

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Gauthier, F. (2015) « Faut-il avoir peur du libéralisme ? », *Ithaque*, 16, p. 53-76.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque16/Gauthier.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Faut-il avoir peur du libéralisme ?

Félix Gauthier*

Résumé

Avec 'The Liberalism of Fear, Judith N. Shklar s'inscrit en marge des postulats classiques du libéralisme politique. La croyance propre au libéralisme traditionnel, selon Shklar, doit faire place à une conscience historique de la cruauté. La charge institutionnelle du politique est dès lors appelée à se déplacer, et c'est cette « peur » même de l'avenir qu'il s'agit d'institutionnaliser en s'appuyant, de manière paradoxale, sur la peur de l'institution elle-même. Conscience historique d'un cycle à freiner, ce retournement du politique contre lui-même prône la cessation des modes d'exercice traditionnels du pouvoir. Si la nouvelle formulation d'un libéralisme minimal rejoint plusieurs de nos intuitions morales, l'impératif d'une politique immobiliste – sinon régressive – en appelle à beaucoup plus de prudence. Ce court essai entend examiner les conséquences d'un plaidoyer politique en faveur de la peur. Le libéralisme de Shklar est-il un appel à la passivité ? Doit-on y lire le désaveu de l'Histoire – et, le cas échéant, quelles en sont les parentés avec les penseurs de la fin de l'histoire (Fukuyama, 1989) et de la privatisation de l'existence (Rorty, 1989) ?

Introduction

Le libéralisme politique, autrefois théorie révolutionnaire, n'a jamais su mener à terme les objectifs qui l'ont vu naître. C'est du moins le point de départ d'un essai qui a fait date, *The Liberalism of Fear*¹, publié presque conjointement à la tombée du « rideau de fer » qui séparait les deux grandes solitudes du dernier siècle. L'avenir du monde, au lendemain des événements de Berlin, semble à la fois plus

* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Shklar, Judith N. (1989), *The Liberalism of Fear*.

calme et incertain que jamais : plus calme, parce que la lutte entre deux hyperpuissances, principalement symbolique, aura trouvé dans la chute du mur une résolution concrète ; plus incertain encore, parce que la guerre « totale », sauf accalmies, aura duré près de cent ans. C'est sur le fond de cette incertitude politique et sociale que Judith N. Shklar voudra marquer la pensée libérale d'un nouveau sceau, et sa contribution, de fait, influencera considérablement les décennies qui suivront. Certains y ont vu la formulation d'un nouvel impératif politique, et se sont rangés derrière sa prescription d'un libéralisme minimal. D'autres, dont nous sommes, se montrent beaucoup plus prudents, et préféreraient n'y voir qu'une contribution *de plus* au paysage déjà fragmenté de la politique américaine.

La pensée de Shklar dérange, au sein de la famille libérale comme ailleurs, parce qu'elle menace la vocation historique de l'action politique. Le vrai libéralisme, s'il veut faire force de loi, doit-on comprendre, se doit d'assumer jusqu'au bout son idéal de « libération », mais cet idéal renverse celui que partagent les pensées libérales traditionnelles. La pensée libérale n'est plus considérée, par le mouvement dans lequel Shklar s'inscrit, comme la condition positive de l'émancipation, mais comme un « meilleur des mondes » négatif, situé en marge des scandales de l'Histoire. *The End of History ?*, de Francis Fukuyama, et *Contingence, ironie et solidarité*, de Richard Rorty, salueront la même année l'aboutissement d'une « révolution conceptuelle² » typiquement libérale. Les critiques récurrentes accuseront ces auteurs de vouloir « libérer » l'appareil politique de son engagement historique – et de réduire à l'extrême, du même coup, les aspirations légitimes du sujet politique.

Ce sera notre principale objection, mais nous tâcherons de voir avant tout de quelle manière cette pensée mène à une impasse. Le présent essai entend examiner les conséquences d'un plaidoyer politique en faveur de la peur. Dans un premier temps, nous observerons, à partir de la tradition « canonique » du libéralisme, dans quelle mesure s'est développée l'idée politique de la peur. Cette notion, en passant d'abord par Machiavel, Montaigne et Hobbes, revêt chez Shklar une force nouvelle qui détermine la reprise critique de certains postulats du libéralisme classique (section 1). Nous

² Rorty, R. (1993), *Contingence, ironie et solidarité*, p. 102.

analyserons ensuite les raisons qui poussent Shklar à rejeter dans la peur les aspects « substantiels » de cette théorie pour commander un libéralisme minimal, en marge des aspirations qui l'ont traditionnellement porté (section 2). Nous nous intéresserons enfin aux implications directes du *liberalism of fear*, que nous mettrons en parallèle avec les penseurs de la fin de l'histoire (Francis Fukuyama) et de la « privatisation de l'existence » (Richard Rorty). Cette partie nous permettra d'inscrire la pensée de Shklar dans un mouvement plus large qui menace la définition même de l'action politique comme « soulèvement », et dénie au libéralisme sa visée émancipatrice.

1. La peur comme impératif politique

« Anyone who thinks that facism in one guise or another is dead and gone ought to think again. In France liberalism under the three Republics flickered on and off and is only now reasonably secure [...]. In Britain it has enjoyed its longest political success, but not in the vast areas, including Ireland, that England ruled until recently. Finally, let us not forget that the United States was not a liberal state until after the Civil War, and even then often in name only. In short, to speak of a liberal era is not to refer to anything that actually happened. »
Judith N. Shklar, *The Liberalism of Fear*

Dans son essai politique *The Need of Strangers*, Michael Ignatieff annonce très clairement les assises d'une vision libérale d'abord énoncée par Shklar³ :

³ c.f. Shklar, J. N. (1983), *Putting Cruelty First*. Nous nous servons de Shklar comme exemple paradigmatique d'un mouvement beaucoup plus large, qui s'est d'abord présenté à la fin des années 1960 sous la forme d'un « libéralisme de l'inquiétude ». Robin, C. [2004], *La peur. Histoire d'une idée politique*, p. 164. Ce qui nous intéresse ici repose donc moins sur la philosophie de Shklar elle-même que sur un « certain » libéralisme, dont le *liberalism of fear* constitue selon nous la forme la plus aboutie – ainsi que la plus polémique. Les rapprochements qui seront faits dans la dernière partie

[i]n the twentieth century, the idea of human universality rests less on hope than on fear, less on optimism about the human capacity for good than on dread of the human capacity for evil, less on a vision of man as maker of history than of man as the wolf toward his own skin⁴.

