

Le « défi réactionnaire »

Jean-Yves Pranchère

C'est un impossible défi que de traiter, en l'espace d'une heure ou d'une dizaine de pages, de ce qu'on appelle « pensée réactionnaire », qui est une nébuleuse vaste et diverse. Il est vrai qu'on repère en elle des angoisses partagées : la déploration d'un effondrement des mœurs et des esprits ; l'imputation de cette chute au « nivellement démocratique » incarné par ce que Nietzsche a décrit comme le « dernier homme », l'individu centré sur ses droits, incapable de grandeur, qui place sa fierté dans la bassesse d'une âme réduite aux petits plaisirs, et qui trouve dans son nihilisme même un confort mesquin ; et, en opposition à la démocratie et à la « liberté des modernes », l'exaltation des hiérarchies et de la noblesse (de naissance ou d'âme), la défense de la discipline collective, la promotion d'une « éthique » de la virilité — trois traits originellement inspirés par un authentique sens de l'honneur mais qui, au cours des deux derniers siècles, ont le plus souvent (mais pas toujours) servi à sublimer la violence, les haines et les inégalités les plus vulgaires.

La généralité de ces thèmes est cependant trompeuse. Les ressemblances de surface peuvent recouvrir des courants contraires. Quel rapport, par exemple, entre le catholicisme politique des chrétiens sincères que furent Maistre et Bonald, réagissant aux horreurs de la terreur révolutionnaire et des guerres napoléoniennes, qu'ils dénonçaient comme des guerres totales, et les machines de guerre anti-chrétiennes construites par Nietzsche et Heidegger en approbation consciente des guerres d'hostilité absolue et au nom d'un diagnostic identifiant décadence, christianisme, démocratie et socialisme ?

Aussi bien le qualificatif de « réactionnaire » est contesté : la plupart des contemporains à qui on l'applique ne voient en lui qu'une technique abusive de stigmatisation. Il faudrait, en toute rigueur, s'appliquer longuement à la justification de son usage, tout d'abord à propos de penseurs comme Maistre et Bonald, qui ne l'ont pas revendiqué¹, et plus encore à propos d'auteurs comme Nietzsche et Heidegger, qui refusent explicitement d'être rangés sous cette catégorie — même s'il ne s'agit peut-être de leur part que de dénégations, appuyées par leurs héritiers, mais dont la réfutation demanderait une minutie et une énergie considérables².

Faute d'entrer dans les méandres qu'il faudrait suivre, le risque est grand de noyer la force spécifique des auteurs dans l'idéal-type d'une doxa commune, d'abandonner ainsi la philologie pour l'essayisme et de reproduire les pires défauts de la polémique réactionnaire, elle-même féconde en amalgames et en procès hâtifs. Connaître l'existence de ce risque ne permet en rien d'y échapper — et c'est peut-être là le plus redoutable piège que recèle le défi réactionnaire : conduire ceux qui prétendent le « relever » à s'enfoncer dans les ornières qu'il a lui-même tracées, celles des paniques morales qui inventent des monstres à coups de sélections de faits divers frappants (une technique qui fut aussi celle de Voltaire) et qui remplacent l'analyse des processus sociaux par la seule indignation devant les scandales du spectacle du monde et de la comédie humaine.

¹ Les journaux dont Bonald fut un pilier pendant la Restauration s'appelaient *Le Conservateur* et *Le Défenseur*.

² On peut renvoyer ici à une analyse magistrale et incisive, dont la lucidité est d'autant plus remarquable qu'elle ne reposait pas sur le corpus textuel dont nous disposons aujourd'hui : *Les Querelles sur le platonisme* de Victor Goldschmidt (1970), dans *Platonisme et pensée contemporaine* (rééd. Paris, Vrin, 2000).

On ne « relèvera » donc pas le défi réactionnaire ; on se contentera de saluer (c'est-à-dire de tenir à distance) sa force de provocation en lui adressant en retour quelques provocations « progressistes ». Entendons ici par « progressiste » celui qui pense simplement que l'humanité *doit faire des progrès*³ ; que le premier d'entre eux est l'adoucissement des mœurs, c'est-à-dire le respect de la dignité et de la liberté de chacun ; que la réduction de la violence (fanatisme, violence de classe, violence sexiste, violence raciste) passe par l'égalité, non seulement des droits, mais des conditions, par le développement de la raison publique, de la délibération collective et de l'éducation à celles-ci, qui sont la substance de cette démocratie que la pensée réactionnaire récuse. Il ne s'agit alors ni de « perdre » ni de « sauver » la pensée réactionnaire : seulement d'esquisser quelques réflexions sur la façon dont elle invite les progressistes à méditer la question du salut lorsque ce dernier concerne le *monde*, en lequel de grands esprits du passé ont vu le plus lourd obstacle au salut de l'*âme*.

Trois questions guideront un aperçu trop partiel : comment faut-il entendre le mot « réactionnaire » ? Comment la position qu'il désigne nous tend-elle un miroir ? Y a-t-il une idée de la démocratie qu'il est possible de sauver de la critique réactionnaire ?

1/ L'idée d'une réaction salutaire

On sait que le mot de « réaction » s'est imposé pour désigner ceux qui refusaient la Révolution en bloc et souhaitaient un retour à l'Ancien Régime⁴. Ce souhait a immédiatement buté sur l'objection d'Auguste Comte à ce qu'il nommait « l'école rétrograde » (essentiellement constituée par Maistre et Bonald, dont il a par ailleurs repris nombre de thèses) : « l'absurde projet de donner aujourd'hui pour appui à l'ordre social un système politique qui n'a pu se soutenir lui-même devant le progrès naturel de l'intelligence et de la société, [...] bien loin de pouvoir ramener la société à un état vraiment normal, ne saurait aboutir qu'à la replacer dans la situation qui a nécessité la crise révolutionnaire⁵ ».

Comte négligeait cependant que les grands théoriciens contre-révolutionnaires ne souhaitaient pas revenir en arrière. Ils savaient que la révolution était en un sens irréversible et qu'elle avait été un résultat du devenir du régime monarchique ; c'est pourquoi Maistre voyait en elle une œuvre de justice providentielle dont il attendait, non une rétrogradation, mais une « *régénération* ». La restauration souhaitée par les réactionnaires doit s'entendre au sens que Viollet-le-Duc donnait à ce mot (dont il soulignait qu'il était aussi « moderne » que la chose qu'il nomme) : « restaurer un édifice, ce n'est pas l'entretenir, le réparer ou le refaire, c'est le rétablir dans un état complet qui peut n'avoir jamais existé à un moment donné⁶. »

Le réactionnaire est d'abord celui qui veut *revenir d'une chute* et qui entend pour cela, soit retourner à un état antérieur supposé parfait, soit reconstituer des conditions d'existence équivalentes à celles qui donnaient à cet état antérieur, sinon la valeur d'un optimum, du moins les ressources d'un ordre supérieur, susceptible d'un développement vers le mieux. Cette volonté de *reconstitution* — d'un rétablissement qui est gain d'une constitution plus saine ou renouvelée — se distingue de la volonté de simple *préservation* du « conservateur », lequel a pour

³ Ainsi défini, le progressisme n'empêche nullement de dire avec Leopold Ranke que toutes les époques sont « également proches de Dieu ». On peut renvoyer ici aux sages réflexions de Raymond Aron, « Pour le Progrès. Après la chute des idoles », *Commentaire*, 1978/3, p. 233-243.

