

Pierre Manent

dans l'empire du consentement

J. C. Lanteigne*

Résumé

Cet article porte sur l'analyse généalogique et critique du principe moderne de consentement qu'a proposée le philosophe français Pierre Manent. Si la question du rôle accordé par les modernes au consentement politique est partout présente dans son œuvre, elle n'apparaît pourtant pratiquement jamais comme le thème premier et explicite de ses principaux écrits, ce qui peut rendre l'unité de la pensée manentienne sur le sujet difficile à cerner. La difficulté se trouve accrue par le fait que le principe de consentement n'est pas toujours abordé sous un angle strictement politique, mais fait également l'objet d'analyses à tendance plus sociologiques ou même anthropologiques, notamment lorsque Manent se penche sur l'extension contemporaine de la logique du consentement à l'ensemble des sphères de l'existence. Nous tenterons ici d'offrir une présentation d'ensemble de sa pensée sur le sujet en nous efforçant de faire ressortir ce qui, au-delà des différents registres qu'elle emprunte, en fait l'unité et la cohérence.

Introduction

On ne s'étonne peut-être pas suffisamment de la spontanéité avec laquelle on fait aujourd'hui appel au principe de consentement, ni de la relative facilité avec laquelle les revendications qui s'appuient sur ce principe parviennent à faire plier les logiques institutionnelles séculaires ou à réaménager nos rapports sociaux et même privés. Il semble qu'il n'y ait plus pour nous de légitimité possible hors de celle

* L'auteur est doctorant en philosophie (Université d'Ottawa).

qui se fonde explicitement sur le consentement des individus. Si cette situation est relativement nouvelle, l'œuvre de Pierre Manent nous apprend qu'il n'est pourtant pas impossible d'en retracer la lointaine origine dans les idées fondatrices de la modernité. Le philosophe français a en effet cherché à restituer les conditions philosophiques et politiques d'émergence de cet « empire du consentement¹ » qu'est devenue à ses yeux la société contemporaine. Nous nous efforcerons dans ce qui suit de rassembler et d'ordonner les réflexions souvent éparpillées que propose Manent autour de cette question. C'est dans son *Cours familier de philosophie politique*, mais aussi dans *La Cité de l'homme*, son maître ouvrage, que son analyse, souvent critique, est la mieux développée et trouve ses formulations décisives. Nous proposerons donc ici une lecture croisée de ces deux œuvres. C'est d'ailleurs dans l'une d'elles, le *Cours familier*, que Manent propose cette définition minimale du principe moderne de consentement : en vertu de ce principe, écrit-il, « il n'y a pour moi d'obligation légitime que celle à laquelle j'ai préalablement consenti ; il n'y a pour moi de lien légitime que celui dans lequel je suis entré librement² ». Voilà, pour les modernes que nous sommes, un principe qui semble aller de soi ; la vérité qu'il énonce est pour nous aussi claire et distincte que pouvait l'être celle du *cogito* pour le sujet cartésien. En suivant Manent dans ses analyses, nous serons toutefois amenés à prendre quelque distance vis-à-vis de cette évidence première. C'est d'abord un peu de recul historique qu'il nous faudra prendre puisque, selon Manent, l'aura d'évidence avec laquelle le principe de consentement se présente à la conscience contemporaine ne se laisse pas comprendre sans un retour aux sources de la philosophie politique moderne.

Au fondement de la légitimité politique moderne

C'est plus particulièrement vers la pensée des premiers théoriciens du contrat social que Manent nous invite à nous tourner afin de ressaisir le moment où, à l'aube des temps modernes, s'élabore l'idée d'une refondation de l'ordre politique sur la base du principe de consentement. Afin de cerner ce moment, de nombreuses pages sont consacrées, dans *La cité de l'homme*, à Hobbes, mais aussi à Locke et

¹ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 192.

² *Ibid.*, p. 192.

Rousseau, trois auteurs déterminants dans la genèse du contractualisme politique. Malgré tout ce qui sépare par ailleurs ces philosophes, on peut considérer, suivant Manent, qu'ils ont ensemble contribué à reformuler le problème de la légitimité politique à partir d'un postulat nouveau, celui d'une antériorité, de droit ou de fait, de la liberté individuelle par rapport à tout ordre social constitué.

On sait que c'est par le biais d'une fiction théorique, celle de l'état de nature, que Hobbes, Locke et Rousseau en vinrent à repenser l'origine de l'association politique sur le modèle du contrat entre individus libres et égaux. L'homme à l'état de nature était par eux conçu comme un être indéterminé, étranger à toute loi transcendante ou ordre moral, contraint par son seul *conatus essendi* d'assurer sa propre conservation. Ce n'est que pour éviter le conflit violent avec ses semblables, ou pour améliorer ses conditions matérielles d'existence, que l'homme se résoudra à sortir de l'état de nature. Les hommes réunis passent alors entre eux un accord : chacun s'engage à aliéner une part de sa liberté au profit d'un État impartial qui assurera la sécurité de tous. L'homme, pour la première fois, se reconnaît une loi, celle qu'a engendrée la volonté générale, désormais considérée comme source ultime de toute légitimité politique. Mais, il faut insister sur ce point, le contrat social ne vaut, n'engage moralement les hommes, que dans la mesure où chacun y consent librement. S'il n'était l'expression du consentement de chacun à obéir à la volonté de tous, le contrat perdrait toute force de contrainte et se révélerait impuissant à fonder en légitimité le pouvoir étatique. Comme le souligne Rousseau, « les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet³ ».