Cette idée n'est certainement pas récente, et sa formulation moderne remonte sans doute jusqu'à Hobbes⁵. Présente avant lui chez Machiavel, la peur comme instrument politique du Prince prend dans le *Léviathan* une force nouvelle : en érigeant la répression en principe de la nature, Hobbes conçoit comme une obligation que les individus renoncent à leurs droits naturels pour obéir à l'institution fictive mais nécessaire du Léviathan. L'État, désigné par contrat comme le seul détenteur légitime du pouvoir répressif, permettait selon lui d'équilibrer les rapports de force en vue d'un bien communément souhaitable⁶. Hobbes opposait ainsi la sécurité de l'état civil, défendu par la loi du souverain, à l'anarchie (*an-arkhê*) foncièrement violente de l'état de nature⁷.

avec les apologistes de l'État libéral, parmi lesquels figurent Richard Rorty et Francis Fukuyama, mais aussi Philipp Gourevitch et Michael Ignatieff, nous permettront d'élargir les perspectives du libéralisme de la peur présenté dans les deux premières sections.

⁴ Ignatieff, M. (2001), *The Need of Strangers*, p. 15.

⁵ L'esprit des développements qui suivent est redevable à l'ouvrage de Robin, C. (2004), *La peur. Histoire d'une idée politique*.

⁶ Au-delà de sa fonction négative de non-répression, la peur occupe également chez Hobbes une fonction similaire à celle du Prince, en ce qu'elle sert de motivation positive au respect de la Loi. Sans « peur » du Léviathan, l'état civil se retourne en état de nature ; c'est donc la crainte inspirée par l'État – et son pouvoir répressif – qui légitime les mesures institutionnelles et permet d'assurer leur stabilité.

⁷ Hobbes, T. (1985), *Leviathan* : « [h]ereby it is manifest, that during the time men live without common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre ; and such a warre, as is of every man, against every man » (p. 185) ; « And because the condition of Man [...] is a condition of Warre of every one against every one, [...] It followeth, that in such condition, every man has a Right to every thing ; even to one anothers body. And therefore, as long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man... » (p. 189-190).

Si certains font de Hobbes l'inspirateur réel du libéralisme, la confiance absolue que les sujets hobbesiens fondent dans l'État correspond encore trop peu à l'intuition libérale pour justifier cette analyse. La tradition s'en remet ainsi généralement à John Locke et son essai de 1689, *Lettre sur la tolérance*, pour expliquer la naissance théorique de l'État libéral. Dans la foulée des scandales qui déchirent l'Église chrétienne aux XVI^e et XVII^e siècles, Locke est le premier penseur à revendiquer clairement la séparation des pouvoirs étatiques et religieux. L'État laïque, dont l'intervention est limitée à la chose civile, se voit soumis par Locke au même devoir de tolérance que ses membres ; la liberté de conscience, pour tout ce qui touche à l'organisation matérielle de la société, devient avec lui la nouvelle limite sacrée à ne pas franchir⁸. Ces deux auteurs – qui réagissent respectivement à la hargne des guerres civiles et religieuses – auraient donc été les premiers à désigner la peur comme l'élément fondateur (élément essentiellement négatif) de la politique moderne.

Si Shklar, avec *The Liberalism of Fear*, reprend l'essentiel de cette intuition, elle se positionne d'emblée dans une perspective critique : s'opposant clairement aux conclusions d'un Hobbes, Shklar refuse aussi de reconnaître en Locke l'instigateur véritable du libéralisme politique. À la différence du premier, la peur qu'elle défend n'aura pas à servir au transfert – jugé illégitime – des pouvoirs citoyens vers l'État. Au contraire : l'État, conçu comme le représentant historique de l'excès de pouvoir, est à la source même de la cruauté qu'elle cherche à contenir. La notion lockéenne de tolérance, ensuite, proviendrait selon elle d'une intuition plus profonde que Montaigne, entre autres sceptiques notoires, aurait préalablement défendu : « liberalism's deepest grounding is in place [...] in the conviction of

⁸ Locke, J. (2002), *Lettre sur la tolérance*. L'État tolérant, contrairement à la souveraineté d'un Hobbes, abandonne les questions spirituelles pour veiller uniquement aux intérêts matériels de ses membres ; « la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature » (p. 8) deviennent son seul champ légitime d'action. On reprochera souvent à Locke de s'intéresser uniquement aux nécessités matérielles de l'existence pour délaisser l'aspect « substantiel » des intérêts civils. Shklar, au contraire, s'opposera en partie à son libéralisme positif, trop orienté selon elle vers l'obtention d'un bien supérieur (*summum bonum*).

the earliest defenders of toleration, born in horror, that cruelty is an absolute evil⁹ ». Montaigne, en effet, aurait été le premier à placer la cruauté au sommet des maux, au point de considérer les vices chrétiens comme l'avarice, la fierté ou l'adultère comme des troubles mineurs, sinon inoffensifs¹⁰. Le mal, pour l'auteur des *Essais* comme pour Shklar, n'est pas tant une cause qu'un *effet*¹¹, et c'est en tant qu'effet – c'est-à-dire violence physique¹² – que la cruauté fait force de loi. D'après la lecture qu'en fait la philosophe américaine, la conscience libérale serait donc issue du barbarisme universel, et de l'idée de Montaigne d'après laquelle les peuples « civilisés » sont aussi fratricides que les « cannibales¹³ ». Le libéralisme de la peur reposera dès lors essentiellement sur cette « conscience historique » de la cruauté humaine, jugée inévitable.

⁹ Shklar, J. N. (1989), *Liberalism of Fear*, p. 23.

¹⁰ Shklar, J. N. (1982), *Putting Cruelty First*, p. 20.

¹¹ La distinction du mal comme cause et comme effet est fondamentale pour bien comprendre les incidences du libéralisme de Shklar. À première vue, Shklar s'inscrit en faux contre le moralisme de certains penseurs libéraux. Le mal est un *effet* physique, non une cause moral, mais Nicolas Tavaglione montre bien pourquoi le libéralisme de la peur (qu'il renomme « libéralisme de la prudence ») ne peut être réduit à l'utilitarisme : « l'utilitarisme est une forme spéciale de conséquentialisme moral, ajoutant au postulat conséquentialiste lui-même une forme ou l'autre de welfarisme commandant d'évaluer les conséquences en termes de bien-être ainsi que le principe de maximisation dudit bien-être. Il est donc faux de dire que le libéralisme de la [peur] travestit sous des habits neufs le libéralisme utilitariste à l'ancienne » puisqu'il n'est pas orienté, ainsi qu'on le verra, en vue d'un *summum bonum*, Tavaglione, N. (2013), *Le libéralisme de la prudence : contribution à un minimalisme politique*, p. 58. On verra avec Tavaglione, un peu plus loin, que Shklar ne respecte toutefois pas complètement ses exigences d'« abstinence morale », et se commet à plusieurs reprises au chapitre de la morale.