⁴ Voir l'opuscule de Benjamin Constant *Des réactions politiques*, paru en 1796.

⁵ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, leçon 46, in *Physique sociale*, Paris, Hermann, 1975, p. 18-19.

⁶ Eugène Viollet-le-Duc, article « Restauration » du tome 8 du *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle* (1856). Bonald ne parle pas autrement dans sa *Législation primitive*, Part. II, ch. 13, *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1859-1864, tome I, p. 1341.

souci, non de « régénérer », mais de résister au changement en tant qu'il est la menace d'une dégradation possible. Les deux s'opposent au libéral, qui pense qu'il faut laisser la société civile (ou marchande) à ses tendances et son auto-régulation spontanées ; au réformiste, qui veut améliorer ce qui est (ce à quoi ses adversaires opposent le risque de « l'effet pervers ») ; au progressiste, si on décide cette fois d'entendre par ce mot celui qui juge toujours impératif de se libérer du poids du passé ; au révolutionnaire, défini par la prétention de créer une société nouvelle voire un homme nouveau, en rupture violente avec le présent.

À en rester à des définitions trop formelles, on risque cependant de voir les mots échanger facilement leurs contenus : en combattant une régression, le réactionnaire ne vise-t-il pas une sorte de progrès⁷ ? Le conservateur n'a-t-il pas besoin de réformer pour préserver le meilleur de ce qui est ? Ne peut-il arriver que la conservation, pour préserver de la puissance du passé au sein du présent, exige une action révolutionnaire contre le présent lui-même, ainsi que l'ont pensé les promoteurs de la « révolution conservatrice » dans l'Allemagne des années 1920 ? Inversement, ne doit-on pas rappeler que, conformément au sens premier du mot révolution qui désigne l'accomplissement d'un cycle reconduisant à son point de départ, nombre de révolutionnaires de 1789 voulaient « rétablir la nature humaine dans tous ses droits et sa dignité première »⁷ ? Enfin, si le propos de Nietzsche accusant le socialisme d'être « réactionnaire » peut sembler confus⁸, il n'est pas insignifiant que deux grands esprits appartenant à des horizons intellectuels radicalement étrangers l'un à l'autre, à savoir Léon Chestov et Marcel Mauss (qui se réclamait du socialisme durkheimien), aient pu tous deux aboutir à la conclusion que la révolution bolchévique était essentiellement réactionnaire⁹.

Les frontières des idées politiques s'avèrent poreuses. En opposition au volontarisme étatiste et à la croyance au progrès, il existe un libéralisme qu'on peut dire conservateur, qu'illustrent les noms de Renan, Röpke, Lévi-Strauss, Lacan ou Hayek¹⁰. Les interprètes s'accordent pour voir en Maistre, qui exige que chaque nation n'ait qu'une seule religion, le modèle de la pensée réactionnaire et en Burke, qui prône une certaine tolérance religieuse, le modèle d'un conservatisme libéral — réalisant une synthèse du jusnaturalisme cicéronien, des idées constitutionnelles de Montesquieu et des vues économiques d'Adam Smith. C'est pourtant Burke qui a prêché contre la France républicaine la nécessité d'une guerre sainte et exterminatrice qui ne devait respecter aucune règle du droit des gens, tandis que le royaliste Maistre n'hésitait pas à se réjouir que le « génie infernal » de Robespierre ait sauvé la France

⁷ On pense à la formule de Baudelaire dans *Mon cœur mis à nu* : « la vraie civilisation [...] est dans la diminution des traces du péché originel. Le vrai progrès ne peut être que moral et donc individuel ». L'idée est déjà esquissée chez Maistre, qui pensait cependant que ce « progrès » tenait, non à l'individu, mais à la société chrétienne : *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821), 8^e entretien (*Œuvres*, éd. P. Glaudes, Paris, Laffont, 2007, p. 698-699).

⁷ Selon les mots de Robespierre, qui ajoutait aussitôt : « renouer la chaîne immortelle qui doit unir l'homme à Dieu et à ses semblables » (*Mémoire pour le sieur Louis-Marie-Hyacinthe Dupond*, Arras, 1789).

⁸ Nietzsche, *Humain trop humain*, I, § 473. Sur le caractère malgré tout « réactionnaire » de la pensée anticonservatrice de Nietzsche, on peut renvoyer aux réflexions nuancées de Jacques Bouveresse, *Les Foudres de Nietzsche et l'aveuglement des disciples*, Marseille, Hors d'atteinte, 2021.

⁹ L. Chestov, *Qu'est-ce que le bolchévisme ?* (1920), Paris, Le Bruit du Temps, 2015 ; M. Mauss, « Appréciation sociologique du bolchévisme » (1924), *Œuvres politiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 537-566.

¹⁰ En 1969, Jacques Lacan lançait aux étudiants révoltés qu'il était libéral dans la mesure où il était « antiprogressiste » (*Le Séminaire Livre XVII*, Paris, Seuil, 1991, p. 240). Dans un texte célèbre (« Why I Am Not a Conservative », in *The Constitution of Liberty*, 1960), Hayek a refusé de se dire conservateur ; il s'avère toutefois que Hayek, qui s'accorde avec presque toutes les orientations des conservateurs, reproche uniquement à ceux-ci d'avoir une attitude défensive au lieu d'opposer *activement* au socialisme le principe de l'auto-régulation du marché. Un pur conservatisme risque d'être trop complaisant avec le socialisme, dont il conservera les héritages. On comprend alors que Hayek n'hésite pas à faire dans ce texte un vibrant éloge de Bonald et de Maistre.

du démembrement auquel aurait conduit la victoire des puissances monarchiques¹¹. La théorie de Bonald, si proche de Maistre, se présente à la fois comme une « utopie réactionnaire » (visant à rétablir dans sa pureté la monarchie gallicane), comme une sociologie conservatrice (selon laquelle les lois naturelles de la société sont celles des conditions de « la conservation des êtres sociaux»), et comme une philosophie du « progrès de la civilisation » (selon laquelle le progrès est le développement de l'ordre tel que le connaît la raison, idée reprise par Comte qui en tira un des slogans du positivisme).

