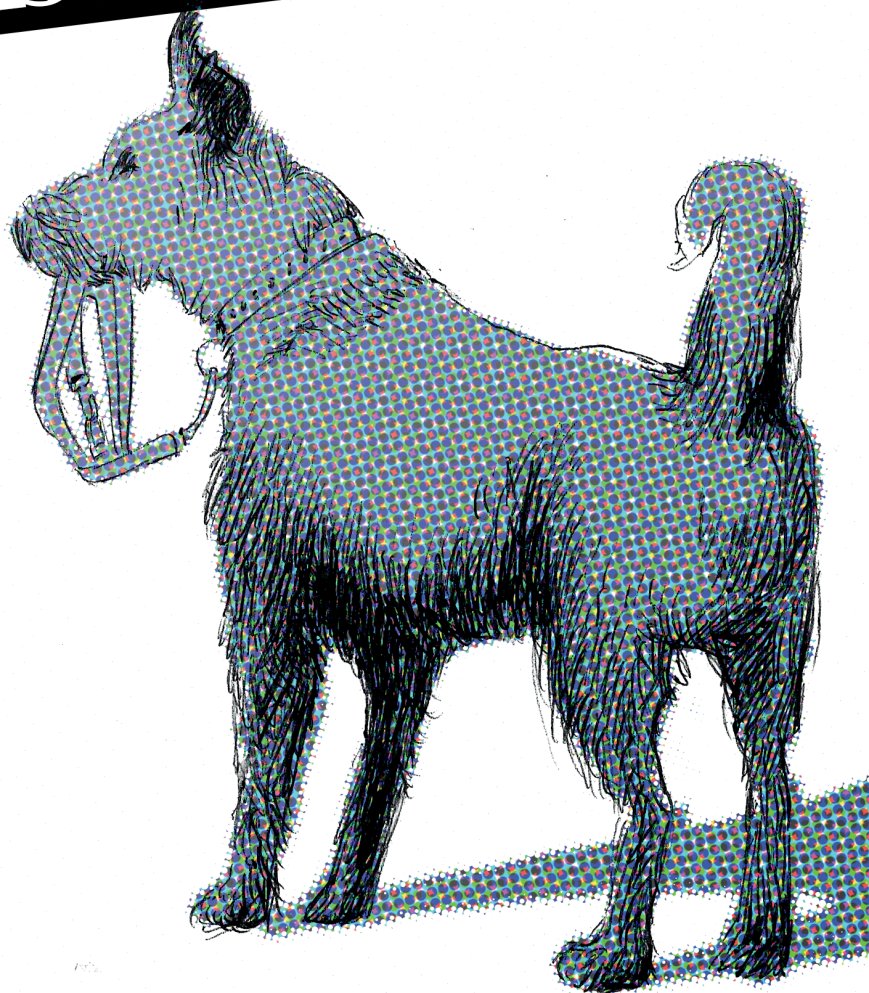


Être^(s)
politique^(s)
pour être^(s)
libre^(s)?



Nous avons besoin de vivre en société

La « *pyramide des besoins* » (ou « *pyramide de Maslow* ») est une représentation en pyramide de la hiérarchie des besoins humains. Dans celle-ci, directement après les deux besoins « *biologiques* » de survie et de préservation, tous les autres besoins fondamentaux des êtres humains sont liés à la socialisation. L'homme⁰¹ est un animal social. Il a besoin de **socialiser**. L'homme vit donc **naturellement** en société, en collectivité. L'étude du fonctionnement de cette collectivité (peu importe sa taille ou sa nature) est ce qu'on appelle **la politique**.

01. L'utilisation du substantif « homme » est ici, et tout au long de cette fiche, entendue dans son sens épïcène de sorte qu'il qualifie tant les Hommes de sexe féminin que les Hommes de sexe masculin

La philosophie politique est une branche de la philosophie qui tente, depuis la Grèce Antique et les premiers philosophes qui s'en réclament (Socrate, Platon, Aristote), de chercher au travers de la notion du **juste** (**de ce qui est juste**), la source de la Loi. Qui est détenteur de l'autorité au sein d'une cité (**Polis** en grec, d'où découle notamment le terme de **politique**) ? De qui émane la souveraineté dans une collectivité donnée ? Comment est-on **libre avec les autres** ?