¹² La cruauté est définie très simplement « as the willfull inflicting of physical pain on a weaker being in order to cause anguish and fear ». Shklar, J. N. (1983), *Putting Cruelty First*, p. 17. Ou encore « [as] the deliberate infliction of physical, and secondarily emotional, pain upon a weaker person or group by stronger ones in order to achieve some end [...] ». Shklar, J. N. (1989), *The Liberalism of Fear*, p. 29.

¹³ Montaigne, M. (1998), *Essais*, p. 136 : « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous [les Européens], qui les surpassons en toute sorte de barbarie ».

Dans l'introduction de *Liberalism of Fear*, Shklar reprend deux des grands principes du libéralisme classique afin de rappeler la tendance illégitime – étatique d'abord, individuelle ensuite¹⁴ – de la société à s'ingérer dans les affaires de ses membres. L'anti-paternalisme et le principe de non-nuisance, principes d'autolimitation par excellence, nous dit Shklar, « [have] only one overriding aim : to secure the political conditions that are necessary for the exercise of personal freedom¹⁵ ». Ce sont les deux seuls postulats qu'elle accepte sans appel parce que la conscience historique du libéralisme, conscience de la cruauté universelle, est d'abord et avant tout une *conscience critique*.

Le libéralisme de la peur est d'abord critique, en effet, parce qu'il rejette l'idée répandue d'une « modernité libérale¹⁶ ». Les états libéraux, c'est encore plus vrai au sortir du XX^e siècle, ont sans cesse été éprouvés par la violence des régimes contraires. En témoignent les états communistes, fascistes ou simplement autoritaires qui ont suivi la Grande Guerre ; les conditions de travail, non seulement dégradantes mais mortelles, des populations à l'ère industrielle ; en témoignent finalement les « exceptions » – aussi peu exceptionnelles que libérales – permises à l'intérieur même des régimes démocratiques, comme la ségrégation raciale ou la répression de masse. L'adéquation supposée entre modernité et libéralisme, selon Shklar, est une illusion qui mine l'aboutissement réel des politiques libérales.

Le libéralisme de la peur est critique, ensuite, parce qu'il entend *dépasser* les fausses croyances de la politique moderne, à commencer par celles du libéralisme lui-même. Les deux grandes tendances ciblées par Shklar – le « libéralisme des droits naturels » de John Locke et le « libéralisme du développement personnel » de John Stuart Mill – auraient en effet toujours accepté comme une évidence la dimension foncièrement « utopique » du politique. Cette présomption, fondée sur l'espoir, se reflète notamment dans la croyance en un *summum bonum* substantiel qui préside, chez Locke comme chez Mill, à l'organisation des principes utilitaires. Locke

¹⁴ Dans *Putting Cruelty First*, Shklar affirme que l'interdit de la cruauté « is a judgment made from within a world where cruelty occurs as part both of our normal private life and our daily public practice ». (p. 17).

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ Shklar, J. N. (1989), *The Liberalism of Fear*, p. 22.

réagissait à l'autorité du souverain en proposant, au sein d'une société hautement hiérarchisée, l'égalité formelle des droits naturels. Égalité d'abord abstraite, il est vrai, protégée par la notion vague de liberté de conscience, mais aussi égalité concrète et matérielle, exigée par l'inviolabilité du droit de propriété. Mill, en un autre sens, réagissait à la pensée unique en commandant l'instauration de mécanismes de défense qui devaient permettre, à terme, d'assainir le règne d'une opinion fermée sur ses préjugés¹⁷. Ces deux penseurs avaient confiance en leurs principes, et formulaient l'idée sous-jacente d'une société éminemment perfectible. La conception de Locke, selon Shklar, demeure en ce sens assujettie à une visée externe, « [the] constant fulfillment of an ideal preestablished normative order, be it nature's or God's », tandis que Mill justifie la liberté « [as] necessary for personal as well as social progress¹⁸ ».

Le libéralisme de la peur, à rebours de ces conceptions, est non utopique par définition, et correspond davantage à ce que Emerson a appelé « *a party of memory rather than a party of hope*¹⁹ ». L'Histoire, nous dit Shklar, ne fait pas de vainqueurs, et les idéaux traditionnels de la politique classique, aussi valables qu'ils puissent paraître, finiront tôt ou tard par créer une société de perdants. C'est donc en renvoyant l'espoir à la marge d'un devoir de mémoire qu'elle compte refonder le libéralisme sur des bases certaines. L'histoire de la cruauté devient ainsi la pièce maîtresse d'un nouvel art politique de l'évitement : la poursuite d'un bien substantiel, taxé d'utopie, prend avec Shklar un tournant proprement négatif. Avec le libéralisme de la peur, la téléologie libérale se retourne en téléologie négative et le *summum bonum* devient *summum malum*. Shklar s'appuie donc clairement sur l'idée d'un Éternel retour de la violence qu'il s'agirait de freiner, et que le libéralisme seul est en mesure de prévenir.

¹⁷ Mill, J. S. (1990), *De la liberté*, p. 83-144.

¹⁸ Shklar, J. N. (1989), *The Liberalism of fear*, p. 26-27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

2. Un libéralisme minimal

« La machine de l'État est faite de la même agglomération de sable friable que ce qu'elle broie, grain par grain. Elle existe parce que tout le monde est d'accord pour qu'elle existe, même, et très souvent jusqu'à la dernière minute, ses victimes. Sans les Höss, les Eichman, les Godlidze, les Vychinsky, mais aussi sans les aiguilleurs de train, les fabricants de béton et les comptables des ministères, un Staline ou un Hitler n'est qu'une outre gonflée de haine et de terreurs impuissantes. [...] Ces hommes malades ne sont rien. Mais les hommes ordinaires dont est constitué l'État, voilà le vrai danger. Le vrai danger pour l'homme c'est moi, c'est vous. »

Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*

Conscience historique de la cruauté, retournement du *telos* libéral classique, *summum malum*... Le projet politique de Shklar repose sur une conception négative de la liberté motivée par la peur. Mais le libéralisme ainsi décrit, à la lumière de nos premiers développements, est-il autre chose qu'une « politique des sentiments » ? On s'étonnera en tout cas rapidement de la facilité avec laquelle Shklar croit pouvoir convaincre ses opposants : « [b]ecause the fear of systematic cruelty is so universal, écrit-elle, moral claims based on its prohibition have an immediate appeal and can gain recognition without further argument²⁰ ». Shklar, en transformant la peur en impératif universel, n'est-elle pas en train de faire une anthropologie politique, une psychologie sociale, plus qu'une *philosophie* politique ? Consciente de la faiblesse rhétorique de l'« appel aux sentiments », l'auteure délaisse rapidement l'énoncé descriptif pour vanter la dimension normative de son projet.