Il faut donc introduire ici trois déterminations dont les termes reçoivent leur pleine charge conceptuelle. La première est celle des idéaux ou des buts à l'aune desquels se mesure le progrès. Historiquement, l'attitude par rapport à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 a été le principe constitutif du spectre des positions en présence ; l'idée des « droits de l'homme » est restée jusqu'à aujourd'hui la première ligne de partage politique, non seulement entre droite et gauche selon les interprétations (restrictives ou extensives) données des droits de l'homme, mais aussi à l'intérieur même de la droite et de la gauche, entre courants qui assument les droits de l'homme et courants qui les refusent (le léninisme, le mal nommé darwinisme social, le nationalisme ethnique, le fascisme). Alors que la position conservatrice récuse moins les droits de l'homme qu'elle ne limite au maximum leur portée politique, refusant qu'ils mettent en danger l'ordre des inégalités socialement établies et acceptées, la position réactionnaire récuse le principe même des droits de l'homme (l'égalité des droits) au nom de la nécessité que toute société soit fondée sur une hiérarchie. Si Bonald peut être dit réactionnaire, c'est parce qu'il *oppose* les « droits de Dieu » aux « droits de l'homme », au lieu de fonder les seconds sur les premiers, comme le feront les penseurs de la démocratie chrétienne, qui admettront que les droits de l'homme doivent former le langage commun aux croyants et aux incroyants, en même temps que l'espace de leurs désaccords raisonnables (les croyants jugeant que les droits de l'homme, droits de ceux qui ont été créés par Dieu à son image, sont insuffisamment fondés en l'absence de Dieu)¹².

Le deuxième élément décisif tient aux fondements de l'inégalité des droits que le réactionnaire oppose à l'idée de l'égalité des droits et des conditions. Ce fondement se doit d'être *plus qu'humain* : naturel, divin ou les deux (la nature pouvant être l'expression de la volonté de Dieu). Seul en effet un ordre naturel et nécessaire, qui échappe à l'action de la volonté des hommes, peut valoir comme une instance supérieure à l'égalité impliquée dans le partage par tous les hommes d'une même condition de mortalité, de vulnérabilité, de faillibilité en même temps que de capacité d'interlocution et d'argumentation.

L'idée d'ordre naturel peut cependant prendre des figures diverses, qui ne sont pas forcément réactionnaires. Ses contenus varient selon le type de leur nécessité, qui peut être intelligente ou aveugle, providentielle ou « darwinienne » : ordre révélé des commandements divins ; ordre harmonique d'un cosmos ordonné selon les fins de chaque être ; ordre rationnel de la domination des élites savantes sur le « gros animal » populaciel ; ordre biologique de la sélection des formes de vie les plus performantes ; ordre vital de l'affirmation de la puissance physique des forts sur les faibles ; ordre spontané de la récompense par le marché de ceux dont

¹¹ L'appel de Burke à la croisade est l'objet de son dernier livre, les *Lettres sur une paix régicide* de 1796-1797. C'est au même moment que le chapitre 2 des *Considérations sur la France* de Maistre félicite les Français d'avoir obéi au Comité de salut public pour conserver « l'intégrité de la France ».

¹² C'est selon Bonald « la plus philosophique des vérités que la Révolution a commencé par la Déclaration des droits de l'homme, et qu'elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu » (*Législation primitive*, Disc. prélim., *op. cit.*, p. 1133). Pour une justification exemplaire des droits de l'homme d'un point de vue catholique et thomiste, voir Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

¹⁴ Bonald tient à ce titre à distinguer la « noblesse », qui est d'abord un *service*, de « l'aristocratie », qui n'est qu'un pouvoir (*Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, 1830, ch. V et XIII, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 46 et 75).

l'offre sait anticiper la demande. L'ordre naturel ou divin qu'invoque le réactionnaire est un ordre qui *partage* l'humanité en natures distinctes — libres et non-libres, capables et incapables, masculines et féminines, nobles et plébéiennes, racialement supérieures et inférieures, etc. — et qui fonde sur ce partage des *hiérarchies* qui doivent refuser les demandes d'égalité. Sa dimension suprahumaine implique que cet ordre se caractérise par son excellence *morale*, assurant la supériorité de ceux qui sont *dignes* de dominer¹⁴.

C'est ici qu'intervient la troisième détermination qui spécifie la position réactionnaire : si l'ordre naturel n'est pas la loi de la jungle ou du plus musclé (dont la guerre de tous contre tous dans un état de nature imaginaire — qui n'est donc pas « naturel », mais fictif — donne l'image), alors l'ordre naturel qu'il convient de restaurer n'est pas un ordre « simplement » spontané des sociétés humaines. C'est un ordre dont les hommes, par leur volonté, peuvent *déchoir*. La chute à laquelle le réactionnaire s'oppose n'est selon lui ni naturelle ni nécessaire, mais pécheresse ou pathologique : elle va contre la spontanéité de la nature. De là le mot de Maistre affirmant que la révolution française est « satanique » et que les droits de l'homme sont une « insurrection contre Dieu »¹³. S'il est nietzschéen, le réactionnaire verra en eux la révolte des esclaves contre les forts et contre la nature. Dans tous les cas, il opposera à la « révolution démocratique » la nécessité d'une contre-révolution qui, en redressant l'humanité, l'élève à un état supérieur par la réactivation de la puissance du passé : entrée des sociétés dans l'âge adulte après la crise d'adolescence révolutionnaire (Bonald), rénovation du christianisme (Maistre), avènement du surhomme ayant surmonté le christianisme et retrouvé le sens tragique des Grecs (Nietzsche), « nouveau commencement » répétant la puissance de « l'initial » par une « destruction » de l'histoire de la philosophie qui reconduit aux présocratiques (Heidegger).

2/ Les apories de la contre-révolution : un défi paradoxal.

Les paradoxes induits par l'utopie réactionnaire d'une *nouveauté restauratrice* se signalent très tôt dans les équivoques de la notion de contre-révolution. Maistre avait conclu le chapitre X des *Considérations sur la France* par une phrase restée célèbre : « Le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la révolution* ». Dans sa correspondance, il soulignait que la contre-révolution ne serait rien si elle n'était pas « divine » ou « angélique » et il attendait véritablement que Dieu refasse le monde en élargissant la révélation chrétienne dans une « fusion des nations ». Or cette contre-révolution, qui ne peut être faite que par Dieu (seul Dieu peut nous sauver) n'advient pas, ce qui désespère Maistre aussi bien que Bonald. Tous deux ne voient dans la Restauration qu'un régime ne valant guère mieux, dans l'ordre symbolique, que le jacobinisme. L'humanité s'enlise et la fin des temps se fait attendre.

La conviction du réactionnaire est que la révolution, qui est la même chose que la démocratie (au sens moderne d'une révolution permanente des rapports sociaux et humains), ne peut durer. En effet, la durée est le signe de la légitimité (de l'approbation par Dieu) et la révolution est par définition négation de la durée. Or, la révolution démocratique dure : elle est

¹³ J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814), LXI, *Œuvres, op. cit.*, p. 399.