Ce que Manent repère chez les penseurs du contrat social, c'est donc une réduction de la loi à la volonté générale. En installant celle-ci au principe de toute normativité politique ou sociale, les modernes ne reconnaissent d'autre loi que celle que l'homme s'est lui-même donné. Ce faisant, la force de commandement de la loi ne se trouve pas réduite, comme on serait enclin à le penser, mais au contraire accrue. Manent souligne en effet que la conception moderne de la loi constitue « un renversement du point de vue grec » selon lequel « la

³ Cité par Manent, P. (1994), *La Cité de l'homme*, p. 233.

loi et le commandement ne se recouvrent pas » puisque « la cause première du commandement réside dans une différence interne à la nature : celle entre les parties hautes et les parties basses de l'âme⁴ », de sorte que les Grecs pouvaient considérer que la nature constituait à la fois la condition de possibilité et la limite de la loi. Les modernes font au contraire de la loi, sous la forme de la volonté générale, l'origine une et indivisible du commandement. Affranchie de toute référence à un ordre naturel, la loi ne s'autorise plus que d'elle-même, elle commande absolument les hommes qui, lui obéissant, ne font jamais que s'obéir à eux-mêmes. En faisant passer l'origine du commandement de la nature à la loi elle-même, l'homme moderne croit avoir conquis sa liberté. Celle-ci se confond désormais pour lui avec l'affirmation de la souveraineté de sa volonté contre toutes les formes d'hétéronomie.

Cette souveraineté resterait cependant une idée bien abstraite si elle ne parvenait pas à s'incarner dans un régime politique déterminé. Malgré ce qu'avaient pu envisager les premiers théoriciens du contrat social, et notamment Hobbes, c'est la démocratie qui finira par s'imposer comme la forme de régime la plus adéquate au principe de légitimité politique moderne. La démocratie, nous explique Manent, sera tenue pour le seul régime qui s'appuie sur le consentement des hommes pour les gouverner, le seul régime donc qui accomplisse pleinement l'identification de la loi à la volonté générale. Dès lors, « comment (la volonté) pourrait-elle vouloir autre chose que cette démocratie ? En voulant la démocratie, la volonté se veut elle-même⁵ ». Ainsi formulé, le principe de la liberté démocratique se présente comme une tautologie, l'affirmation d'une volonté fondamentalement intransitive. C'est que le libre consentement des hommes, pour qu'il soit réellement principe premier de toute loi, doit être l'expression d'une volonté à laquelle n'est assigné aucun objet prédéterminé, une volonté qui ne se réalise finalement que dans son propre mouvement, qui reste donc toujours souveraine par rapport aux biens qu'elle pourchasse et auxquels elle se donne le droit de renoncer.

⁴ Manent, P. (1994), *La Cité de l'homme*, p. 263.

⁵ *Ibid.*, p. 229.

Extension du domaine du consentement

Si on convient donc avec Manent que la primauté du principe de consentement a d'abord été théorisée par les penseurs du contrat social avant que l'émergence des régimes démocratiques modernes n'en fasse le fondement réel de la légitimité politique, il reste à nous demander ce qui a rendu possible son extension progressive à l'ensemble des sphères de la vie sociale et privée. Autrement dit, comment un principe strictement politique, originellement formulé en réponse à la question de la légitimité de la loi, s'est-il transmué en une logique sociale totale ?

L'une des explications que nous offre l'œuvre de Manent se trouve dans son analyse de la séparation des domaines public et privé opérée par l'État moderne. Celui-ci, conformément à ce que prévoyait la théorie contractualiste, a pour rôle de protéger la liberté de chacun des entraves et des conflits qui pourraient naître de la divergence des conceptions du bien auxquelles adhèrent les citoyens de confessions ou d'allégeances différentes. Pour assurer la paix sociale et maximiser l'espace de liberté de chacun, l'État moderne a procédé à une double opération : il a d'abord vidé le domaine politique de toute référence prescriptive à ce que Manent appelle des « contenus de vie », s'interdisant en somme de désigner à la volonté des hommes les biens qui méritent d'être poursuivis ; cette interdiction s'est accompagnée d'une autorisation pour tous les citoyens de déterminer par eux-mêmes, de manière autonome, les motifs moraux ou spirituels à partir desquels mener leur vie. Sur ce point, ce que la modernité a inauguré, c'est donc la privatisation des biens humains. Ceux-ci ne sont plus inscrits dans la loi, comme c'était le cas dans le monde ancien, l'État se contentant plutôt désormais de fixer les balises d'un espace de libertés formelles au sein duquel chacun pourra sans contrainte se consacrer à la poursuite des biens qu'il s'est lui-même prescrit. C'est l'ensemble des données du monde social qui se trouve dès lors soumis au principe de consentement. L'individu n'a plus à être l'héritier, heureux ou contrarié, d'un monde qui le précède et dont il devrait épouser les « valeurs », les traditions ou les schémas relationnels ; il se sait désormais titulaire de droits qui l'autorisent à rejeter les formes de vie de l'Ancien Monde avec leur cortège d'obligations, rejet qui sera d'ailleurs moins vécu comme un

reniement ou un acte d'ingratitude que comme l'affirmation d'une liberté. Il est d'ailleurs sans doute inévitable que l'individu moderne veuille dégager sa volonté des biens que le monde social lui propose puisque, comme le remarque Manent, « l'hypothèse démocratique, celle de la souveraineté de la volonté, induit, pour être 'vérifiée', la recomposition continuée et indéfinie de tous les contenus de vie de l'homme ancien⁶ ».