²⁰ *Ibid.*, p. 29.

[p]ublic cruelty is not an occasional personal inclination, fait-elle valoir, [but] is made possible by differences in public power, and it is almost always built into the system of coercion upon which all governments have to rely to fulfill their essential functions²¹.

La cruauté à prévenir n'est donc pas de même nature que celle que craignait Hobbes. Celle dont parle Shklar, au contraire, accuse l'organisation même du pouvoir public, et c'est ce pouvoir, comme monopole de la violence *non* légitime, que chercheront à cibler ses prescriptions.

Sa conception de l'institution, à première vue, n'est donc pas étrangère à l'État minimal des auteurs classiques. « La seule raison légitime que puisse avoir [un État] pour user de la force contre un de ses membres, disait déjà Mill, est de l'empêcher de nuire aux autres²² ». L'État millien, par conséquent, est légitime d'intervenir dans l'unique mesure où l'intégrité physique et morale d'un individu est menacée. Locke présentait une vue similaire en affirmant que le rôle de l'État n'est pas tellement de contraindre les individus que d'assurer la protection de leurs intérêts communs : « l'État, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et l'avancement de leurs intérêts civils²³ ». L'État est un arbitre nécessaire, certes, une force de police tout au plus, mais jamais un directeur de conscience. En quoi Shklar diffère-t-elle de ces auteurs si le libéralisme classique, bien avant le *liberalism of fear*, faisait déjà la promotion explicite de l'État minimal ?

La différence, comme on l'a laissé voir, est moins une différence d'application – ou de « structuration » de l'État – qu'une différence de *motif*. En ce sens, Shklar s'intéresse moins à la forme concrète de l'État qu'à son « esprit », ou à sa vocation classique au sein du politique²⁴. Les contraintes qu'il s'agit d'imposer au pouvoir public,

²¹ *Ibid.*

²² Mill, J. S. (1990), *De la liberté*, p. 74.

²³ Locke, J. (2002), *Lettre sur la tolérance*, p. 8.

²⁴ Cette dimension du projet de Shklar fera partie des critiques que nous énoncerons dans la section suivante, parce qu'il devient rapidement légitime de s'interroger sur la visée réelle de sa proposition. Si notre auteure s'intéresse au fond plus qu'à la « forme », on voit mal en quoi son libéralisme

en effet, n'ont plus la fonction *positive* qu'elles avaient pour Locke et Mill. La liberté individuelle (liberté d'expression, de conscience, de réunion, etc.) n'est plus la condition, positive et nécessaire, du progrès social (*summum bonum*) visé par les penseurs anglais. Dans cette optique, écrit Nicolas Tavaglione, le libéralisme de la peur n'est pas seulement minimaliste dans les prémisses ; il l'est aussi dans les conclusions, en ce sens que ces dernières se limitent à justifier, pour le dire vite, l'État de droit constitutionnel, et ne proposent aucune théorie de la justice ni aucun idéal de vie sociale harmonieuse, s'abstenant ainsi de se prononcer sur les « structures de base de la société »²⁵.

Ainsi, même si les structures de base des sociétés libérales sont généralement sensibles à l'égalité (des droits, des chances, des ressources, etc.), Shklar s'en revendiquerait seulement à partir de l'« égalitarisme négatif » de Montaigne et de Montesquieu, qui s'inquiètent moins de l'idée de justice que des conséquences néfastes d'une répartition inégale du pouvoir²⁶. Shklar délaisse ainsi bel et bien la dimension substantielle – à défaut de dire positive, puisqu'il est clair pour nous que son projet a des incidences graves qui modifient *positivement* l'appareil étatique et la nature des rapports sociaux – du libéralisme comme théorie « complète » (politique, morale, économique, distributive, etc.).

Le projet politique de Shklar se présente dès lors comme une entreprise défensive, davantage axée sur le *damage control* que sur la promotion d'un bien – même minimal – à espérer. Le libéralisme de la peur ne se contente plus de limiter l'État dans son expression, en départageant seulement la part de légitimité/non légitimité auquel on l'a d'ordinaire soumis. Il redéfinit considérablement – d'un point de vue symbolique, du moins – la charge institutionnelle qui lui revient, et il le fait en réduisant à l'extrême son rôle d'acteur dans la poursuite des objectifs sociaux. La notion de progrès, en effet, cède en quelque

se distingue réellement de celui des penseurs qui l'ont précédée. Notre suspicion, à cet égard, fait écho aux critiques de Corey Robin, qui considère que le mouvement de la « terreur » gonfle artificiellement ses principes pour redonner au libéralisme une consistance normative convaincante.

²⁵ Tavaglione, N. (2013), *Le libéralisme de la prudence : contribution à un minimalisme politique*, p. 51.

²⁶ Shklar, J. N. (1982), *Putting Cruelty First*, p. 24.

sorte au « défaitisme éclairé » de la conscience historique qui clame, avec Shklar, « [that] what liberalism requires is the possibility of making the evil of cruelty and fear the basic norm of its political practices and prescriptions²⁷ ». L'État, désavoué dans son rôle positif de vecteur du changement, se retourne ainsi contre ses propres aspirations, et c'est cette peur même de l'avenir qu'il s'agit d'institutionnaliser en s'appuyant, de manière paradoxale, sur la peur de l'institution elle-même.

En nous servant jusqu'à présent de Hobbes, Locke, Montaigne et Mill, nous avons voulu bien marquer le jeu de reprises et d'oppositions qui caractérise le rapport de Shklar avec le libéralisme classique. Il nous paraissait important d'inscrire le libéralisme de la peur dans cette tradition « canonique » en raison de son caractère subversif, assumé très tôt et revendiqué tout au long de *Liberalism of Fear*. Or, selon Corey Robin, le libéralisme de la peur (qu'il préfère appeler « libéralisme de la terreur ») serait né en réaction à un mouvement beaucoup plus récent, le « libéralisme de l'inquiétude », qui connut entre les années 1960 et 1980 un certain succès²⁸. À cette époque, des penseurs comme Etzioni, Walzer, Kymlicka et surtout Taylor, partagent essentiellement la même inquiétude à l'endroit du libéralisme des droits abstrait, morne et non rassembleur hérité de l'après-guerre. Leur solution ? Une « éthique de la discussion » bien ancrée dans la société civile, de préférence dépolitisée, dont les plateformes plurielles facilitent l'étendue des choix et questionnements individuels. L'individu, s'il veut jouir d'une liberté authentique, dépend selon eux d'un ordre social sous-jacent – et malheureusement trop peu développé – « qui s'étend de la nation à la communauté locale, en passant par la culture commune, les sous-cultures, les institutions et les associations bénévoles [...] »²⁹. Corey Robin écrit :

²⁷ Shklar, J. N. (1989), *The Liberalism of Fear*, p. 30.