Ainsi, si historiquement et concrètement l'autorité a été conférée tour à tour aux citoyen·ne·s, à un dieu, un despote, un roi, une oligarchie, aux aristocrates, aux bourgeois, au peuple, etc, la philosophie politique vise elle à chercher, en théorie, ce qui est juste, et par là à fixer la source de la Loi. Comme le dit déjà Aristote : « **Dans toutes les sciences et les techniques, la fin est un bien [...] et le bien en politique, c'est la justice, c'est-à-dire l'intérêt général** »⁰².

Cette recherche de la justice est donc aussi une recherche de l'égalité : « **Tous les hommes voient dans la justice une certaine égalité [...]. De fait, le juste, c'est une chose qui a rapport à des personnes ; et à personnes égales, il faut, dit-on, chose égale** »⁰³ ». Je suis l'égal·e de l'autre en ce que je suis soumis aux mêmes droits et obligations que lui/elle.

02. Aristote, *La Politique*, Paris, Les belles lettres, 1960, Livre III, 11-12

03. Ibidem



Platon et Aristote par
Della Robbia (détail)
Wikimedia



Photo de João Marcelo Martins sur Unsplash

L'homme est-il d'abord un animal politique ?

Les philosophes politiques de l'Antiquité considéraient généralement l'homme **par nature** comme un animal politique : l'être humain ne devient humain que parmi les autres, en vivant dans une société régie par des lois et des coutumes. Tout ce qui est individuel est aussi social. L'homme développe son potentiel et réalise sa fin naturelle dans un contexte social. C'est ce qu'Aristote nomme la « **bonne vie** ». Dans cette tradition philosophique (qui traverse les siècles), le concept de liberté est tout autre que celui largement accepté aujourd'hui. Ici, l'homme n'est libre qu'avec les autres. La collectivité prime sur l'individu.

L'homme est-il d'abord individu, avant d'être membre d'une communauté ?

De son côté, la tradition philosophique libérale, individualiste, s'est peu à peu imposée depuis la Renaissance et le courant de « **l'école du droit naturel** ». Celle-ci postule que l'individu a des droits qui seraient naturels, propres à la nature humaine, et donc inhérents à chacun indépendamment de sa position sociale, ou de la collectivité dans laquelle il/elle vit. Ainsi, l'individualisme est une conception philosophique et politique qui fait primer les droits et

les intérêts (la liberté) de l'individu sur ceux du groupe, de la collectivité.

Deux conceptions de la liberté

Le philosophe Benjamin Constant (1819) fait ainsi cette distinction encore retenue aujourd'hui entre la « *liberté des Anciens* », « *qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif* », et la « *liberté des Modernes* » qui est « *pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches*

[...] Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération. [...]

Le but des Anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie : c'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des Modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. »

Nos démocraties représentatives modernes, issues des révolutions étasunienne et française, descendent directement de cette tradition philosophique libérale-individualiste. Elles veulent garantir la « *Liberté des Modernes* ».



La mort de Socrate par Jacques-Louis David
— <https://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/436105>,
Wikimedia



L'égalité dans la démocratie. Pour la liberté ?

Le système politique est donc d'abord envisagé chez les penseurs libéraux comme devant garantir et préserver cette liberté, ces droits naturels de chaque être humain pris individuellement, qui sont préexistants à la constitution de la puissance publique (l'État). Cette dernière est là pour en assurer la jouissance égale pour tou·te·s. La question philosophique corollaire est celle d'identifier l'intérêt que peut avoir l'individu de déléguer une partie de ces droits fondamentaux à cette puissance publique. Dit autrement : comment, et sur la base de quels mécanismes, les individus vont-ils obéir à des droits qui limitent leur liberté ? Ou encore : quelle acceptation de l'égalité pour quelle liberté ?

La démocratie veut dire que le pouvoir, la souveraineté, émane du peuple. Le peuple est la source de la légitimité du droit. C'est en théorie le triomphe de l'égalité : nous sommes désormais tou·te·s égaux·les avec les mêmes droits. Comme le dit Montesquieu (« *L'Esprit des lois* », 1748) : « *Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils n'y sauraient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois* ».