¹⁶ Cela revient à retrouver la position du christianisme le plus ancien, tel qu'il s'exprimait dans la magnifique épître À *Diognète* (édition d'H.-I. Marrou, Paris, Cerf, 2013, p. 63-65) : « Les chrétiens se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils [...] résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. [...] Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère. [...] Ils habitent dans le monde, mais n'appartiennent pas au monde ». Soulignons que cette étrangeté au monde ne peut pas être confondue avec un « conservatisme ».

la modernité elle-même et, face à elle, le désespoir ne fait pas une politique. Le réactionnaire se trouve alors placé devant des choix douloureux. S'il veut rester pleinement fidèle à lui-même, il doit désespérer du monde et attendre sa fin. S'il s'installe passivement dans ce désespoir, il est voué au dandysme et à la futilité du sarcasme (c'est la voie de Baudelaire). S'il choisit d'opposer activement à la déchéance du monde l'exemple de la sainteté (dont l'irradiation morale, espère-t-il, pourrait gagner les âmes et subvertir l'extériorité démocratique par une révolution intérieure), il doit renoncer à toute politique autre que celle du maintien d'une Église. Il doit prendre le monde comme il est et y tenir sa place¹⁶ en acceptant que la forme du monde soit celle de la révolution démocratique : il cherchera à sauver les âmes, non à conserver le monde ancien (c'est la voie qui conduisit Lamennais de la réaction la plus intransigeante à un libéralisme catholique, avant qu'il ne glisse vers la démocratie la plus exaltée).

S'il décide en revanche de rester politique et de continuer à habiter la cité des hommes pour l'aménager, il ne peut que renoncer à sa position réactionnaire. Deux options s'ouvrent. La première option consiste à reconnaître l'existence d'une légitimité démocratique qu'il faut conduire à la découverte de son propre sens de l'honneur. C'est notamment la voie suivie par la démocratie chrétienne, de Chateaubriand et Ballanche (voire Tocqueville) à Maritain en passant par Péguy. La deuxième option est celle de la « révolution réactionnaire », qui n'est parvenue au pouvoir que sous la forme du fascisme. Elle consiste à assumer que la réaction soit bel et bien une « révolution contraire », une violence radicale visant à fabriquer, par des moyens purement humains, un homme nouveau supposé reconstituer une pureté originaire (pureté originaire que la surenchère antidémocratique, comme on le voit chez Nietzsche et chez Heidegger, va rechercher toujours plus loin dans le passé). Après 1945, cette tentation violente s'est le plus souvent assagie dans la posture « métapolitique » des prophètes et des esthètes de la catastrophe. Dans tous les cas, cette option consiste à abandonner le légitimisme qui était constitutif de la réaction (et qui excluait l'amour de la violence) et à métamorphoser la réaction dans ce qu'on peut nommer une « antimodernité » qui oscille entre le mythe et la mystification (Nietzsche), entre la terreur et le quiétisme (Heidegger allant de l'héroïsme volontariste du Dasein à l'abandon de la volonté à l'être), et qui ne cesse de s'empêtrer dans une modernité fantasmée qu'elle tente vainement de retourner contre elle-même¹⁴.

On aurait cependant de tort de considérer que les dialectiques où se perd la pensée réactionnaire la rendent insignifiante. La dialectique est le destin de la finitude et la condition politique est la finitude même. Il se pourrait donc que les paradoxes réactionnaires constituent une surface réfléchissante où les positions adverses doivent éprouver leurs propres paradoxes ou leurs points de tension. À preuve le fait que l'oscillation entre attentisme, terreur et posture apocalyptique se retrouve à l'identique du côté de la pensée révolutionnaire. Le penseur le plus profond du « saut révolutionnaire », Walter Benjamin, a dû assumer explicitement la nécessité de fonder le marxisme dans une théologie politique et de penser l'action révolutionnaire comme une résistance au triomphe mondain de l'Antéchrist, résistance qui trouve sa ressource dans la mémoire des ancêtres opprimés, seule capable de briser le continuum du temps du monde par les « éclats du temps messianique » et de laisser ainsi entr'ouverte « la porte étroite par laquelle le Messie peut entrer »¹⁵. La symétrie de l'illusion réactionnaire et de l'illusion révolutionnaire est frappante : la première veut donner des solutions métaphysiques ou religieuses à des maux sociaux et politiques, ce qui la conduit à rabaisser la métaphysique et la religion au rang d'alibis de la violence sociale et de la domination ; la deuxième veut donner des solutions politiques à des maux métaphysiques (la finitude humaine), ce qui la conduit à la terreur totalitaire. Si elles

¹⁴ Dans *Notre jeunesse* (1910), où il défendait son dreyfusisme, Péguy définissait le « monde moderne » (qu'il datait de l'année 1881) comme « le monde de ceux qui font le malin ». On pourrait définir les antimodernes comme ceux qui cherchent à avoir l'air encore plus malin que les modernes.

¹⁵ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), herausgegeben von G. Raulet, Frankfurt, Suhrkamp, 2010. Les thèses décisives sont ici les thèses VI, VIII, IX, XI, XIII et les deux annexes.

veulent maintenir leur radicalité, l'une et l'autre n'échappent à leur conséquence que par le choix d'un retrait et d'une impuissance politiques — qui pourront toujours s'enivrer de revendiquer leur refus du monde comme un défi lancé à celui-ci¹⁶.

Il ne serait pas impossible ici de soutenir que la social-démocratie fut au messianisme révolutionnaire ce que la démocratie chrétienne fut à la réaction catholique. Or, ces deux traditions — qui ont porté ensemble, dans des compromis difficiles, la construction de l'État de droit social en Europe — ont été depuis quelques décennies tantôt évincées et tantôt évidées de l'intérieur par d'autres forces politiques, qui ont des formes de droite et de gauche, et qu'on peut désigner provisoirement sous les termes (trop équivoques) de « néolibéralisme » et de « populisme ». Ces deux nébuleuses, qui semblent d'abord s'opposer, peuvent se compléter ou s'interpénétrer. Il est permis de penser qu'elles sont toutes deux entraînées, depuis au moins une décennie, dans une dérive identitaire et autoritaire qui a des allures « réactionnaires » — au point que la possibilité d'un délitement des démocraties libérales n'est plus à exclure. Un diagnostic sérieux de cet état de fait et de sa portée réelle demanderait une place immense ; retenons simplement qu'il signale que ni la tradition conservatrice ni la tradition progressiste ne peuvent se tenir quitte des paradoxes réactionnaires. Elles sont mises au défi de ne pas succomber aux mêmes difficultés et aux mêmes impuissances.