²⁸ Robin, C. (2004), *La peur. Histoire d'une idée politique*, p. 164-173. Pour être plus précis, on dira que le « libéralisme de l'inquiétude » réagit en fait aux mouvements d'émancipation individuelle des années 1960. Son « règne » s'étend, selon Robin, jusqu'à la fin des années 1990, année où émerge véritablement le libéralisme de la terreur.

²⁹ *Ibid.*, p. 166.

[c]es tendances que l'on peut qualifier de
quétistes – l'amour de la conversation privée, l'éloge des
associations non politiques, le rejet du conflit, le goût de
l'intégration – font du libéralisme de l'inquiétude une
politique sans avenir. [...] Quel que soit leur intérêt en tant
qu'instrument d'intégration et d'appartenance sociale, ces
organisations [civiles] ne préparent nullement les individus
à la lutte sociale et politique. Sans doute sont-elles propices
à d'agréables conversations autour d'un cocktail [...], mais
elles se gardent bien de risquer tout antagonisme, tout
conflit, toute confrontation politique. La société civile ne
peut être qu'un sujet de déception pour tous ceux qui s'en
font les fervents promoteurs. Et c'est d'ailleurs cette
déception qui a poussé certains d'entre eux à adopter un
nouvel ethos : le libéralisme de la terreur³⁰.

Du début à la fin des années 1980, constate Robin, le libéralisme
américain se cherche, et les succès qui mènent bientôt à la chute du
mur viennent confirmer la faiblesse normative de ses principes³¹.

[c]'est en profitant du vide créé par l'absence de grand
dessein et de principe fondateur, écrit-il plus loin, qu'un
petit groupe d'intellectuels, brandissant le fléau de la
terreur comme justification première du libéralisme
politique, fit son entrée dans le débat³².

Nous passerons outre les procès d'intention avancés par
Robin – le libéralisme de la peur serait essentiellement « réactif »,
venant volontairement combler le vide laissé par la fin des

³⁰ *Ibid.*, p. 173.

³¹ Robin écrit : « Compte tenu de la débauche d'énergie dépensée par les
Etats-Unis pour gagner la guerre froide, leur victoire inattendue aurait dû
être l'occasion d'une formidable célébration. Celle-ci fut en réalité très brève.
Car la victoire ne fut pas plus tôt déclarée que des responsables exprimaient
déjà leur inquiétude : il n'était plus possible de définir clairement non
seulement la sécurité nationale du pays, mais encore le rôle qui devait
désormais être le sien dans le monde. [...] Sans le communisme, nous ne
savions plus qui nous étions ni ce que nous devons faire ». *Ibid.*, p. 174.

³² *Ibid.*, p. 175.

antagonismes militaires – pour nous intéresser à la puissance normative nouvelle et dangereusement séduisante du libéralisme de la peur. Selon nous, la grande réussite de ces libéraux est de recouvrir sous une seule et même bannière l'ensemble des visées « émancipatrices » du libéralisme : la peur de la cruauté, de l'humiliation et de la souffrance devient le nouveau mot d'ordre – ô combien intuitif – de l'unité sociale. Et pour la première fois peut-être dans l'histoire récente du libéralisme, le minimalisme a un visage : une émotion simple, irréductible, « a mental as well as a physical reaction » que tous ont en partage. « To be alive is to be afraid³³ », écrit Shklar, and to be alive politically, faudrait-il ajouter, liberalism has to be afraid of itself. *Dépassement* nécessaire, donc, du libéralisme comme facteur positif du changement ; *retournement*, ensuite, de ses intuitions fondatrices qui convergent toutes vers un seul et même diktat, l'interdit de la violence, qui devient la seule contrainte institutionnelle légitime.

La force d'évocation d'un tel impératif est indéniable ; chaque objection intentée contre lui, de fait, se double d'une vision d'horreur, arrachée quelque part au bruit et à la fureur de l'Histoire. Cela dit, si l'appel de la peur fonctionne, nous aimerions montrer qu'il mise paradoxalement sur une violence symbolique inouïe. Car la peur, en sa valeur de principe, n'est pas seulement *première* : l'institution de la peur – sur ce point, l'auteure ne saurait être plus claire – est aussi la *dernière* révolution politique de notre histoire. Le minimalisme commandé par Shklar est donc beaucoup plus « violent » – autant dans ses prémisses que ses conclusions, autant pour l'État que pour la société civile – qu'il n'y paraît parce qu'il se permet, sous couvert de nécessité, de stigmatiser l'ensemble des revendications qui pourraient menacer un tant soit peu la paix sociale. Nous nous rangeons donc derrière Robin pour affirmer que le libéralisme dont Shklar participe est une alternative sérieuse au « libéralisme mou » des dernières décennies ; nous lui ferons également écho en assumant bientôt que le recours à la terreur est surtout instrumental, et vise avant tout à justifier un « ordre libéral » que nous estimons injuste. L'appel de Shklar, c'est ce que nous voudrions désormais montrer, est en ce sens

³³ Shklar, J. N. (1989), *The Liberalism of Fear*, p. 29.

bel et bien un appel à l'« ordre » qui menace plusieurs des intuitions déterminantes de la gauche libérale.

3. L'interdit de la résistance

« There is perhaps no better measure of how radical and disruptive liberalism truly is than the ferocity of American elite's resistance to it. It took more than a half-million lives to eliminate slavery. American workers suffered more strike-related violence than workers in Western Europe – just to get an eight-hour day, freedom of association and a weekend. And imagine how many feet would have to march – and heads would have to roll – to secure the equal opportunity [...] »
Corey Robin, *The Fear of the Liberals*

Le libéralisme de Shklar, s'il rejoint plusieurs de nos intuitions morales, s'expose à plusieurs critiques. Une fois la peur érigée en système, c'est toute la notion de progrès, et par conséquent celle de résistance, que ce libéralisme rejette dans l'utopie. Nous tâcherons également de montrer que cette théorie politique, en principe moralement abstinent, érige la cruauté en nouvel absolutisme moral.