On pourrait résumer ce qui précède en disant que par la séparation des sphères publique et privée qu'il assure, l'État permet que le principe de consentement qui fonde sa légitimité devienne en même temps le principe qui régit le rapport de l'individu à l'ordre moral et symbolique de la « cité », entraînant du même coup la possibilité d'une reconfiguration perpétuelle du monde social au gré de la volonté des hommes. L'État ne fait ainsi que donner aux individus la possibilité de retrouver un peu de leur liberté pré-sociale, celle-là même que postule l'anthropologie contractualiste et que présuppose tout le dispositif moderne de légitimation de la loi. On aurait donc tort de croire que l'extension actuelle de la logique du consentement constitue une dérive ou un excès vis-à-vis des principes originels sur lesquels les modernes ont voulu refonder l'ordre social et politique. Manent remarque d'ailleurs que :

au moment de la Révolution française, en même temps que l'on instituait le consentement politique en instituant la représentation nationale, on mettait en œuvre le consentement privé en délivrant les enfants de toute tutelle parentale à la majorité et en instituant le divorce ; on alla même jusqu'à supprimer les vœux perpétuels de religion, qui paraissaient contredire le principe de consentement⁷.

Ce principe était ainsi appelé, dès l'origine, à excéder le domaine proprement politique pour permettre à la liberté individuelle d'affirmer sa souveraineté à l'égard de toutes les contraintes que prétendaient pouvoir lui imposer les institutions sociales, qu'elles soient religieuses ou familiales. De ce point de vue, ce à quoi nous assistons aujourd'hui, ce qui se fait entendre dans l'appel lancé de

⁶ Manent, P. (1994), *La Cité de l'homme*, p. 255-256.

⁷ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 192.

toutes parts à démanteler les dernières reliques de l'ancienne hétéronomie au nom du principe de consentement, n'est peut-être rien d'autre que le désir, impatient et parfois agressif, de mener à son terme le projet moderne.

La logique du commandement

Les analyses de Manent que nous venons de rappeler sont traversées par une thèse insistante : les conséquences qu'a induites la promotion moderne du principe de consentement ne sont pas de nature strictement politique, elles concernent aussi, et peut-être plus fondamentalement encore, l'ordre symbolique à partir duquel l'homme démocratique pense son rapport à autrui et à lui-même. La refondation moderne de la légitimité politique s'est en effet payée d'une rupture avec la conception traditionnelle de l'homme comme animal social, fondamentalement lié à une communauté politique. En s'affirmant comme sujet d'une volonté souveraine, l'homme démocratique fait de la loi, celle des ancêtres, de la nature ou de Dieu, une donnée extérieure à son être. Son lien à la communauté n'est plus dès lors que contractuel et donc contingent. L'empire du consentement règne ainsi sur une humanité nouvelle, faite d'individus atomisés qui ne conçoivent plus leurs liens d'appartenance et leurs engagements envers les autres qu'à partir d'une déliaison plus fondamentale. Afin de mieux apprécier les implications anthropologiques de ce bouleversement, il convient de rappeler brièvement, avec Manent, les grands traits de l'ordre symbolique ancien.

Manent appelle « logique du commandement » l'ensemble des principes sur lesquels se fondaient les rapports humains au sein des communautés pré-démocratiques. Il nous explique qu'au sein de l'ordre ancien « tout sociétaire est commandant, ou commandé, en général l'un et l'autre » et qu'« il n'y a pas d'homme libre au sens où l'on parle d'électron 'libre' : chacun appartient à une, à des communautés, organisées selon cette relation de commandement⁸ ». Les rapports entre les hommes étaient ainsi fonction d'un ordre social hiérarchique auquel l'individu se soumettait comme à quelque chose qui précède et fonde son identité ou son rôle au sein de la

⁸ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 235.

communauté. Évidemment, Manent y insiste, les sociétés n'ignoraient pas le consentement individuel⁹ ; la logique du commandement qui y prévalait admettait, et même supposait, que l'individu accompagne sa soumission à l'ordre social d'un mouvement d'allégeance sincère. C'est la raison pour laquelle on ne devait pas seulement obéir au roi, mais aussi lui prêter serment. De même, en matière de religion, on ne séparait pas la dévotion ou la contrition devant Dieu d'un acte de foi intérieur. Au-delà ou en deçà des formes, une adhésion de l'âme était requise. Si la logique du commandement n'excluait donc pas que le consentement individuel ait un rôle à jouer, celui-ci n'était cependant pas politiquement ou socialement structurant. La loi, les hiérarchies, l'ordre des biens humains constituaient les données fondamentales de la vie commune auxquelles l'individu était certes appelé à consentir, mais qu'il devait de toute façon admettre. Par rapport à la reconnaissance de l'objectivité du monde social, le consentement constituait un moment second. Au sein des sociétés pré-démocratiques, la question du consentement ne concernait donc pas la légitimité du monde commun, mais seulement les dispositions intérieures avec lesquelles l'homme s'y rapporte¹⁰.