Le courant libéral s'est depuis ses débuts posé comme défenseur des droits inhérents à chaque individu contre le pouvoir coercitif de l'État, mais aussi des autres individus. Dans ses versions les plus radicales, les théoriciens du libéralisme pensent que chaque homme trouve en lui les motifs et les enseignements qui lui permettent de vivre de manière autonome (ils prennent souvent l'exemple du commerce entre les individus pour étayer leur thèse). Cette autonomie porte en elle-même ses lois et n'a besoin du Prince (du détenteur de l'autorité) que comme garant de cette possibilité donnée à l'homme de poursuivre son intérêt, selon ces mêmes lois immanentes. Pourtant, de nombreux philosophes (libéraux et autres) pointent d'emblée un danger : l'individualisme libéral peut, à force de

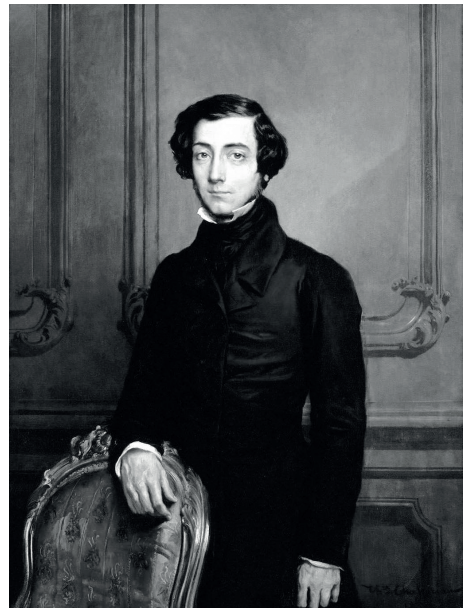
valoriser l'indépendance, provoquer un désinvestissement de l'exercice de la souveraineté. Ces philosophes entrevoient donc la nécessité pour les citoyen·ne·s d'investir la sphère publique afin de travailler à la continuation de cet état de liberté dans l'égalité. C'est pourquoi de nombreux auteurs libéraux avancent la nécessité d'instaurer des « **libertés-participation** » à la gestion de la cité. Il faut en fait que soient réaménagées des libertés « **positives** » ⁰¹(selon la classification d'Isaiah Berlin) pour sauver les libertés négatives ⁰² elles-mêmes, c'est-à-dire pour préserver le socle libéral.

Or, le caractère théoriquement secondaire des « **libertés positives** » (instaurées dans le but de préserver les libertés négatives⁰³, considérées comme primaires) ne permet manifestement pas de surmonter les dangers de l'apathie politique, du désinvestissement du peuple de la chose publique (du fonctionnement de la collectivité), dès lors que ce peuple considère en démocratie que la puissance publique poursuit effectivement les mêmes intérêts que lui, et que les garanties de la jouissance de ces droits (de ces « **libertés négatives** ») sont solides.

01. Dans le désir d'être son propre maître, dans la volonté que les décisions dépendent de soi-même : envisager les libertés (des garanties) d'actions vers l'extérieur. Je suis libre parce que je désire me concevoir comme un être pensant, voulant, agissant. Je suis libre dans la mesure où j'estime que tel est le cas, et asservi dans la mesure où je suis contraint de reconnaître que cela ne l'est pas.
02. BERLIN, I, « Deux conceptions de la liberté », in *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, pp. 167-218

03. Les libertés mises en place pour éviter l'immixtion d'autrui dans ma sphère privée. Je suis libre parce que personne ne vient gêner mon action. Plus vaste est cette aire de non-ingérence, plus étendue est ma liberté.

Portrait d'Alexis de Tocqueville (1855), château de Versailles par Théodore Chassériau



Le despotisme doux

Ce danger a bien été pointé par Alexis de Tocqueville, en 1835 (« *De la Démocratie en Amérique* »)⁰⁴ quand il analyse la société démocratique américaine, 70 ans après la Révolution. Il entrevoit le passage progressif de la société démocratique vers un système tutélaire, despotique. Mais « **un despotisme plus étendu et plus doux, qui dégraderait les hommes sans les tourmenter** ». D'après les observations de Tocqueville en effet, les hommes se laisseraient entraîner dans cette servitude douce de l'étatisme par crainte du désordre et par amour du bien-être. Ce qu'il nomme l' « **apathie générale, fruit de l'individualisme** » :

04. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, 2e partie, Chapitre XIV

« Il y a un passage très périlleux dans la vie des peuples démocratiques. Lorsque le goût des jouissances matérielles se développe chez un de ces peuples plus rapidement que les lumières et que les habitudes de la liberté, il vient un moment où les hommes sont emportés et comme hors d'eux-mêmes, à la vue de ces biens nouveaux qu'ils sont prêts à saisir.