Formulons les choses avec brutalité. Dans leur plus grand nombre, les révolutionnaires occidentaux du XXe siècle ont trouvé en Lénine, Staline et Mao leurs « portraits de Dorian Gray » : les totalitarismes étaient les miroirs sanglants où se montrait la vérité que cachaient ou fuyaient leurs discours. Les conservateurs contemporains devraient s'inquiéter de ce que Trump et Poutine pourraient être les « portraits de Dorian Gray » d'une large part de ceux qui prétendent les représenter sur la scène politique. Les progressistes, s'ils méritent leur nom, peuvent ici faire valoir qu'ils ont la supériorité de tenir fermement la défense des droits humains. Mais ils ne peuvent se dissimuler que la crise écologique les laisse presque tout aussi démunis et timides que les conservateurs. Car la politique redistributive de la social-démocratie s'est fondée sur la croissance et l'augmentation du bien-être apportées par le productivisme et l'extractivisme capitalistes, qui sont aussi à l'origine de la crise écologique. Le progressisme se heurte ici à l'impensé de sa tentation la plus intime, que Water Benjamin a dénoncée en termes inoubliables : la tentation de ne pas rapporter le progrès à des buts ou des idéaux qui permettent de *s'opposer* au « sens du courant », mais au contraire de l'identifier au « sens de l'histoire » et à la direction qu'on suppose indiquée par l'évolution technique et économique. Le progrès se rabaisse alors à n'être que l'*adaptation* au monde comme il va et au jeu des forces qui dominent en lui, comme si celles-ci exprimaient une nécessité supérieure et morale.

La difficulté qui surgit ici est celle du rapport entre justice, nature et histoire. Cette difficulté frappe tout historicisme, qu'il soit progressiste ou conservateur ; mais elle frappe également l'invocation d'un « ordre naturel » qu'on suppose perceptible même en l'absence d'un fondement transcendant. Que signifie « ordre naturel » quand la science physique montre que la nature n'est pas un ordre de finalités, mais l'ensemble de tous les phénomènes possibles selon les lois causales et statistiques qu'elle découvre, et quand l'anthropologie, la sociologie et l'histoire montrent de leur côté que la nature même des ordres sociaux est une réalité historique et évolutive, de sorte que la « nature des sociétés » n'est rien d'autre que la dispersion de leurs devenir historiques réels et possibles ? Comment cette « nature » intégralement historique pourrait-elle donner une direction ?

À cette question, Bonald avait répondu que le devenir historique des sociétés ne pouvait être que la manifestation du développement de leur ordre naturel programmé par Dieu, qui en avait révélé la loi dans ses Testaments. La vie et la mort des sociétés, leur santé et leur maladie

¹⁶ Cette ivresse fut la marque du mouvement situationniste et fit le succès de Guy Debord. Les esprits sobres de tous bords suivent une autre voie : ils adoptent une prudence conservatrice ou réformiste, en laissant à Dieu seul la décision d'en finir avec le monde.

n'était que la sanction du respect de cette loi naturelle connue par les commandements divins comme par la raison. Mais comment expliquer alors l'écart de l'histoire réelle, chaotique et révolutionnaire, avec l'histoire idéale qui aurait dû résulter des lois naturelles du développement social ? Maistre répondait que la clef du mystère se trouvait dans le péché originel, qui a fait de la nature réelle une nature déchue. Seule l'action de la grâce divine, ou l'intervention de la Providence au moyen des institutions qu'elle s'est données pour agir (par exemple la monarchie et l'Église, visible ou invisible), peut faire que l'action humaine, pourvu qu'elle soit soumise à Dieu, conduise la nature déchue sur les chemins de la nature restaurée.

Mais, s'il en est ainsi, seule une position radicalement réactionnaire peut fonder un conservatisme conséquent ; en l'absence d'un fondement transcendant, la volonté de conserver un « ordre naturel » qui n'a pas d'autre réalité tangible que le désordre des désirs, des violences et des injustices qui dominent le monde social risque de déboucher dans le cynisme²⁰. Pascal, qui pensait que la puissance du péché faisait écran à tout « droit naturel » qui servirait d'étalon à la justice politique, a donné la formule la plus noble de ce cynisme en soutenant que tout ordre établi, quelle que soit son injustice, est justifié du moment qu'il assure la paix et laisse les individus libres de se consacrer à leur salut ; il est dans l'ordre que le monde soit pourri et il suffit aux âmes que cette pourriture leur reste extérieure¹⁷. Maistre juge la position pascalienne intenable : tant que Dieu ne met pas fin au monde, Il le soutient et en assure le « gouvernement temporel ». Il faut donc qu'Il manifeste en lui le soutien de sa transcendance — et le conservatisme consiste à défendre les appuis temporels de cette transcendance en attendant que Dieu opère la révolution morale (ou la destruction finale) que Lui seul peut opérer. Cette position s'illustre dans les célèbres textes de Maistre qui font de la peine de mort une œuvre sacrée, un supplice qui supplie Dieu. Ces passages de Maistre passent pour excentriques, alors qu'ils situent exactement l'enjeu du débat sur la peine de mort : Maistre reconnaît avec une extrême lucidité que l'abjection du rôle du bourreau fait de la peine de mort un scandale et une pratique humainement injustifiable. Il en tire la seule conclusion possible, qui est que la peine de mort — où il voit la condition d'existence des sociétés — ne peut être justifiée que si « l'échafaud est un *autel* » et le bourreau un être *sacré* dans toute la force du terme, séparé du reste de l'humanité par une malédiction, mais voulu en tant que tel par Dieu qui l'a créé à part, « comme un monde »¹⁸. Refuser cette conclusion oblige à refuser la peine de mort¹⁹.

Il n'est pas certain que de telles positions se laissent « séculariser ». Maistre pensait que chaque nation était une création de Dieu, assignée par Lui à une mission propre. La sécularisation de cette idée a donné le nationalisme, qui est une idolâtrie païenne (polythéiste) de la nation tenue pour un organisme vivant et une puissance supra-individuelle, exigeant la vénération des autochtones qui tiennent de lui leur vie matérielle et spirituelle. Ce nationalisme s'est lui-même dilué aujourd'hui dans l'idée que la nation et l'empire seraient les deux seules formes politiques aujourd'hui possibles²⁰. Cette alternative entre empire et nation — deux réalités qui au cours de l'histoire ont souvent été intriquées l'une dans l'autre, et superposées

¹⁷ Rappelons quelques pensées de Pascal : « Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompte a tout corrompu. [...] La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité » (Br. 294, Laf. 60). « La justice est ce qui est établi » (Br. 312, Laf. 645). « Quand [Platon et Aristote] se sont divertis à faire leurs lois et leurs politiques ils l'ont fait en se jouant. [...] S'ils ont écrit de politique c'était comme pour régler un hôpital de fous » (Br. 331, Laf. 533).

¹⁸ J. de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, 1^{er}, 3^e et 10^e entretiens, *Œuvres, op. cit.*, p. 470-471, 532, 731.

¹⁹ On comprend ainsi que Ballanche, de l'intérieur même du providentialisme de Maistre, en soit venu à développer une philosophie faisant de l'exécution de Louis XVI un point tournant de l'histoire, imposant l'abolition de la peine de mort et conduisant le catholicisme à se réaliser dans un « plébéianisme » qui devait être, à l'ombre de la Croix et des douleurs de l'expiation, une émancipation de l'humanité par elle-même.