Ce que le monde ancien pouvait tranquillement présupposer comme allant de soi, la primauté politique et (quasi) ontologique du lien social sur l'individu, sera rejeté, ou plus précisément renversé, par les modernes. Pour eux, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'individu cesse d'être une notion abstraite et dérivée, il est la donnée naturelle à l'égard de laquelle les liens d'appartenance ne sont que des

⁹ Le terme de consentement ne convient pas vraiment ici, nous ne l'employons que pour faciliter la compréhension de notre propos. S'agissant du monde pré-démocratique, c'est moins de consentement que de *promesse* qu'il faudrait parler. Nous revenons sur ce point dans la dernière partie de notre travail.

¹⁰ On peut noter que cette conception du consentement, comme acquiescement à un ordre déjà constitué et qui ne revient pas à l'individu de modifier, se trouvait déjà chez les stoïciens qui furent les premiers à donner une dignité philosophique à cette notion. Dans un article éclairant, Laetitia Monteils-Lang rappelle que, chez les stoïciens, « le consentement se voit attribuer une définition précise comme acte d'acceptation dirigé à l'endroit de quelque chose qui nous dépasse, contre quoi on ne peut rien, mais que l'on fait paradoxalement sien en acquiesçant à sa présence ». Monteils-Laeng, L. (2008), « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement ».

artifices, des constructions surajoutées à la nature par l'homme. Comme le souligne Manent : « La nature ne réside plus pour nous dans la relation, elle réside tout entière dans l'individu, dans chaque individu en tant qu'il est indépendant des autres¹¹ ». Si les sociétés pré-démocratiques pouvaient, contrairement aux modernes, admettre le caractère naturel des liens sociaux, c'est que ceux-ci étaient envisagés à travers le prisme d'une analogie de type familialiste. On considérait en effet, selon Manent, que chaque homme était d'abord déterminé par sa naissance et donc par son inscription dans une lignée familiale. La filiation était ainsi conçue comme la relation naturelle paradigmatique et le père de famille comme le modèle du commandant légitime. C'est parce qu'on considérait qu'elles ne faisaient que reproduire, à une autre échelle, la relation du père à ses enfants que les hiérarchies sociales et politiques pouvaient prétendre être elles aussi fondées en nature. Le roi se présentait ainsi comme le père de ses sujets, desquels il pouvait en retour exiger une loyauté et un amour filial.

Cette façon de concevoir, sous la forme d'un lien de filiation, les rapports de commandement entre les hommes est évidemment incompatible avec l'axiome moderne d'une souveraineté de la volonté individuelle. C'est pourquoi l'émergence du sujet moderne s'accompagne d'une destitution symbolique du père. On ne conçoit plus que celui-ci ait un droit naturel de faire prévaloir sa volonté sur celle de son fils ou de ses sujets. On ne pourrait d'ailleurs plus le justifier, comme on le faisait jadis, en invoquant le point de vue plus objectif ou plus englobant du père sur les intérêts de ceux qu'il gouverne. Au sein de sociétés pré-démocratiques, on pouvait en effet considérer que « le meilleur juge de l'intérêt de quelqu'un était celui qui gouvernait le tout dans lequel ce quelqu'un prenait place (...) le meilleur juge, c'était celui qui voyait les choses de plus haut¹² ». Les modernes, nous dit Manent, feront plutôt valoir que l'individu est lui-même le meilleur juge de ses propres intérêts pour la simple raison que personne ne peut avoir autant à cœur que lui-même sa propre conservation¹³. Le père ne s'intéresse pas à l'intérêt de chacun, mais

¹¹ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 227-228.

¹² *Ibid.*, p. 237.

¹³ Manent emprunte vraisemblablement cette analyse à Strauss qui avait bien vu que les modernes opposent à l'ordre « paternaliste » de l'ancien monde

plutôt à celui du tout, c'est-à-dire à ce qui est bon pour la communauté, familiale ou politique, sur laquelle il règne. Or, conformément à ce que suggérait déjà la théorie du contrat social, l'individu moderne ne conçoit pas ses intérêts comme une simple partie d'une totalité organique à laquelle il devrait naturellement les subordonner. Le principe de consentement est justement mobilisé par les modernes afin d'assurer que les droits et intérêts individuels pourront prévaloir face à la prétention de la communauté à dicter à ses membres ce qui est bon pour eux.

S'il est évidemment tentant d'opposer aux modernes qu'on ne peut que très rarement, hors de l'état de nature, isoler l'intérêt individuel des intérêts communs avec lesquels il semble toujours déjà être entremêlé, Manent remarque qu'il existe au moins un cas, celui du sentiment amoureux, qui paraît résister à cette objection et autoriser l'individu à prendre la place du père. L'amour ressenti pour quelqu'un semble en effet être un sentiment purement individuel, difficilement partageable et qui échappe en tout cas au commandement d'un tiers. La référence à la vie sentimentale a ainsi, selon Manent, joué un rôle important dans la légitimation et l'extension du principe de consentement à la sphère privée : « Le principe du consentement légitime le sentiment amoureux, et le sentiment amoureux donne au principe de consentement une sorte d'évidence naturelle¹⁴ ». Au-delà de cela, on peut dire que l'invocation du sentiment amoureux permet de conférer une sorte de consistance charnelle à la notion très abstraite d'individu sur laquelle s'appuie le principe de consentement. C'est parce qu'il aime et se sent aimer que l'homme moderne peut se convaincre de son individualité foncière et oser remettre en question les liens qui l'unissent et le soumettent au père. On peut d'ailleurs considérer que c'est avec l'invention du mariage d'amour, fondé sur le seul consentement des époux, que les

