

Conservatisme, libéralisme, socialisme

In: Genèses, 9, 1992. pp. 2-6.

Citer ce document / Cite this document :

Balibar Étienne. Conservatisme, libéralisme, socialisme. In: Genèses, 9, 1992. pp. 2-6.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1992_num_9_1_1663

*Conservatisme,
libéralisme, socialisme*

En cette fin du XX^e siècle - on serait tenté de dire, dans le registre sportif, que nous sommes entrés dans la “dernière ligne droite”... Mais sera-t-elle droite ? – le thème de la “fin des idéologies” connaît à nouveau une grande popularité. L’écroulement du système d’États fondés sur “l’idéologie socialiste”, même s’ils proclamaient qu’une différence de nature séparait des autres leur propre “idéologie scientifique”, en est la cause la plus immédiatement repérable. Ce qui ne veut pas dire la plus facile à analyser. On peut en effet se demander si un tel événement aurait entraîné le diagnostic d’une disparition *générale* des idéologies s’il n’avait pas été en quelque sorte interprété par avance dans un discours existant. Car l’idée de la fin des idéologies est pratiquement aussi ancienne que la notion même d’idéologie. Wallerstein rappelle ci-dessous que la plupart des utilisations du terme, depuis deux siècles, sont critiques, voire péjoratives, ce qui implique en particulier que le dépassement du discours idéologique comme tel soit constamment annoncé dans le champ de la politique, de l’économie et de l’histoire, sans qu’aucun “camp” en ait le monopole. Si “fin des idéologies” il doit *vraiment* y avoir, nous devrions donc assister par là-même à la fin du discours de la “fin des idéologies”...

Le cercle sera complet si l’on observe qu’en très peu de temps cette thématique plutôt triomphaliste s’est trouvée concurrencée par une autre, tout aussi traditionnelle, mais de tonalité bien différente : celle du *retour des idéologies*. Cette fois, ce qu’on a en vue est l’emprise croissante (le plus souvent jugée menaçante, voire catastrophique, car elle s’effectuerait au détriment de la “rationalité” économique ou juridique) des “appartenances” ethniques ou religieuses sur les événements de la politique mondiale. Retournons-nous donc “au XIX^e siècle” ? A tout le moins sommes-nous sollicités d’en réétudier la leçon.

L’historien, le sociologue, pourront considérer de telles fluctuations comme des symptômes, des effets de conjoncture. Ils éviteront difficilement de se poser, sinon la question de *l’avenir des idéologies* (car elles ont peut-être encore de beaux jours devant elles), voire celle des *idéologies de l’avenir* (car ce que nous prenons pour des répétitions ou des retours ne constitue peut-être que l’apparence sous laquelle s’avancent déjà de tout autres configurations), en tout cas celle des *effets réciproques*, dans l’actualité, et en tendance, d’un grand tournant historique et du langage même de la politique.

Voilà pourquoi, plutôt que d’argumenter directement pour ou contre telle ou telle thèse en présence, nous avons voulu examiner comme un tout le système des trois grandes *idéologies* politiques (ou philosophico-politiques) dont les pôles se sont constitués au lendemain de la Révolution française (en même temps que tout le système des repères symboliques de la “politique” moderne et de ses institutions, en particulier l’antithèse de

la “gauche” et de la “droite”). Il nous est apparu indispensable de décrire aussi concrètement que possible le “jeu” des discours les uns par rapport aux autres, les ressorts de leur reproduction conflictuelle dans un procès apparemment infini, mais aussi les limites de leur différenciation et de leur autonomie. Et ceci en repartant de la conjoncture même dans laquelle, de façon circulaire, est “inventée” la notion même d’idéologie en même temps qu’en sont proposées les réalisations antagonistes. Cette méthode nous a semblé susceptible de court-circuiter les impasses symétriques du réductionnisme et de l’idéalisme, de la description des idéologies comme *reflets* de forces ou de structures, et de leur présentation comme *archétypes* ou invariants (à l’échelle de l’histoire, s’entend). Sans préjuger d’une véritable *histoire sociale* des thèmes idéologiques, sur laquelle elle débouche au contraire naturellement (qu’il s’agisse de “conscience de classe”, de “conscience nationale” ou de “conscience religieuse”), une telle enquête devrait, selon nous, contribuer à établir sur le terrain, en apparence le moins favorable, des abstractions politiques, la matérialité et la socialité du discours.