²⁰ Cette idée reçoit une formulation rigoureuse dans les livres de Pierre Manent, où elle s'appuie sur un fondement théologique. Privée de ce fondement, sa signification se brouille. Voir Justine Lacroix et J.-Y. Pranchère, « La Nation est-elle une forme politique », *Tocqueville 21* (en ligne), 24 juin 2020.

dans l'impérialisme national — recouvre un impensé redoutable, qui est celui de la configuration du globe en un marché capitaliste dont les « nations » et les « empires » ne sont

²⁰ On ne voit pas en effet quel critère, hors d'un fondement théologique obligeant les volontés, permettrait de distinguer un ordre social « naturel » d'un ordre social « artificiel ». L'art est la nature de l'homme, disait Burke. Si tout ordre social résulte de l'interaction des volontés humaines, comment penser le caractère naturel, autrement dit *involontaire*, de cet ordre des volontés ? Toute l'œuvre de Hayek a été consacrée à la recherche d'un tel critère — mais c'est pourquoi il n'est pas absurde de voir en lui « le grand réactionnaire de la pensée économique », qui voudrait revenir de la déchéance des économies mixtes vers l'ordre pur du marché, indemne du péché du droit social (Yann Moulier-Boutang, « Y a-t-il un usage de gauche de la pensée réactionnaire ? », 2004, Multitudes.net). que des pivots ou des « nœuds »²¹. Bonald et Maistre, pour leur part, savaient qu'il est paradoxal de vouloir conserver, sous le nom des « traditions nationales », un « ordre » adossé à l'inventivité technique et à l'impératif de l'accroissement indéfini de la rentabilité et de la productivité — autrement dit à la logique de ce que Marx appelait « le Capital », en lequel il voyait une puissance révolutionnaire qui ne cesse de bouleverser les modes de vie. Le réactionnaire, qui n'oublie pas la mise en garde : « qui veut conserver sa vie la perdra », sait du moins que *conserver* (le monde et sa place dans le monde) n'est pas *sauver* (son âme).

3/ Sauver l'honneur de l'idée démocratique ?²²

Le thème central du conservatisme contemporain, à savoir la critique de « l'individualisme démocratique » — une critique déjà formulée dans sa plus grande acuité par Bonald — constitue une étrange esquive de la façon dont le tournant « néolibéral » des dernières décennies a reconfiguré la dynamique capitaliste en se donnant pour but la réduction de la démocratie à la souveraineté du consommateur et la construction d'une société de concurrence où l'égalité des individus se réduit, au mieux, à une égalité des chances et récuse l'égalité statutaire des solidarités collectives²³. Cette esquive s'aggrave parfois d'une critique des droits de l'homme qui confond ceux-ci avec le consumérisme ou qui, sous prétexte que les droits humains n'élèveraient pas une digue assez élevée contre le jeu des égoïsmes et la « montée de l'insignifiance »²⁴, propose d'abattre la digue pour mieux lutter contre l'inondation. Les partisans d'une démocratie sociale fondée sur le principe de l'égalité des libertés (qui est le cœur des droits de l'homme et du citoyen), et ouvrant sur le principe cosmopolitique de ce que Hannah Arendt a nommé « le droit à avoir des droits », peuvent rétorquer à ces critiques surplombantes qu'elles aplatissent indûment la différence des reliefs. Il n'est pas possible d'opposer aux dangers des temps présents une critique confuse qui assimile les droits humains et une conception asociale de l'individualisme, qui oublie que le principe de souveraineté et la

²¹ Sur ce lien entre États-nations et globalisation, voir les analyses de Karl Polanyi (*La Grande Transformation*, 1944) que restitue avec acuité Bruno Karsenti dans B. Karsenti et C. Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, EHESS, 2017, p. 176sq. On notera au passage que, en conclusion de leur analyse de la forme impériale que prend la solidarité entre nations et marché planétaire (*Empire*, 2000), Michael Hardt et Antonio Negri n'hésitent pas à référer la lutte des « multitudes » contre « l'empire » capitaliste à la lutte des deux Cités selon saint Augustin. On retrouve ici, pour un même constat, la divergence entre la tradition social-démocrate (Polanyi, Karsenti et Lemieux) et la tradition révolutionnaire (Hardt et Negri).

²² Les réflexions qui suivent sur la démocratie doivent énormément à mes discussions et à mes travaux avec Justine Lacroix. Mais les erreurs qu'elles peuvent contenir sont de moi.

²³ Voir Niklas Olsen, *The Sovereign Consumer. A New Intellectual History of Neoliberalism*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019 ; Édouard Delruelle, *Philosophie de l'État social*, Paris, Kimé, 2020.

²⁴ Pour reprendre une expression de Castoriadis qui n'en tirait pour sa part aucun argument contre les droits de l'homme, mais seulement contre le capitalisme et ce qu'il percevait comme un recul de la démocratie commencé dans les années 1970 (*La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996).

nation (qui en est la projection matérielle) sont des phénomènes typiquement modernes, ou qui réduit la démocratie au capitalisme pour mieux épargner ce dernier.

Mais une fois rétablies les distinctions nécessaires entre nation, libéralisme, démocratie, « individualisme négatif »²⁵, émancipation individuelle, autonomie collective, capitalisme, néolibéralisme, expansion technique, technoscience, dévastation écologique, etc., reste le fait de leur intrication contemporaine. On pourrait reformuler ainsi le défi lancé par le réactionnaire au progressiste : est-il possible de sauver certains éléments de cette intrication et d'abandonner les autres ? Ou l'intrication est-elle devenue si serrée et si « entrecroisée » qu'elle ne peut plus être défaire, sauf peut-être par des catastrophes futures ? La démocratie élargie et garantie par l'universalité des droits de l'homme ne repose-t-elle pas en réalité sur le bien-être apporté par le développement capitaliste ? L'adhésion des masses à l'État de droit démocratique — alors que des régimes totalitaires et des autoritarismes plébiscitaires ont pu susciter leur enthousiasme — ne tient-il pas d'abord à ce que la démocratie a été le cadre le plus efficace de l'expansion de la société de consommation ? C'était l'objection que faisait Arnold Gehlen à Theodor Adorno, en lui faisant remarquer, dans un entretien télévisé de 1965, que le désir des masses était celui de la satisfaction de leurs besoins et de la présence d'institutions les déchargeant du poids de la complexité, et non celui d'une « émancipation » prenant la figure d'une surcharge de responsabilités individuelles et d'une obligation à surinvestir la sphère politique²⁶.