« l'idée qu'en pratique et en politique chacun est meilleur juge de ses véritables intérêts que ne le serait n'importe quel sage gardien ». Stauss considérerait d'ailleurs que « cette idée, probablement le résultat le plus important du droit naturel moderne, est encore l'argument le plus fort, l'argument le plus sobre en faveur du principe démocratique que nous ayons. ». Strauss, L. (1946), « Natural Right », p. 28. Nous devons cette citation et sa référence à Daniel Tanguay.

¹⁴ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 238.

modernes donneront le coup de grâce à l'autorité symbolique et effective des pères, dont la première prérogative avait toujours été de décider du mariage de leur progéniture¹⁵.

*

Nous avons jusqu'ici suivi Manent dans la genèse qu'il propose du principe moderne de consentement. La reconfiguration générale de l'existence sous l'égide de ce principe marque, pour le philosophe, une rupture avec l'ordre ancien : la logique du commandement, et la fonction symbolique du père qui lui était associée, auraient fait place à « la volontarisation de toutes les relations et de tous les liens¹⁶ ». Nous aimerions, dans ce qui suit, nous éloigner du « récit » manentien pour nous tourner vers les réflexions plus nettement critiques que formule le philosophe au sujet d'un certain nombre d'attitudes politiques et sociales qu'a entraînées, au sein de la société contemporaine, le triomphe du principe de consentement. Ces réflexions, nous les trouverons principalement dans le *Cours familier de philosophie politique*, ouvrage dans lequel Manent se permet par moment de quitter le point de vue de l'historien des idées pour adopter celui du moraliste, au sens classique du terme, qui jette un regard oblique sur son époque pour mieux en relever les hypocrisies ou les travers. Nous retrouvons évidemment toujours, à l'arrière-plan de ces réflexions, l'analyse historico-philosophique du principe moderne de consentement qu'il a proposée et dont nous avons présenté les principaux moments dans la première partie de cet article. Il s'agira en somme de faire voir comment la lecture manentienne de la modernité permet effectivement de saisir et d'éclairer les phénomènes les plus contemporains, qu'ils relèvent de la vie politique, sociale ou privée.

Temporalité du consentement et misère de la politique

Rappelons d'abord, encore une fois, cette évidence : les sociétés démocratiques font du consentement populaire la source de la légitimité d'un gouvernement, consentement qui s'exprime normalement, à intervalles plus ou moins réguliers selon les pays, par

¹⁵ Sur l'invention moderne du mariage d'amour et les enjeux philosophiques qui s'y rattachent, voir Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, Hachettes Littératures, Paris.

¹⁶ *Ibid.*, p. 192.

la voix des urnes. On suppose donc que le consentement accordé par la population au parti au pouvoir vaut pour la durée d'un mandat de quelques années et qu'il n'y a pas y revenir, sauf cas exceptionnel. Or, Manent remarque qu'au sein des démocraties contemporaines semble s'être développé une sorte de doute, ou d'inquiétude, quant à la capacité du consentement à se projeter dans la durée. Le résultat des élections ne semble plus suffire à donner sa pleine légitimité au gouvernement en place, celui-ci doit s'assurer au jour le jour que l'opinion publique le suit, qu'elle consent toujours aux mesures en faveur desquelles elle a pourtant voté. Les sondages d'opinion sont l'instrument de cette vérification perpétuelle du consentement populaire, et c'est sur eux que, de plus en plus, semble s'appuyer l'action de nos gouvernements, comme s'ils ne croyaient pas eux-mêmes que leur victoire électorale soit une source de légitimité suffisante. Il peut évidemment y avoir quelque chose de caricatural dans cette description de la vie démocratique contemporaine, mais comme toute caricature, elle ne fait qu'hypertrophier une vérité qu'on a peut-être tendance à ne plus apercevoir tant nous l'avons quotidiennement sous les yeux. Ce que veut nous faire remarquer Manent, c'est que :

la société moderne ne cesse de chercher des compromis entre la légitimité de plus en plus impérieuse du consentement actuel, entre l'exigence de vérifier à chaque instant qu'il y a bien consentement, et l'impossibilité de le faire, impossibilité pratique bien sûr, mais aussi en quelque façon morale¹⁷.

Cet impossible compromis est le résultat d'une contradiction entre la temporalité du politique et celle du consentement. On exige d'un côté, celui du politique, qu'on puisse tenir pour acquis que la validité d'un vote ou d'une parole donnée se prolonge dans la durée ; en matière de consentement, on tend au contraire de plus en plus aujourd'hui à épouser une conception cartésienne du temps, comme si celui-ci se composait d'une suite discontinue d'instant, et on est dès lors enclin à douter que le consentement, au-delà du moment de sa profération, engage réellement l'individu. Ainsi conçu, le

¹⁷ Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, p. 195.

consentement donné risque à chaque instant de se retourner en refus, c'est pourquoi il doit toujours être à nouveau sollicité.