On imagine mal, d'abord, à quoi ressemblerait un libéralisme politique entièrement fondé sur la peur. Shklar, de fait, nous en dit très peu sur la forme concrète que devraient prendre nos institutions, et se contente de rappeler la dispersion bien connue des instances de pouvoir : « [liberalism of fear] means a dispersion of power among a plurality of politically empowered groups, pluralism, in short, as well as the elimination of such forms and degrees of social inequality as expose people to oppressive practice³⁴ ». Cette prescription, qui n'est pas du tout nouvelle, demeure abstraite, et on comprend mal quelle est l'étendue de la notion de pouvoir qu'elle met en jeu. L'État, même minimal, peut-il encore être répressif ? Et quelle est la forme que devraient prendre les « contre-pouvoirs » (a plurality of politically empowered groups), parallèlement à cette structure, pour demeurer

³⁴ *Ibid.*, p. 28.

légitimes ? Shklar n'y répond jamais, et nous croyons que son silence trahit une certaine réserve face aux « regroupements » – nous reviendrons sur le sens de cette notion – de la société civile.

À ces difficultés s'ajoutent ensuite une certaine confusion au niveau des principes, bien soulignée par Nicolas Tavaglione³⁵, ainsi qu'une valse-hésitation sur l'abstinence morale de sa proposition. Malgré des réticences claires à cet endroit,

le libéralisme de la peur [paraît] basé sur une thèse morale : [...] (i) la cruauté est le pire des vices ; et (ii) l'interdiction de la cruauté est une condition nécessaire universelle de la dignité des personnes. Le programme de Shklar, qui se veut strictement politique, fait donc rentrer, par la petite porte, un élément-clé du kantisme moral. *Exit* le minimalisme³⁶.

L'objection de Tavaglione fait voir qu'à défaut de reposer sur une théorie morale substantielle, le libéralisme de la peur procède bien d'une moralisation non questionnée du politique. Ce faisant, il demeure lié à la notion très dense de droit, jamais abordée de front, dont la fonction juridique se double d'une portée morale encore sujette à interprétation. *Exit* le minimalisme, en effet.

L'objection principale sur laquelle nous voudrions maintenant insister recoupera ces deux premiers points, à partir desquels nous montrerons que : 1) malgré sa promotion de l'État minimal, le libéralisme défendu par Shklar s'avère hostile aux manifestations de la société civile ; et 2) la thèse morale du libéralisme de la peur – l'interdit de la cruauté – est beaucoup plus forte qu'il n'y paraît, et trahit une motivation plus profonde : l'interdit de la résistance. La critique récurrente d'où nous aimerions partir est défendue notamment par Corey Robin qui prétend, dans son essai sur la peur, que Shklar se sert des victimes de l'Histoire à des fins

³⁵ « [E]lle affirme ici que le libéralisme vise avant tout la défense de la liberté personnelle, elle affirme là qu'il vise la tolérance, ailleurs encore que son but principal est la lutte contre la cruauté ». Tavaglione, N. (2013), *Le libéralisme de la prudence : contribution à un minimalisme politique*, p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p. 52-53.

politiques³⁷. L'analyse des motifs stratégiques du libéralisme nous intéresse moins, nous reprendrons l'intuition de Robin dans les termes suivants : en s'intéressant *uniquement* aux victimes de la terreur, Shklar demeure aveugle aux « autres » victimes, celles-là condamnées au silence, pour qui l'interdit du « soulèvement³⁸ » mine la légitimité de leurs aspirations politiques³⁹. Nous croyons en effet que

³⁷ Robin écrit, avec une ironie mal cachée, que « les idées de Shklar reflètent un intérêt sincère pour les victimes de la terreur, mais sa théorie poursuit aussi un objectif plus politique : répondre au sentiment largement répandu que la foi dans le libéralisme est moribonde et que, dans le sillage dans années 1960 et de la guerre froide, ses idéaux ne font plus recette. Pour nombre d'intellectuels, la crise du libéralisme contemporain est une crise du savoir, qui reflète une incertitude en matière de principes et de programmes politiques ». Robin, C. (2004), *La peur. Histoire d'une idée politique*, p. 177. Robin est politologue, et même si nous croyons que son commentaire est fondé, nous nous interdirons d'aller plus avant dans l'analyse des motifs stratégiques pour tenter une critique proprement philosophique de la thèse défendue par les libéraux de la terreur.

³⁸ Shklar parle d'un interdit de la « cruauté », mais nous croyons que cette notion induit une division trop manichéenne pour être honnête. Les hommes et leurs institutions seraient partagés entre deux catégories, « cruels » et « non-cruels », comme s'il appartenait intrinsèquement à certaines formes d'organisation plus qu'à d'autres d'agir dans une optique délibérément violente – ce que nous sommes prêts à concéder, moyennant certaines nuances que Shklar ne fait pas. Selon nous, il est clair que la position de Shklar se double d'un désaveu plus profond de l'action politique traditionnelle, à laquelle elle accole systématiquement l'étiquette de perturbations violentes, risque pour la paix, etc. Nous préférons donc employer les mots « soulèvement » ou « résistance », qui correspondent mieux à la réalité politique que le terme, très large et moralement indiscutable, de « cruauté ».

³⁹ Le qualificatif des « autres » victimes désigne bien plus – tout en les incluant – que les simples « orphelins politiques ». L'orphelin politique ne se reconnaît plus dans ceux qui le représentent, et ne trouve aucune alternative viable dans ceux qui pourraient potentiellement le faire. Ayant l'impression que les politiques l'ont abandonné, l'orphelin déplore l'uniformisation des mesures gouvernementales, et sa réaction se traduit la plupart du temps par un cynisme purement défensif. Ainsi que l'écrit Giorgio Agamben, l'uniformisation des mesures politiques et économiques des démocraties occidentales signe « l'éclipse de la politique qui supposait des sujets et des identités réels (le mouvement ouvrier, la bourgeoisie, etc.) et le triomphe de

l'institution de la peur proposée par Shklar, qui vise d'abord l'État, finit par s'inverser. La méfiance entretenue à l'endroit des institutions se double d'une méfiance corrélative envers les « masses », dangereuses parce que potentiellement résistantes, et ce libéralisme rejetterait dans la peur toute forme d'organisation collective – nécessairement suspecte *parce que collective*. En superficie, cette objection est encore celle de Robin qui s'oppose, dans *The Fear of the Liberals*, au pessimisme des « nouveaux » libéraux :

[h]ostility to popular protest and indulgence to American power follow naturally from this [desillusion]. Mass movements, liberals claim, are blind to evil or apologize for it. Sometimes they actively court it. In their reckless pursuit of utopia, they march men and women to the gulag or into shooting galleries of terrorism and civil war. [Following this liberal view,] only a politics of restraint can shield us from the temptations of violence⁴⁰.