Cette objection ne se laisse pas écarter d'un revers de main — et pas non plus d'une phrase dans une conférence ou dans un article. Aussi est-il impossible de prédire quel avenir attend la démocratie dans le contexte de la dépendance des États à l'égard des forces du marché, d'un antagonisme des grandes puissances mondiales et d'une crise écologique appelant des réponses bien plus rapides que ne le permettent les procédures de la recherche du compromis majoritaire. Il n'est pas exclu que le futur appartienne à des pouvoirs autoritaires qui gèreraient le délabrement des écosystèmes en cherchant l'approbation des masses dans les vengeances imaginaires que procurent les fiertés nationalistes et les plaisirs de la haine. Les scénarii de l'histoire, suspendus aux concentrations de savoirs techniques, à la solidité des infrastructures économiques et sociales, aux rapports de force et à l'ingéniosité stratégique des dirigeants politiques, ne dépendent pas des intellectuels progressistes. Mais ceux-ci peuvent du moins avancer quelques arguments pour ne pas renoncer à l'idée démocratique et la défendre contre ses critiques, ne serait-ce que pour *sauver l'honneur*.

Or, l'idée démocratique ne peut pas ne pas tenir compte des objections réactionnaires, qui visaient justement à savoir si le sens de l'honneur pouvait conserver une place dans les mœurs du marché démocratique. La critique réactionnaire oblige les progressistes à ne pas croire naïvement dans « le » progrès, à soumettre celui-ci à une norme de justice au lieu de vouloir tirer de lui le critère de la moralité, et à dissocier la démocratie d'une quelconque confiance dans la bonté du peuple et la pureté de sa volonté. De nos jours, le retour à une monarchie de droit divin a encore moins de sens que l'utopie d'une démocratie directe qui n'aurait pas besoin d'institutions médiatrices assurant la formation d'une rationalité collective. Mais les objections de Bonald et de Maistre contre la notion même de contrat social et contre la souveraineté du peuple n'en subsistent pas moins. Selon eux, la société ne résulte pas d'un impossible contrat passé entre des adultes asociaux, qui est d'ailleurs incapable de fonder lui-même la loi obligeant à le respecter (tout contrat ne tient que par une obligation sociale préexistante), mais elle résulte des nécessités de la vie collective en tant qu'elle doit faire face aux contraintes naturelles et techniques de sa propre conservation ; le pouvoir souverain, qui est la mise en œuvre d'une

²⁵ Sur cette notion, voir le livre incontournable de Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

²⁶ Cet entretien entre un des plus grands penseurs du conservatisme (revenu du nazisme) et un des plus grands penseurs de l'émancipation radicale (issu du marxisme) peut être facilement vu en ligne ; il est reproduit dans Friedemann Grenz, *Adorno's Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 236sq.

volonté unitaire et cohérente, ne peut pas exprimer la pluralité erratique de la volonté de la population sur laquelle il s'exerce et à laquelle il donne l'unité de la loi ; il peut encore moins être pensé, comme l'ont cru Sieyès et les révolutionnaires, comme un pouvoir constituant par lequel une nation serait capable d'être cause d'elle-même et de se donner à elle-même ses droits et ses devoirs, mais il doit procéder d'une source de légitimité supérieure d'où il tient sa propre constitution en même temps que les principes de son usage non arbitraire, c'est-à-dire de sa capacité à exprimer une « volonté générale » qui n'est pas celle des individus, mais celle de la société elle-même en tant qu'elle veut sa propre conservation.

Le paradoxe est ici que l'objection réactionnaire oblige à ne pas se satisfaire d'une définition « libérale-conservatrice » de la démocratie, sur le modèle des définitions minimales ou réalistes qui ont été proposées de Weber à Schumpeter, Popper ou Aron, et qui réduisent la démocratie, soit à l'institution d'un marché politique qui organise une concurrence pacifique pour la désignation des dirigeants, soit au fait que l'universalité du droit de vote suffit à faire de chaque citoyen le titulaire d'une charge publique. Dans les deux cas, la démocratie se ramène, selon la formule de Weber, au pouvoir de « choisir ses chefs », ce qui revient de facto à la définir comme une course règlementée dans laquelle il revient aux candidats d'attirer à eux des foules passives, qui ne disposeront jamais de toute l'information nécessaire pour apprécier correctement le travail de leurs représentants. La démocratie ne peut alors fonctionner qu'à la condition que, par la vertu des traditions nationales, les démagogues de l'arène électorale soient capables, une fois au pouvoir, d'être des décideurs compétents et responsables (ou bénéficient de l'appui de bureaucrates efficaces), et que, d'autre part, l'électorat désinvestisse la politique, qu'il n'ait que de faibles demandes à l'égard de ses dirigeants et se consacre essentiellement à s'enrichir sur un libre marché économique. La démocratie, en somme, suppose des conditions aristocratiques stabilisées dans une culture consensuelle centrée sur la liberté d'entreprise.

Il se trouve cependant qu'une telle culture est compatible avec des régimes inégalitaires et autoritaires et que la démocratie, au sens moderne, n'est pas seulement une procédure d'attribution des responsabilités politiques mais, comme l'avait perçu Tocqueville, un *processus* permanent de démocratisation et d'égalisation des conditions. Dans de telles conditions, la démocratie doit recevoir une définition « substantielle » et non procédurale : elle est d'abord la forme d'une société et de ses mœurs. En tant que régime politique, elle doit assurer l'égalité des droits et la liberté de tous dans le cadre d'institutions qui visent à développer une rationalité délibérative partagée sans laquelle elle s'effondre. Il est permis de penser que cette visée exige d'assurer les capacités des acteurs sociaux par les moyens de la qualité de l'éducation publique et de la solidarité sociale. Cette solidarité sociale, comme l'ont montré les penseurs du « solidarisme » tels que Léon Bourgeois et Alfred Fouillée, se fonde elle-même, non sur un contrat entre individus, mais sur une dette sociale partagée par tous : la dette de tous envers la société qui leur permet de vivre, noyau du « droit social » dont procèdent les droits sociaux de chacun — dette sociale à laquelle il faudrait ajouter aujourd'hui une « dette environnementale ». La démocratie, dès lors, ne se définit pas par la souveraineté du peuple, et encore moins par le mythe d'un pouvoir constituant, mais par le fait que l'État (par quoi il faut entendre la puissance publique plutôt qu'un pouvoir souverain) y est, comme le disait Durkheim, « l'organe de la pensée sociale »²⁷.

²⁷ Durkheim, *Leçons de sociologie*, Puf, Paris, 1950, p. 113-118. Durkheim souligne que l'idée « d'une société qui se gouverne elle-même » est « contradictoire dans les termes ». En accord avec lui, Léon Duguit explique à la même époque que la notion même de souveraineté est une fiction métaphysique. Reprenant l'essentiel de leurs arguments, Georges Gurvitch proposera de définir la démocratie par la « souveraineté du droit social » (« Le Principe démocratique et la démocratie future », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 36, 1929, p. 403-431.