Pour Manent, ce qui nous fait tendre vers cette conception instantanéiste de la temporalité, c'est que :

nous avons le sentiment que c'est dans cette création continuée du consentement que l'individu est vraiment individu authentique, qu'il devient ce qu'il est précisément en exerçant toujours à nouveau activement, à chaque instant, sa liberté – en refusant de recevoir aucune obligation du passé, ce passé fût-il celui de nos propres choix¹⁸.

Le lecteur de *La cité de l'homme* reconnaîtra ici l'ambivalence des modernes vis-à-vis de la loi que Manent a si finement analysée. Comme nous le rappelions plus haut, l'homme démocratique fuit toutes les formes d'hétéronomie et ne conçoit sa liberté que sous la forme d'un acte de volonté par lequel il se donne sa propre loi. Celle-ci, une fois conquise, tend cependant elle aussi à devenir pesante dans la durée, comme si l'homme qui s'est hier donné cette loi n'est aujourd'hui déjà plus le même, subissant sa propre loi comme si elle était celle d'un autre. La loi que se donne l'individu se met ainsi rapidement à ressembler à la loi ancienne, celle de la nature ou des ancêtres, celle qu'il s'agissait initialement de fuir. Le problème apparemment indépassable de l'homme démocratique étant en somme que « la loi qu'il cherche ne cesse de devenir, elle devient continûment la loi qu'il fuit¹⁹ ». Il n'a dès lors d'autre choix, pour s'assurer de son autonomie, que de perpétuellement renverser la loi passée au nom d'une loi nouvelle.

Au niveau de la vie politique, cette attitude se traduit donc par une tendance de plus en plus forte, de la part des citoyens, à relativiser le poids du consentement électoral, jugé trop engageant, au nom du consentement présent, celui que l'état actuel de l'opinion publique est censé refléter. Nos démocraties tendent ainsi à devenir cet étrange théâtre où est sans cesse rejouée la scène du consentement originel, consentement qui, s'il procure encore aux individus un indispensable

¹⁸ Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, p. 196.

¹⁹ Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 292.

frisson de liberté, les engage de moins en moins réellement les uns envers les autres. Le paradoxe de la légitimité politique moderne étant en somme, pour Manent, que le principe de consentement qui la fonde est en même temps ce qui la fragilise et en limite aujourd'hui de plus en plus la portée.

Retour à l'état de nature

À cette première difficulté liée au triomphe du principe de consentement dans la société contemporaine, et qui concerne donc la *durée* du consentement, s'en ajoute une autre, que Manent relève, et qui a trait cette fois à la *fréquence* du consentement. Se pourrait-il que l'homme démocratique, alors même qu'il jouit d'une liberté sans pareille dans l'histoire quant aux engagements et aux appartenances qu'il peut contracter, soit de moins en moins enclin à exercer cette liberté, de peur de se retrouver en quelque sorte prisonnier de ses choix ? Manent croit repérer une telle tendance au sein du monde contemporain. C'est que, nous explique-t-il, l'acte de consentement implique toujours une transformation du sujet, une intégration de celui-ci à un tout dont il s'est engagé à faire partie. Par cet acte, il consent à aliéner un peu de sa liberté, à subordonner une part de son individualité à la communauté qu'il a rejointe ou à l'être aimé auquel il s'est uni. Ce qui effraie le sujet moderne, c'est l'irréversibilité potentielle de son engagement, l'empreinte durable que sa nouvelle appartenance imprimera en lui. Il craint finalement de n'être plus lui-même. « L'appartenance qu'on a contractée, écrit Manent, on ne peut faire qu'on l'ait pas contractée, et qu'elle ne vous ait en quelque façon transformée²⁰ ». L'homme démocratique, jaloux de sa liberté, est ainsi placé devant un dilemme : « ou j'entre dans une communauté, une association, une appartenance, et je me transforme en partie d'un tout et perds ma liberté, ou je n'entre pas dans une telle communauté, association, appartenance, et je n'exerce pas ma liberté²¹ ». Les modernes ont besoin de consentir pour affirmer leur liberté, mais craignent en même temps que le consentement donné ne les dépossède de cette même liberté. Ils ont par conséquent tendance à limiter leurs engagements, à retarder le plus possible le moment où il

²⁰ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 198.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

leur faudra consentir à joindre une communauté, un parti ou à former un couple.

Mais, comme l'a noté Claude Habib dans le remarquable ouvrage qu'elle a consacré au thème du consentement chez Rousseau, c'est peut-être devant la perspective de la parentalité que l'hésitation des modernes à s'engager se fait le mieux sentir, comme tend d'ailleurs à le montrer la chute de la fécondité des populations occidentales au cours des dernières décennies. C'est que, selon Habib, le lien parents-enfants « ne peut se comprendre en termes de volonté pour les deux parties (et) échappe à la clause de réversibilité : on ne peut pas cesser d'être parent de son enfant²² ». Les parents peuvent certes fuir ou négliger leurs responsabilités, mais ils ne peuvent pas faire qu'elles n'existent pas. Devenir parent, c'est contracter un engagement qu'un acte de volonté est impuissant à défaire, et c'est justement à ce type de consentement sans retour que l'homme moderne a tant de mal à se résoudre.