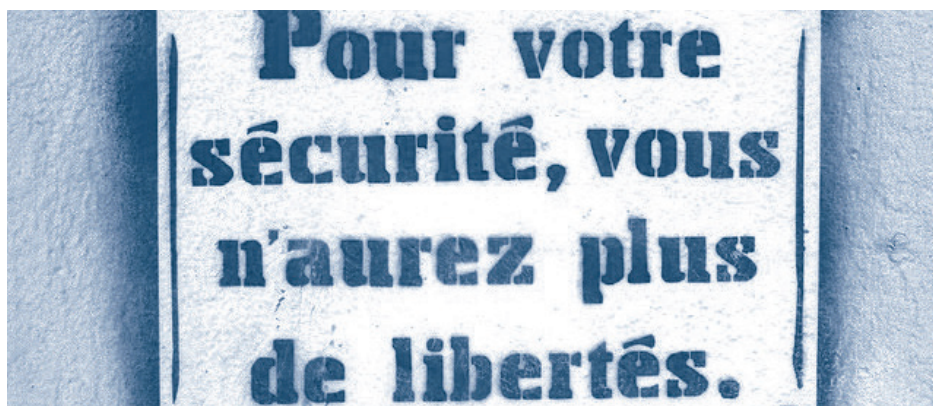
[...] Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent ; ils les laissent volontiers échapper eux-mêmes. L'exercice de leurs devoirs politiques leur paraît un contretemps fâcheux qui les distrait de leur industrie.

[...] Les citoyens qui travaillent ne voulant pas songer à la chose publique, et la classe qui pourrait se charger de ce soin pour remplir ses loisirs n'existant plus, la place du gouvernement est comme vide. Si, à ce moment critique, un ambitieux habile vient à s'emparer du pouvoir, il trouve que la voie à toutes les usurpations est ouverte.

[...] Je conviendrai sans peine que la paix publique est un grand bien ; mais je ne veux pas oublier cependant que c'est à travers le bon ordre que tous les peuples sont arrivés à la tyrannie. Il ne s'ensuit pas assurément que les peuples doivent mépriser la paix publique ; mais il ne faut pas qu'elle leur suffise. Une nation qui ne demande à son gouvernement que le maintien de l'ordre est déjà esclave au fond du cœur ; elle est esclave de son bien-être, et l'homme qui doit l'enchaîner peut paraître. »

En effet, on peut constater de tous temps que la nature du pouvoir, quel qu'il est, est de s'étendre. Comme le dit encore Montesquieu, « *La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature [...] c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser [...] Il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir* ».

C'est pour cette raison que nos démocraties modernes sont constituées généralement de trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) et que des principes de contrôle mutuels sont mis en place. Sans cela, le risque d'expansion d'un pouvoir sur un autre est grand. Qui peut aller jusqu'à créer un État tutélaire, qui placerait toutes ses attributions sous la tutelle du seul pouvoir exécutif.



Le fait terroriste et le maintien de l'ordre : vers la fin de la démocratie ?

Cette forme d'apathie politique, où les hommes préfèrent investir leur sphère privée et désinvestissent la sphère de la collectivité, est une potentialité de la démocratie représentative depuis sa concrétisation ; et même, on le voit, dans ses fondements théoriques.

Aujourd'hui, quand on observe les législations et les mesures exécutives prises dans le cadre de la lutte contre le terrorisme notamment, qui limitent toujours plus les « *libertés-négatives* » et qui érodent les garanties procédurales de la liberté (la séparation des pouvoirs, par exemple), on peut se demander si l'avènement de ce despotisme doux n'est pas progressivement déjà à l'œuvre.



Sommes-nous volontairement en état de servitude ?

Si Tocqueville, comme d'autres, entrevoit ce désinvestissement de la chose publique dans nos démocraties modernes, d'autres auteurs voient dans cette disposition à la servilité, quelque chose d'autre que les effets du confort ou de la paresse. Etienne de la Boétie (dans les « *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* », 1576) défend ainsi que la servitude dans laquelle se trouve généralement les hommes n'est pas forcée. Elle est en fait volontaire. L'assujettissement résulte non pas d'une cause extérieure, mais d'une cause intérieure. Sa question philosophique est « *simplement* » la suivante : « *comment peut-il se faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent ?* ».

Pour la Boétie, pour que les hommes tombent de la liberté dans la servitude, il a dû survenir un « *malencontre* », un moment historique « *qui a pu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour*

vivre franchement [librement] ; et lui faire perdre la souvenance de son premier être, et le désir de le reprendre ». Un malencontre, un « *moment soudain* », où l'homme être-pour-la-liberté devient assujetti, où le peuple désire servir le tyran.