La peur, comme le souligne bien le politologue américain, est un outil d'abord fabriqué à l'usage des maîtres que ces libéraux – en demeurant fermés aux nouvelles revendications des groupes de pression – confortent dans leur tâche⁴¹. En n'étant plus considérée comme un obstacle à la liberté, mais comme le fondement d'un « meilleur des mondes » négatif, la peur deviendrait ainsi le vecteur

l'économie, c'est-à-dire d'une pure activité de gouvernement qui ne poursuit rien d'autre que sa propre reproduction. Aussi la droite et la gauche qui se succèdent aujourd'hui pour gérer le pouvoir ont-elles bien peu de rapports avec le contexte politique d'où proviennent les termes qui les désignent. Ils nomment simplement les deux pôles [...] de la même machine de gouvernement ». Agamben, G. [2007], *Qu'est-ce qu'un dispositif*, p. 46-47. Les « autres » dont il sera question ici désignent plus largement l'ensemble des groupes de pression, qu'ils soient syndicaux ou culturels, anticapitalistes ou antimilitaires, etc.

⁴⁰ Robin, C. (2005), *The Fear of the Liberals*, p. 2.

⁴¹ « Straddling minimalism at home and maximalism abroad, many of today's liberals are inspired by fear. [...] Fear is the gold standard, the universal measure, of liberal morality: Whatever rouses fear is bad, whatever diminishes it is less bad ». *Ibid.*

d'un nouvel ordre public soi-disant « libéral »⁴². Nous nous accordons avec lui pour dire que ce changement de paradigme – la peur passant du rôle d'obstacle, comme on l'a dit, à celui d'adjuvant politique – est dangereux, et menace sérieusement les visées traditionnelles de la gauche progressiste.

La tendance dont parle Robin n'est d'ailleurs pas isolée. À la fin des années 1980 paraissent, en plus du *Liberalism of Fear* (1989) de Judith Shklar, deux textes phares du libéralisme américain : *Contingence, ironie et solidarité* (1989), de Richard Rorty, et l'article *The End of History ?* (1989) de Francis Fukuyama. Ces deux contributions, par-delà certains désaccords de surface, signalent d'une même voix la thèse aujourd'hui répandue du libéralisme comme point terminal de l'histoire. Rorty y affirme que « la pensée politique et sociale occidentale a sans doute connu la dernière révolution *conceptuelle* de son histoire⁴³ » ; Fukuyama, « [that] what we may be witnessing is not just the end of the Cold War, [...] but the end of history as such : that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government⁴⁴ ». Rorty et Fukuyama s'accorderaient donc avec Shklar pour affirmer que la croyance au progrès (hope) n'est plus la raison d'être du libéralisme mais sa « préhistoire », aujourd'hui dépassée.

Dans *Contingence, ironie et solidarité*, Richard Rorty suggère que la politique libérale, essentiellement « ironique », se doit d'entretenir une

⁴² En ce sens, nous nous accordons entièrement avec Robin, qui craint également que l'interdit de la violence traduise une méfiance plus profonde envers les masses : « Though leftist in the sixties certainly spoke of fear, they viewed it not as a foundation but as an obstacle, a hindrance in the struggle for freedom and equality. Whites resisted civil rights, James Baldwin observes, because they were possessed by a "sleeping terror" of ceding status and privilege to blacks. Blacks, in turn, were like "The Jews in Egypt, who really wished to get to the Promised Land but were afraid of the rigors of the journey". The goal was to eliminate or overcome fear, to take one step further to the Promised Land. This required not only courage but also an ideologically grounded hope for progress. Without an answering vision of social justice, no one would make the journey ». *Ibid.*

⁴³ Robin, C. (2005), *The Fear of the Liberals*, p. 99.

⁴⁴ Fukuyama, F. (1989), *The End of History ?*, p. 1.

certaine méfiance envers les mouvements contestataires en *privatisant* le désir d'autonomie de ses membres.

[c]'est précisément ce genre de désir, écrit-il, qu'il faut [...] réserver à la vie privée. Le genre d'autonomie que recherchent [nos opposants] n'est pas le genre de chose qui pourrait trouver un jour à s'incarner dans les institutions sociales⁴⁵.

L'affirmation individuelle, déjà permise par la société libérale, est chose possible, mais l'autonomie « collective », c'est-à-dire institutionnelle, relève de l'utopie et mérite selon lui d'y rester. Rorty se prononce dès lors en faveur d'un relativisme épistémique et politique « justifié » par l'histoire⁴⁶ ; en faveur d'une contingence (libérale) qui lui semble étrangement si nécessaire qu'il faut la préserver contre ses dissidents potentiels, qu'on confine à la sphère privée. Animé par des motifs similaires à ceux de Shklar, l'auteur souligne à grands traits la thèse sous-jacente, jamais clairement avouée mais typique d'un certain libéralisme, de *l'interdit de la résistance*. La « privatisation de l'existence », pour reprendre une expression d'Érik Bordeleau⁴⁷, apparaît ici comme la clé de voûte d'une politique stationnaire, perfectible dans ses détails, certes, mais définitive dans ses fondements. Rorty vient de la sorte préciser certaines des implications cachées du libéralisme de la peur, secrètement en phase avec ses conclusions.

Fukuyama, dans *The End of History ?*, condamne ensuite toute forme de résistance à la « réussite occidentale ». Le libéralisme d'après 1945 – en favorisant par le commerce la pacification des rapports

⁴⁵ Rorty, R. (1989), *Contingence, ironie et solidarité*, p.102. Rorty ne parle jamais explicitement des « mouvements contestataires », mais parle de façon réductrice d'un « désir de révolution totale » qu'il juge utopique.

⁴⁶ Rorty écrit : « [j]e voudrais remplacer les explications tant religieuses que philosophiques d'un fondement anhistorique ou d'une convergence à la fin-de-l'histoire par un récit historique portant sur l'essor des institutions et coutumes libérales : celles-là même qui étaient destinées à diminuer la cruauté, à rendre possible le gouvernement par consentement des gouvernés et à permettre que s'instaure le plus possible une communication exempte de domination ». *Ibid.*, p. 106.

⁴⁷ Bordeleau, É. (2012), *Foucault anonymat*, p. 38-40.

humains, en permettant l'exercice d'une liberté sans complexe et en se présentant comme le seul régime compatible avec la démocratie –, en effet, viendrait selon lui sceller l'issue d'une lutte historique et mondiale pour la reconnaissance. S'il est beaucoup moins relativiste que Rorty et beaucoup plus « optimiste » que Shklar, Fukuyama reste malgré tout fidèle à l'impératif d'une politique immobiliste⁴⁸, motivée moins par la peur que par le rejet d'alternatives économiques et politiques.