Il serait tentant ici de présenter Durkheim comme celui qui a su relever (au sens d'une *Aufhebung* dialectique) le défi réactionnaire en retournant contre l'hostilité réactionnaire à la démocratie le plus puissant de ses arguments : celui de l'impossibilité d'échapper à la division du travail (dont la division du travail politique est une branche). Il est bien vrai que celle-ci a inévitablement des effets d'inégalité, mais cela ne justifie pas pour autant un refus de l'égalité des droits fondamentaux au nom des nécessités de la hiérarchie ; car l'effet de la division du travail, dans une société où la satisfaction des besoins passe par l'existence d'un marché seul capable d'ajuster l'offre et la demande, est aussi d'imposer l'individualisme comme norme sociale. Plus la division du travail se complexifie en même temps que les connaissances s'accroissent, plus les acteurs sociaux sont tenus de prendre en charge leur propre orientation professionnelle — ce qui est, sociologiquement, l'individualisme même, i. e. le fait de penser et d'agir en individus qui ne peuvent que se considérer comme égaux. La production sociale des individus libres appelle ainsi la correction des mécanismes de solidarité, qui inscrivent l'inégalité des fonctions et des statuts dans l'égalité seconde d'une réciprocité des services.

Cette définition ne nous délivre cependant d'aucune inquiétude — surtout si on se souvient que la conception durkheimienne de la démocratie suppose la vitalité des syndicats et des collectifs associatifs, qui sont les lieux de formation de la pensée sociale. Or, ces collectifs semblent aujourd'hui en voie d'extinction, tandis que l'espace public, colonisé par les divertissements médiatiques et les polarisations des réseaux sociaux, ressemble de plus en plus à l'arène des jeux du cirque. La définition durkheimienne avait voulu dépasser les limites d'un libéralisme naïf (qui croit que le marché suffit à produire le lien social) et arracher à la pensée réactionnaire l'intuition sociologique qu'elle fourvoyait dans une impasse. Mais le rappel de cette définition ne peut qu'ouvrir la multiplicité des problèmes, théoriques et pratiques, que la démocratie doit affronter : de quelle socialisation la démocratie est-elle aujourd'hui capable pour produire des individus qui soient capables d'une autonomie à la fois individuelle et collective, sachant que cette autonomie est inévitablement une *autonomie instituée*, autrement dit une autonomie seconde, relative et dépendante de ce que Claude Lefort appelait « l'hétéronomie du social » ? Quelle peuvent être la forme et le ressort des autorités démocratiques, en entendant sous ce mot non pas les pouvoirs politiques, mais les instances de savoir et de réflexivité sociale susceptibles d'orienter et d'*élever* la délibération publique²⁸ ?

Pourrait-on conclure par ces questions, qui sont pour ainsi dire l'écharde réactionnaire dans la chair de la démocratie ? Il y aurait au moins deux risques à le faire — deux risques qui minaient déjà le cœur de la pensée réactionnaire, mais contre lesquels elle contient aussi une mise en garde. Le premier risque serait de penser la société comme une réalité intégralement immanente à elle-même et capable de se clore sur elle-même. Bonald, Comte et Durkheim ont chacun à leur façon heurté cet écueil : le premier en identifiant Dieu à la structure même de toute société ; le deuxième en réclamant que la sociologie fonde une « sociocratie » et une « sociolâtrie » ; le troisième en affirmant la nature religieuse du lien social et en posant que toute société doit se réfléchir dans une religion²⁹. Si la société démocratique, comme l'écrit Claude Lefort, se caractérise par l'institution d'un « registre public où l'écriture des lois — comme écriture sans auteur — n'a d'autre guide que l'impératif continué d'un déchiffrement de la société par elle-même »³⁰, il n'en reste pas moins que ce déchiffrement de la société par elle-même s'inscrit dans « l'énigme » d'une ouverture qui le précède. Comme le dit encore Claude

²⁸ Des pistes fructueuses ont été frayées ici par Robert Damien, *Éloge de l'autorité. Généalogie d'une (dé)raison politique*, Paris, Armand Colin, 2013.

²⁹ Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article « Totalité sociale et hiérarchie. La sociologie théologique de Louis de Bonald », *Revue européenne des sciences sociales*, 2011, n° 49-2, p. 145-167.

³⁰ C. Lefort, *L'Invention démocratique* (1981), Paris, Fayard, 1994, p. 69-70.

Lefort : « Si je puis dire “J’ai droit à”, c’est parce que je suis situé dans le mouvement d’une loi première qui m’échappe. Ainsi nous ne saurions dire que les hommes sont à l’origine de la loi, pas plus que de la pensée ou du langage. Ils sont plutôt constitués par cette ouverture au monde que font la loi, la pensée ou le langage. »³¹ L’invocation réactionnaire de la transcendance ultime de la loi trouve ici un écho, pourvu qu’elle soit dégagée de la prétention réactionnaire à posséder la loi comme un savoir révélé.

Le deuxième risque serait de penser le déchiffrement de la société par elle-même de manière trop unitaire, alors qu’il est nécessairement conflictuel. « Prise dans une ouverture qu’elle ne fait pas », une société n’est pas une « nature » mais une aventure historique qui ne cesse d’expérimenter ce que Lefort appelle « la division originaire du social ». Cette division — dont la reconnaissance définit la modernité — ne prend pas seulement la forme de la « solidarité organique » (au sens de Durkheim) que crée la division du travail, mais aussi celle des conflits sociaux et politiques dans l’interprétation des droits et des réciprocitys. En tant que régime de la réflexivité sociale, la démocratie moderne n’est pas le régime de la souveraineté d’une insaisissable volonté générale (le « peuple souverain » n’est qu’une image inappropriable qui oblige à laisser symboliquement vide le lieu du pouvoir) ; elle n’est pas non plus le régime d’une connaissance sociologique objective qui déduirait simplement le droit et la morale commune de l’état de la société (comme si la réflexivité sociale et politique, toujours interrogative et confronté à l’expérience d’une indétermination, ne relevait pas de ce qu’Aristote appelait la *phronèsis*) ; mais elle est ce régime qui fonde sa légitimité sur « la légitimité du débat portant sur la distinction du légitime et de l’illégitime »³². Les « droits de l’homme », qui sont les droits constitutifs de l’espace social et politique de ce débat, permettent qu’il s’organise selon des principes partagés et laisse un champ aux conflits sans devenir l’arène d’une lutte à mort. Laissons le dernier mot à Joseph de Maistre : « Il nous a été dit : *Rogate quæ ad pacem sunt Jerusalem*. Or, rien n’établit la paix dans Jérusalem comme les divisions intestines de Moab et d’Amalec »³³.

³¹ C. Lefort, « La dissolution des repères et l’enjeu démocratique » (1986), in *Le Temps présent*, Paris, Belin, 2007, p. 562-63. Dans son article « Permanence du théologico-politique » (1981), Lefort ajoute : « Que la société humaine n’ait une ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu’elle ne fait pas, cela, justement, toute religion le dit, chacune à sa manière » (*Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 287).

³² *Ibid.*

³³ J. de Maistre, lettre à l’abbé Vuarin du 26 janvier 1818, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884, t. XIV, p. 122.