Pour La Boétie, ce n'est pas un quelconque amour de la domination qui doit expliquer la servitude volontaire mais bien la fragilité du désir de liberté qui peut se renverser en son exact opposé. Servitude volontaire parce que les individus deviennent « *enchantés et charmés par le nom seul d'Un* ». C'est dans la relation entre le maître et le sujet, ou entre le maître et le militant que se crée une aire de dépendance qui s'appuie sur une aire d'appartenance (ex : staliniens, gaulliste, cartésiens, etc) une aire qui se réfère au seul nom 'Un' du maître. Là où les individus libres étaient des tous-uns (unis par un lien politique dans la pluralité), les individus « se donnent » dans la co-appartenance du tous-Un.

La démocratie contre la servitude

Le philosophe Miguel Abensour (« *La communauté politique des 'tous uns'* », 2014) revient sur cette idée de la servitude volontaire (écrite au XVI^e siècle) et défend, avec d'autres, l'idée que le « *malencontre* » désigné par La Boétie, ce moment historique de notre société moderne où le peuple est volontairement tombé de la liberté dans la servitude désigne la création de l'État. Pour Abensour donc, la distinction entre le « *tous-uns* » (l'état de liberté dans la pluralité) et le « *tous-Un* » (l'état de co-appartenance sous l'unicité du maître) équivaut à la distinction entre démocratie (« *tous-uns* ») et État (« *tous-Un* »). L'État, pour Abensour, désigne ce pouvoir politique séparé des sociétés, qui le surplombe et le domine. L'État moderne aurait été créé, selon les arguments libéraux, pour protéger les droits des individus. Or, comme le dit le philosophe allemand Horkheimer : « *la protection est l'archétype de la domination* ». Ainsi, pour Abensour, la vraie démocratie tient avant tout dans une impulsion anti-étatique. Pour lui, « *la démocratie est une forme de communauté politique qui entraîne la disparition de l'État* ». Sans aller jusqu'à ce modèle anarchiste⁰¹, le philosophe Karl Marx (notamment dans « *La question juive* », 1843) analysait déjà le problème

01. Abensour définit l'anarchie comme « la prédominance de la raison sur l'autorité ».



anti-démocratique de ce pouvoir politique séparé de la société. Comme le dit Karl Marx, l'État, c'est « **le grand organisateur du dimanche de la vie** » : « **L'institutionnalisation du pouvoir [représentatif] est la condition de la pérennité de la domination par ses effets juridiques, c'est-à-dire idéologiques par la transformation d'intérêts particuliers en normes universelles** ». La politique dans l'État souligne une égalité devant la loi qui sert, finalement, à invisibiliser les inégalités fondamentales des conditions d'existence. Contre l'État, Marx en appelle à la « **vraie démocratie** » qui implique que l'État abstrait disparaisse, ou plutôt qu'il cesse d'être une entité distincte et vienne s'immerger dans la vie concrète en visant, par là, l'auto-détermination du peuple réel.

Cette tendance à l'uniformisation, à l'unicisation dans l'État (« **sous le nom d'Un** », dirait La Boétie) est un problème philosophique important lié à la création de l'État. Ce problème est notamment pointé par la philosophe allemande Hannah Arendt. D'après elle en effet, quand la cité s'avance trop sur la voie de l'unité, elle cesse d'être une cité qui est naturellement une multiplicité. Arendt veut souligner en fait que quand la cité devient trop une, elle retombe à l'état de famille. Or, dans la famille, c'est la logique de la domina-

tion, de la séparation entre dominant et dominé qui régit la maisonnée ou l'oïkos ; le père de famille y règne en despote sur l'ensemble des membres qui composent la maisonnée, épouse, enfants et esclaves. Arendt, en effet, s'inspirant de la conception grecque de la politique, assigne à chacune des deux sphères d'existence, un espace, un ordre de réalité distincts : elle situe le fait de la domination du côté de l'oïkos ; et les choses politiques, du côté de la cité, ouvrant ainsi un abîme entre les deux.

Afin de satisfaire aux exigences de reproduction de la vie, l'oïkos vit sous l'emprise de la nécessité à l'intérieur d'une relation domination-servitude (pensons, notamment à toutes les déclarations des hommes et femmes « **politiques** » actuellement qui disent agir « **en bon père de famille** ». L'archétype donc de la domination d'après Arendt, et surtout l'antipolitique). Ce n'est qu'au sortir de l'oïkos, après avoir franchi les bornes qui circonscrivent l'agora, que le/la citoyen·ne pénètre dans un espace politique dont toutes les membres sont égaux, accède à la politique, c'est-à-dire à la possibilité de l'action à plusieurs, agissant de concert et dont la raison d'être est la liberté. Dans cette constellation, la liberté se situe aux antipodes de la domination.