Dans son exposé introductif Immanuel Wallerstein, partant des définitions classiques de l’idéologie qui connotent toujours négativement la pensée de l’adversaire et dessinent par là-même la figure d’un système de positions conflictuelles, a posé cinq questions générales :

- 1) En quoi une “idéologie” au sens moderne se distingue-t-elle d’une “conception du monde” comme il en existe dans toute société ? Son hypothèse est que, “normalisant” le changement socio-politique (c’est désormais le progrès, non l’ordre, qui apparaît inévitable), la Révolution française suscite trois stratégies typiques de *résistance*, d’*institutionnalisation* ou d’*accélération*, élaborées dans cet ordre.
- 2) Comment ces stratégies se traduisent-elles en termes de “droits” et de légitimation de la souveraineté ? Par le privilège respectivement attribué aux *groupements* sociaux traditionnels, à l’*individu* rationnel et à la *masse* majoritaire. Chacune de ces catégories représente cependant une façon d’interpréter la notion du “peuple”, référence désormais aussi incontournable qu’elle est équivoque.
- 3) Quelle est leur position relative à l’égard de l’*État* ? Ici surgit le paradoxe fondamental, qui fait que socialisme, libéralisme et conservatisme, tout en se présentant les uns en face des autres comme des idéologies antiétatiques, élaborent tous en fait des programmes de renforcement de l’*État*. Ce qui conduit à la question :
- 4) Combien d’idéologies *différentes* existe-t-il vraiment ? Chaque idéologie a tendance, de son propre point de vue, à *identifier* entre elles les deux autres. On voit ici opérer la logique proprement politique de la polarisation en deux camps.
- 5) Dès lors, si les idéologies ont eu un commencement, ont-elles ou auront-elles une *fin* ? En 1968 toutes les idéologies ont été ramenées à une seule et mises en question comme telles. Ce qui oblige à se demander si la crise actuelle est celle du communisme ou celle du “libéralisme” dominant lui-même.

Reprenant l’enquête à partir du cas français, Pierre Macherey montre que la crise révolutionnaire a dissous le *lien social* classique, dégageant ainsi l’espace pour un nouveau concept, celui des *rapports sociaux*, qui n’appartient comme tel à aucune des trois positions idéologiques, mais représente l’enjeu de leur conflit. Ce concept reflète le fonctionnement d’un nouveau type de société : la “société de communication”. L’important,

cependant, n'est pas tant ici de restituer la réalité de cet ordre communicatif et des activités (éducatives, littéraires, médiatiques) qui lui donnent corps, que d'en décrire les interprétations antagonistes, interdisant à tout jamais la formation d'un consensus sur les modalités mêmes du consensus. Pour un Bonald, les rapports sociaux relèvent du langage. Hanté par le spectre de la Réforme, il oppose au principe "protestant" de l'autonomie individuelle une conception de la hiérarchie naturelle du pouvoir à la fois universaliste et formaliste. Au cœur de son "sociologisme" précurseur de l'anthropologie contemporaine, on trouve l'idée de la société comme structure logique (et non pas, comme on le dit généralement, organiciste). Un tel organicisme caractériserait bien plutôt ses adversaires. Que ce soit un Saint-Simon, pour qui les rapports sociaux qui "attachent" intellectuellement et affectivement les individus, renvoie à la conscience et à son progrès : d'où la prévalence de la science et de l'éducation qui s'intègrent au projet d'une religion laïque régulatrice des conflits de l'ordre industriel. Ou même un Guizot, dont la conception de la légitimité politique relativise tout pouvoir constitué, récuse le modèle utilitariste de la concurrence entre des volontés individuelles, au nom de l'ordre constituant des intelligences. Le droit de résistance des sujets comme la rationalité du pouvoir, l'alternative de l'anarchie et du gouvernement constitué, renvoient toujours à cette norme transcendante. En découleront les théories de l'élitisme républicain et la conception "française" de la République comme compétition des capacités dans le champ de la "raison publique".