Le paradoxe est frappant : la société au sein de laquelle les individus jouissent de la liberté de consentement la plus grande est en même temps celle où on hésite le plus à consentir et à contracter des liens. Au fond, nous dit Manent, les modernes veulent surtout se *savoir* libres, c'est-à-dire savoir que tout le champ des possibles leur reste ouvert. Or, donner son consentement, s'engager, c'est toujours renoncer à d'autres engagements possibles, c'est choisir une voie au détriment d'une autre. La question se pose alors : comment l'individu peut-il demeurer pleinement individu, c'est-à-dire se maintenir le plus possible dégagé de tout lien et ainsi préserver sa liberté des contraintes et limitations que toute relation substantielle aux autres suppose ?

Manent voit dans les techniques de communication contemporaines la solution rêvée, ou cauchemardesque, à ce problème. Il remarque en effet que « la communication nous promet tout ce que la communauté nous donnait, mais sans l'appartenance, sans les contraintes de l'appartenance²³ ». Nous pouvons en effet constater qu'il est aujourd'hui devenu possible, et même commun, que les individus se lient entre eux à distance, hors de tout monde

²² Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux. Rousseau, les femmes et la cité*, p. 119.

²³ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 198.

commun ou de toute appartenance partagée, contournant les médiations traditionnelles de la rencontre par le biais des technologies de communication. L'individu, pour « socialiser », pour s'informer ou pour se faire entendre, n'a plus à s'inscrire dans une communauté, une institution ; il peut désormais n'être qu'un individu tissant avec ses semblables des liens légers, techniques, qu'il demeure toujours libre de rompre puisqu'il ne s'est au fond engagé à rien. Pour Manent, ce qui s'annonce dans ces nouvelles possibilités offertes par la technique, c'est la promesse de réaliser cette utopie qui « hante l'individualisme moderne²⁴ » : l'état de nature. L'individu contemporain, aux commandes des moyens de communication les plus sophistiqués, ressemble en effet étrangement à l'homme rousseauiste. Délivé de ses semblables, n'entretenant plus avec eux que des contacts voulus et ponctuels, il est lui aussi tenté de croire que les liens humains sont au fond superflus, que sa liberté se paie d'un renoncement à la société des hommes.

Ce rapprochement entre l'état de nature et le monde offert à l'individu par la technique ne vaut évidemment que comme une image nous permettant de saisir quelque chose de la condition et des aspirations profondes de l'homme contemporain. En prolongeant l'analyse de Manent, on pourrait être tenté de considérer que, si le phantasme de l'état de nature rousseauiste revient aujourd'hui nous hanter, c'est que nous sommes arrivés au bout de l'extension à toutes les sphères de l'existence du principe de consentement. Celui-ci étant partout acquis, ou presque, le seul moyen pour l'individu de faire un gain supplémentaire de liberté est de renoncer à consentir à quelque lien humain que ce soit. En se repliant sur son individualité, il croit jouir d'une liberté sans contrepartie et sans contraintes, une liberté qui ne passe plus par l'acquiescement à une loi, serait-elle celle qu'il s'est lui-même donnée. Autrement dit, l'homme moderne aspirait à la liberté de consentement tant et aussi longtemps que celle-ci n'était pas acquise. Maintenant qu'il l'a obtenue, qu'il doit l'exercer et assumer les responsabilités qui l'accompagnent, il se souvient qu'à travers le principe de consentement, qui n'était finalement qu'un compromis passé avec la société, ce qu'il désirait fondamentalement c'était de

²⁴ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 199.

reconquérir cette liberté naturelle, pré-sociale, à laquelle il fut un jour arraché.

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, hautement spéculative certes, il est possible de convenir avec Manent que nous assistons aujourd'hui à une résurgence des mythes fondateurs de la modernité démocratique qui témoigne peut-être d'une crise, ou d'un détraquement, de la logique du consentement arrivée à sa (quasi) pleine extension. Les deux tendances qu'à la suite de Manent nous avons évoquées en sont des symptômes. Lorsque l'acte de consentement engage de moins en moins dans la durée, qu'il doit toujours à nouveau être réitéré afin de légitimer les actions qui s'en autorisent ; ou lorsqu'on observe que beaucoup s'abstiennent tout bonnement de consentir à entrer en relation, à contracter une appartenance, à faire communauté, au profit d'une régression dans une forme d'individualisme exacerbé, ne doit-on pas conclure à un épuisement du potentiel émancipateur de la logique du consentement ?

Du consentement à la promesse

Le lecteur de Manent, après avoir suivi le philosophe dans ses analyses historiques et critiques souvent très denses, pourrait s'attendre à ce que lui soit proposée une caractérisation plus positive de ce qui fait défaut à la compréhension moderne du consentement. Le philosophe ne répond en fait que très rarement à cette attente, et de façon plutôt allusive, laissant en quelque sorte à son lecteur le soin de prolonger ses analyses. On trouve tout de même, dans un bref passage du *Cours familier*, l'esquisse d'une description phénoménologique du consentement qui invite, nous semble-t-il, à renouveler la compréhension que nous avons. Manent y fait remarquer que tout consentement, malgré la tendance actuelle déjà mentionnée à en réduire la portée temporelle, « ouvre nécessairement un *avenir* », c'est-à-dire que « le consentement comporte par lui-même une certaine durée, une certaine *promesse*²⁵ ». En conclusion de cet article, nous voudrions développer (trop) brièvement cette suggestion de Manent qui nous donne à penser que si la notion moderne de consentement peut être corrigée, ou du moins infléchie de manière à

²⁵ Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 196.

pallier certaines de ses insuffisances, ce sera en la repensant à l'aune de cette promesse que tout consentement bien compris porte déjà en lui-même. Quelques explications s'imposent.