Retisser le lien politique pour recouvrer la liberté

Finalement, la préoccupation qui traverse cette pensée est la nécessité de retrouver la naturalité du lien politique. Envisager que la liberté de l'homme est constituée des deux espaces privé et public ; que l'homme reste un animal social et donc politique.

Plusieurs initiatives fleurissent à différents endroits de la planète afin de réexpérimenter le lien politique constitutif de la liberté humaine). Plusieurs philosophes politiques proposent d'ouvrir cette voie réellement démocratique (au sens du lien dans la pluralité plutôt que dans l'unicité de l'Etat, caractérisé par la domination), contre l'apolitisme de l'État. Parmi d'autres nous pouvons par exemple citer les trois exemples qui suivent;



La « démocratie sauvage » de Claude Lefort

(« Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty », 1978)

La « démocratie sauvage » que Lefort qualifie aussi d'« idée libertaire de la démocratie ». Pour cet auteur, il faut replacer les droits dans la dynamique de leur conquête et rappeler que la défense des droits acquis s'accompagne nécessairement de la revendication de droits nouveaux. C'est justement cette « sensibilité au droit » qui peut annoncer ce qu'il appelle une démocratie sauvage : « *là où la sensibilité au droit se diffuse, la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée* ». La démocratie sauvage ne correspond pas, comme on pourrait le voir a priori, à la révolte qui « *confond le pouvoir avec l'oppression* ». Il ne s'agit pas d'une forme d'anarchisme ou de rejet des institutions. Cette démocratie sauvage est davantage à observer dans sa « *politicit * » : elle entretient un lien direct et intime avec la mise en forme, la mise en sens et la mise en scène du social tout entier.



source: unsplash

La « démocratie radicale », d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe

(Hégémonie et stratégie socialiste: vers une démocratie radicale, 1985).

Il et elle défendent l'idée selon laquelle les mouvements sociaux qui visent le changement politique doivent mettre en place une stratégie qui déconstruise les conceptions néolibérales de la démocratie. Cette stratégie se base sur l'élargissement de la définition libérale de la démocratie (basée, on l'a vu, sur la liberté et l'égalité) au concept de différence. Contre la recherche du consensus qui opprime manifestement les races, les classes, les genres, les opinions, la démocratie radicale veut construire la démocratie autour de la différence, en tant qu'elle veut rendre visibles ces relations oppressives pour qu'elles puissent être renégociées.



Place de la République,
Paris, Europe. Nuit Debout
Wikimédia



La « démocratie insurgente » de Miguel Abensour

(« La communauté politique des tous uns », 2014)

La «*démocratie insurgente*» d'Abensour, toujours dans cette optique anti-étatique développée plus haut marquée par la volonté de voir disparaître l'État quand celui-ci a la prétention de se métamorphoser en une forme totalisatrice et se poser comme une instance de domination et de détermination. Abensour nous rappelle ainsi que, comme Machiavel (« *Le Prince* », 1532) l'avait déjà exposé, toute cité humaine est divisée en deux humeurs : celle des grands d'opprimer le peuple, et celle du peuple de ne pas être opprimé (désir de liberté). Abensour veut donc souligner cette continuité de l'humeur populaire et relève donc la disposition à l'insurrection du peuple. Cette prédisposition à l'humeur insurrectionnelle doit se ré-appuyer sur des dimensions politique, éthique et utopique pour constater la dégénérescence de l'imaginaire politique contemporain, qui démontre que le peuple a perdu sa force de résistance et sa capacité d'invention. Ainsi, si la démocratie insurgente n'est pas rebelle par principe à toute institution, son critère de jugement est de savoir si l'institution en question participe ou non à la logique de la non-domination.

Avec le soutien de :

La région Bruxelles-Capitale



La Direction equals.brussels



La Fédération Wallonie-Bruxelles



Éditeur responsable :

Carmelo Sutera
presidence@cnapd.be

CNAPD - Chaussée d'Haecht, 51 -
1210 Bruxelles - Tél : 02 640 52 62
info@cnapd.be

**Comité de rédaction
et de recherches :**

Coralie Mampaey, Samuel
Legros et Thibault Zaleski

Conception graphique :
Judith Saintes