A cette idée que la spécificité des positions idéologiques et de leur argumentaire est plutôt affaire de conjoncture et de démarcation réciproque que de "substance" sociale ou théorique, Eric Hobsbawm apporte une confirmation au moins partielle en étudiant les rapports du "libéralisme" et du "socialisme" en Angleterre. Retraçant l'apparition hésitante des deux notions avant la fondation du Parti Libéral en 1847, il insiste sur le *flou* idéologique du premier et sur le caractère *non politique* du second, qui ne s'oppose pas au capitalisme mais à l'individualisme, et reste indépendant de la conscience de classe. Libéralisme et socialisme procèdent l'un et l'autre du "radicalisme" philosophique et du progressisme des Lumières. Ils s'opposent ensemble au conservatisme comme le parti du mouvement au parti de l'ordre. De son côté le conservatisme a pour hantise la participation du peuple aux affaires publiques, mais il est contraint par la tradition constitutionnelle remontant à la *Glorious Revolution* de se cantonner dans un rôle de retardement des réformes. La coupure entre libéraux et socialistes ne se fait donc pas sur les principes théoriques, mais sur la façon d'affronter le problème social de la misère ouvrière : les uns faisant confiance à l'hégémonie de la *middle class*, les autres s'investissant dans l'agitation radicale. 1832 est le seul moment de l'histoire anglaise moderne où le système comme tel apparaisse ébranlé, ce qui provoque le rapprochement des libéraux et des conservateurs. C'est alors du traditionalisme tory (Carlyle, Disraeli) que proviendra pour une part l'argumentaire anticapitaliste.

Il valait la peine, dans ces conditions, de mesurer le degré d'implication du discours proprement philosophique dans les conjonctures politiques qui "redistribuent", pour ainsi dire, la donne idéologique, et c'est à quoi le cas allemand, analysé par Domenico Losurdo, offrait un terrain d'enquête privilégié. L'enthousiasme allemand pour la Révolution française trouve en effet son expression dans le motif de l'universalité de droit

(*Allgemeinheit*). Face à l'apologie de la particularité (*Eigenheit*) chez les théoriciens contre-révolutionnaires, qui puisent leurs arguments chez Burke et exaltent le "modèle anglais" de la société traditionaliste, Kant, Fichte et Hegel font de cette universalité/égalité le mot d'ordre d'une pensée libérale qui s'identifie au sens de l'histoire. Il y a cependant une différence profonde entre le libéralisme des philosophes allemands et le libéralisme français à la Constant, comme on peut le voir dans la controverse sur le rôle civique des intellectuels non propriétaires, et dans la tendance des philosophes à identifier la culture à un "travail". L'hégélianisme s'affirme pour le "réalisme" de l'humanité générique, contre l'individualisme "nominaliste", et prête ainsi à l'accusation de socialisme. C'est pourquoi il joue un rôle essentiel de radicalisation politique des intellectuels durant le *Vormärz*, au détriment d'un autre "libéralisme", celui des industriels et des publicistes qui leur sont liés. Mais l'échec de la révolution de 48 entraîne un revirement brutal. Le "modèle français" est d'autant plus discrédité qu'il fait apparaître une continuité entre les "droits de l'homme" et le déchaînement des luttes sociales. Les "libéraux" en reviennent alors à l'admiration du compromis historique à l'anglaise entre noblesse et bourgeoisie, cependant que l'école hégélienne entre en crise, les uns (comme Heine) reportant sur le bonapartisme leur conviction que la France représente toujours la liberté en Europe, les autres cherchant dans un nouveau "modèle américain" la figure d'avenir de la *Sittlichkeit* universaliste. Mais la grande cause du rapprochement entre libéraux et conservateurs (symbolisé par l'évolution d'un Haym ou d'un Treitschke) doit être cherchée dans le poids du nationalisme qui puise dans l'expérience tragique de l'expansion napoléonienne son argumentaire récurrent contre "l'ennemi héréditaire."

Resterait à formuler, non des conclusions, mais quelques questions générales à partir de la confrontation de ces analyses.