Commençons par rappeler avec Manent que la notion de promesse a longtemps été préférée à celle de consentement, à laquelle les sociétés pré-démocratiques ne se référaient guère. Davantage qu'à l'époque moderne, l'insistance était ainsi mise sur la capacité de la parole donnée à susciter un engagement ou une fidélité, et donc à projeter dans l'avenir la relation contractée. La noblesse d'un caractère se mesurait, explique Manent, à sa capacité à tenir la promesse faite, à résister aux tentations de la rompre qui ne manqueraient pas de se présenter. Ce qui doit ici nous intéresser c'est que, comme pour le consentement moderne, la promesse était conçue comme une affirmation par l'homme de sa liberté. On n'était jamais, en principe, contraint de promettre ; comme nous l'avons évoqué plus haut, il devait s'agir, au-delà des paroles proférées, d'un engagement intérieur sur lequel le commandement des hommes n'a pas de prise. Si la promesse et le consentement ont donc en commun de mobiliser la liberté du sujet, ils se distinguent fondamentalement par la façon dont, dans l'un et l'autre cas, est conçue cette liberté. Les modernes ont tendance, nous l'avons vu, à situer la liberté dans *l'acte*, dans l'instant où l'individu affirme son consentement ; la suite, la responsabilité d'être fidèle à cet acte, n'est le plus souvent pour eux que contrainte et lourdeur. Dans la promesse, les choses sont en quelque sorte renversées. La liberté de l'homme s'y affirme moins dans l'acte par lequel il promet que dans sa capacité à y demeurer fidèle et donc dans l'épreuve d'une certaine durée.

Ce qui interdit aux modernes de comprendre le consentement comme une modalité de la promesse, préférant en faire un pur acte qui suffirait à faire valoir sa liberté, tient peut-être à ceci : la fidélité à la parole donnée, si elle doit traverser le temps, suppose la fiction d'une identité continue. Rousseau avait d'ailleurs déjà vu que cette exigence constituait la difficulté principale de la promesse. « S'engager, c'est s'engager à reconnaître comme sienne la parole qu'on a donnée », écrit Claude Habib. Or, « pour Rousseau, cette assurance de continuité individuelle est une condition de la vie morale, ce n'est pas une donnée élémentaire de la conscience. Le sauvage et l'enfant l'ignorent (...) Aussi la capacité de promettre n'a-t-

elle rien d'immédiat²⁶». Comment amener les hommes à promettre et à tenir promesse sachant qu'ils sont naturellement « libres », donc inconstants, prompts à changer et à renier les engagements contractés par leur moi passé ? On sait qu'après Rousseau, Nietzsche s'est lui aussi confronté à cette question qu'il estimait être la plus fondamentale de toutes en matière de philosophie morale : « Élever un animal qui soit en droit de promettre – n'est-ce pas là justement la tâche paradoxale que la nature s'est fixée eu égard à l'homme ? N'est-ce pas le véritable problème *de l'homme* ?²⁷ » Les modernes, certains d'entre eux du moins, ont donc vu que le consentement était une notion trop précaire pour assurer le crédit entre les hommes, que c'est dans la faculté de promettre que résidait la véritable condition de la vie sociale. Du point de vue de Manent, la suite de l'histoire a cependant confirmé la tendance des modernes à négliger les exigences de la promesse, de même que la conception de la liberté qui lui est liée, au profit d'une exaltation du principe de consentement compris comme simple droit individuel à *choisir* ses appartenances ou ses engagements²⁸. Cette tendance ne rend pourtant pas moins important que continu d'être perçu, dans la notion moderne de consentement, l'écho ou la trace persistante de l'ancienne idée de promesse, puisque c'est sans doute par elle que la parole donnée continue, aujourd'hui encore, à avoir un avenir.

Bibliographie

- Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux. Rousseau, les femmes et la cité*, Paris, Hachettes Littératures, 296 p.
- Manent, P. (2001) [2016], *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 346 p.
- Manent, P. (1994) [1997], *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 295 p.

²⁶ Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, p. 171.

²⁷ Nietzsche, F. (2000), *Généalogie de la morale*, p. 118.

²⁸ C'est dans la philosophie de Sartre que Manent trouve l'expression la plus extrême de cette tendance. L'auteur de *L'Être et le Néant*, en dénonçant comme une forme d'auto-aliénation la croyance en une identité continue du sujet, aurait contribué à rendre suspecte l'éthique de la promesse et la compréhension de la liberté humaine qu'elle suppose. Voir Manent, P. (2016), *Cours familier de philosophie politique*, p. 196-197.

- Monteils-Laeng, L. (2008), « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 14 <http://journals.openedition.org/traces/369>, consulté le 13/12/2017.
- Nietzsche, F. (1887) [2000], *Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 311 p.
- Strauss, L. (1946), « Natural right », in *Leo Strauss Papers*, Box 9, Folder 3, Regenstein Library Special Collections, University of Chicago.