Le libéralisme de la peur, auquel nous associons avec prudence ces auteurs, serait donc beaucoup plus confiant qu'on nous le laisse entendre. Si Shklar s'oppose aussi fortement qu'elle le dit aux conditions mêmes de la peur – c'est-à-dire à la cruauté ou, plus précisément, à toute forme de violence physique –, nous avons toutes les raisons de croire que son programme trouve une extension légitime dans la « privatisation de l'existence » défendue par Rorty. L'État libéral, au moins en principe, ne peut être violent que s'il y a résistance, et la résistance n'est à son tour possible que si la société civile est organisée en « regroupements » politisés. La tâche du libéral, dès lors, serait de veiller à ce que ces organisations restent en marge, ou trouvent une fonction à l'intérieur du système déjà en place. Méfiance envers les masses, donc, qui favorise un certain « laisser-faire » des politiques libérales, comme le suggère d'ailleurs très bien Fukuyama. Si Shklar est bel et bien en phase avec les dernières conclusions, le libéralisme s'impose dès lors comme le seul programme légitime ; par conséquent, toute forme de revendication

⁴⁸ Shklar, comme nous l'avons vu plus haut, s'opposerait à la thèse de l'« ère libérale » défendue par Fukuyama. Le libéralisme de la peur, en ce sens, se prononcerait sans doute en faveur d'une politique intermédiaire du « changement » (éradication de la violence, multiplication des foyers de pouvoir, élargissement des droits citoyens et diminution des prérogatives de l'État, etc.). Il n'en demeure pas moins que Shklar vise, à terme, à mettre un frein à la trajectoire libérale, parce que l'interdit de la violence confine les possibles à un champ très limité d'application. On notera également que Fukuyama, même sous couvert de « libéralisme », se revendique beaucoup moins des idéaux traditionnels de la gauche que Shklar et Rorty, qui demeurent en grande partie liés à cette prétention. Ainsi, l'intérêt de mettre ces deux auteurs en relation avec le néo-conservateur Fukuyama vise à montrer que malgré cette prétention, nos libéraux n'échappent pas aux objections légitimes de la gauche.

« active » constitue pour lui une menace, ou un affront direct à la thèse morale qu'il soutient.

Nous croyons que Rorty, dans cette optique, représente parfaitement la posture de ces nouveaux libéraux : sceptiques en apparence, relativistes sur papier, mais certains par ailleurs du caractère inébranlable de leurs principes. C'est bien là la crainte que nous voulions exprimer : nos trois auteurs, en forçant la mise entre parenthèses des enjeux polémiques – la première en misant sur la peur, les seconds en se réclamant de la « fin de l'histoire » –, menacent l'esprit même des délibérations démocratiques, auxquelles se ferme tout changement de paradigme. Attitude antilibérale et contre-productive, dirait sans doute Robin, puisque ce libéralisme assume la tâche paradoxale de condamner ce qui nous a permis, sur le long terme, de lutter contre la violence – physique *et* symbolique – et de réduire la peur qui l'animait. Voilà le paradoxe inouï de cette pensée : la conscience libérale, en se retournant contre ses propres aspirations, perd le sens de l'action politique en perdant celui, indissociable, d'une croyance légitime en l'avenir.

Conclusion

Nous souhaitons présenter ici quelques-unes des objections qui peuvent être faites à un certain type de libéralisme, dont Judith N. Shklar demeure pour nous une figure emblématique. Nous voulions par là souligner la crainte partagée par plusieurs progressistes, dont certains libéraux, face à l'absence de promesses de ces projets politiques. Il va de soi, ceci dit, que la thèse morale soutenue par Shklar – qu'elle soit instrumentale ou non, première ou seconde par rapport au projet libéral à proprement parler – n'est pas exclusive à cette tendance politique et c'est là, d'ailleurs, que se situe notre principale inquiétude. La peur, par-delà son identification explicite au libéralisme de Shklar, désigne selon nous une manière toute moderne de « gouverner » un ensemble, ou de diriger par la négative une population qui pourrait vouloir l'*extérieur*, ou l'*autre* de la peur : le soulèvement. En apparence subversif, le *liberalism of fear* participe selon nous d'une uniformisation des politiques actuelles qui, de gauche à droite et d'un Occident à l'autre, embrassent sensiblement le même mot d'ordre. Nos acquis actuels, perfectibles

en apparence, sont le moindre des maux, ou comme dirait Shklar : à défaut de viser un bien, la politique moderne repousse le mal (*summum malum*) à l'extérieur des frontières, en limitant l'« intérieur » à sa plus simple expression. Nous pensons que ce libéralisme, pour demeurer cohérent, doit ou bien réévaluer ses prémisses, ou bien cesser de se dire progressiste. La peur, sinon, continuera à servir les maîtres avant d'aider ceux qui, en s'en réclamant, prétendent être au service des victimes.

Bibliographie

- Agamben, G. (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. M. Rueff, Paris, Payot, 50 p.
- Bordeleau, É. (2012), *Foucault anonymat*, Montréal, Le Quartanier, 110 p.
- Fukuyama, F. (2012), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. D.A. Canal, Paris, Flammarion, 451 p.
- Fukuyama, F. (1989), « The End of History ? », *The National Interest*, Washington, Summer 1989.
- Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, London, Penguin, 729 p.
- Ignatieff, M. (2001), *The Need of Strangers*, London, Picador, 168 p.
- Locke, J. (2002), « Lettre sur la tolérance », *Classiques des sciences humaines*, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.loj.let> consulté le 10 décembre 2014.
- Mill, J. S. (1990), *De la liberté*, Paris, Gallimard, 242 p.
- Montaigne, M. (1998), *Essais*, Paris, Pocket, 530 p.
- Robin, C. (2006), *La peur. Histoire d'une idée politique*, trad. P. Braud, Paris, Armand Collin, 367 p.
- Robin, C. (2005), « The Fear of the Liberals », *The Nation*, <http://www.thenation.com/article/fear-liberals> consulté le 12 décembre 2014.
- Rorty, R. (1993), *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 276 p.
- Shklar, J. N. (1989), « The Liberalism of Fear », *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 302 p.
- Shklar, J. N. (1982), « Putting Cruelty First », *Daedalus*, vol. 111, n° 3, Cambridge, p. 17-27.

Tavaglione, N. (2013), « Le libéralisme de la prudence : contribution à un minimalisme politique », *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, vol. 8, n° 1, p. 47-69.