La première porterait sans doute sur la texture et les "frontières" de *l'espace* historique auquel nous avons ici affaire. Une thèse au moins en ressort clairement, qu'indiquent explicitement E. Hobsbawm comme D. Losurdo : si le processus idéologique est constamment surdéterminé par l'histoire de l'État national (dans son rapport aux classes sociales aussi bien qu'à la formation des intellectuels), il n'en est pas moins intrinsèquement transnational, c'est-à-dire en pratique transeuropéen (de même que le "co-linguisme" qui lui fournit en permanence ses ressources expressives). *Est-ce à dire que l'idéologie comme telle est un phénomène "européen" ?* Ou plutôt, puisque cette européanité-là a envahi le monde, en fournissant partout ses références à la pensée du "politique", comment se marque dans l'usage et la constitution même des discours de l'idéologie le fait qu'ils appartiennent à l'organisation "centrale" du système social et politique qui a dominé le monde depuis les débuts de la modernité ?

La seconde question porterait sur la *périodisation* : toutes les configurations étudiées ici sont dominées par les contrecoups de la Révolution française, qui se combinent peu à peu à ce que Marx appelle "le spectre du communisme", c'est-à-dire aux formes de la question sociale et de la lutte de classes qui demeurent irréductibles à la régulation politique (en ce que, notamment, elles ne peuvent ou ne veulent se reconnaître dans la *représentation* par le suffrage et le discours des intellectuels). Elles sont donc antérieures à cette forme de régulation (ou d'"hégémonie", comme dira Gramsci) qui s'invente dans la II^e moitié du XIX^e siècle (ses pionniers ayant été les grands "conservateurs éclairés")

ou “révolutionnaires par en haut” : Bismarck, Napoléon III, Disraeli, introducteurs du suffrage universel et de la législation sociale) et qui finit par aboutir dans la deuxième moitié du XX^e siècle aux différentes variantes de l’État national social, qu’on peut aussi désigner comme un libéralisme organisé ou organique dans le cadre national. Quelle est donc la logique de reproduction des *différences idéologiques* dans ces nouvelles conditions ? Est-elle toujours endogène, ou bien présuppose-t-elle des “anti-modèles”, réellement ou fictivement *extérieurs* (fascisme, communisme, sous-développement, etc.) ? Comment se présente alors la question d’une *troisième phase* des idéologies, par delà la crise déjà bien avancée de l’État national social ?

Enfin, troisième question, quel est le degré d’autonomie des idéologies les unes par rapport aux autres ? Sur ce point, on l’aura constaté, les auteurs de ce dossier adoptent des positions divergentes, illustrant en quelque sorte les possibilités formellement évoquées par Wallerstein. Ainsi E. Hobsbawm privilégie l’unité *idéologique* originelle du libéralisme et du socialisme, mais pour mettre en valeur la fonction discriminante du *mouvement social*, sous-tendu par la condition de classe. Tandis que D. Losurdo privilégie la tendance permanente du libéralisme à se “diviser en deux” entre conservatisme et socialisme, comme entre corporatisme et égalitarisme, particularisme et universalisme. C’est P. Macherey qui, “dialectiquement”, pose à la fois le maximum d’unité (substantielle) et le maximum de diversité (formelle) entre les idéologies, lesquelles ne “vivent” que de la fonction historique qu’elles remplissent en commun, donc de la reproduction ou régénération infinie des différences qui leur permettent de la remplir. On retrouve ainsi, par l’autre extrémité, la question du socle commun que posait Wallerstein. Mais ce socle commun est-il un “système” ? Et si c’est le cas, les idéologies en sont-elles les effets, ou les composantes ? Où s’origine la dérive de “longue durée” qui conduit vers les points d’inflexion ? De la façon dont on poursuivra l’enquête sur ces questions étroitement liées entre elles dépendra évidemment la réponse qu’on pourra apporter aux interrogations actuelles qui l’ont suscitée.

Étienne Balibar

Genèses accueille dans ce dossier des textes qui procèdent d’exposés présentés entre janvier et mai 1990 au séminaire “Les trois idéologies : conservatisme, libéralisme, socialisme”, organisé à la Maison des Sciences de l’Homme de Paris par Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein. Au cours de cette première année de séminaire, consacrée à la période 1789-1848, étaient également intervenus É. Balibar (sur le concept d’idéologie) et Pierre Rosanvallon (sur les conceptions du “suffrage universel” en France au XIX^e siècle)