

## LES PEURS DU LIBÉRALISME

**Paul Magnette**

**Editions de Minuit | Critique**

**2006/10 - n° 713**  
**pages 827 à 837**

**ISSN 0011-1600**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-critique-2006-10-page-827.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Magnette Paul, « Les peurs du libéralisme »,  
*Critique*, 2006/10 n° 713, p. 827-837.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Les peurs du libéralisme

**Corey Robin**

*La Peur. Histoire d'une idée  
politique*

trad. par Ch. Jacquet  
préface de Ph. Braud

Paris, Armand Colin,  
2006, 365 p.

Le propre d'une société libérale, dit-on, est de libérer l'homme de la peur. C'est en tout cas ce qu'affirment, depuis les origines, tous les théoriciens du libéralisme. Alors que le citoyen d'un État faible et corrompu, ou le sujet d'un État autoritaire, vivent dans un état de peur permanent, peur de ses congénères ou peur du pouvoir, le citoyen d'une société libérale est apaisé. L'État impersonnel et impartial, codifiant les comportements prohibés et dosant les peines, substitue à la peur panique de la violence privée une appréhension raisonnable et mesurée. Le constitutionnalisme moderne empêche l'État de jouer de la terreur à son profit en l'enserrant dans un tissu de normes et de procédures qui rendent ses comportements prévisibles.

Et pourtant, nous avons peur. Lentement, insidieusement, ce sentiment s'est réinséré dans les sociétés libérales, et l'on ne voit plus que lui. Mesurer la persistance de la peur dans une société libérale, permet d'entrevoir les limites du libéralisme. Dans son étude de la peur comme idée politique, Corey Robin en signale deux, qui sont loin d'être périphériques. Le premier échec est celui du constitutionnalisme libéral : l'État dépersonnalisé, légalisé, divisé, ne suffit pas à dissiper la peur. Pire, il l'entretient et l'amplifie. L'histoire américaine, au temps du maccarthysme ou de la lutte contre le terrorisme, montre comment la division des pouvoirs, le fédéralisme, la liberté du marché et l'autonomie de la société civile contribuent à diffuser la peur jusque dans les recoins les plus intimes de la vie sociale. Le deuxième échec est celui de la psychologie libérale : le sens de la mesure, de la prudence et de la modération, la

vigilance et le respect des règles qu'appellent de leurs vœux les libéraux, forment une culture civique faible. Si bien que, malgré eux, les libéraux restent fascinés par l'énergie et la clairvoyance que la peur procure.

### *La peur, la terreur, l'inquiétude*

La cible de Corey Robin est le libéralisme américain contemporain, mais les défauts qu'il dénonce ont des racines profondes et des répercussions larges. Les deux auteurs qui sont au cœur de ce procès sont les figures les plus respectées du libéralisme américain classique : Montesquieu et Tocqueville. Ce sont eux qui donnent de la peur une lecture apolitique, eux qui fondent la « rhétorique de l'hyperbole » (p. 92) dont le libéralisme ne s'est jamais débarrassé.

Avant Montesquieu et Tocqueville, il y avait Hobbes. Le philosophe anglais est le premier à formuler une théorie proprement politique de la peur. Convaincu que les sociétés modernes ne peuvent plus reposer sur l'ethos moral de la religion, il fait de la « crainte mutuelle » le fondement de l'État. La démarche de Hobbes est politique : il décrit la peur, non comme un état naturel de la conscience, ou comme une passion primale, mais comme le résultat d'une action humaine délibérée. Le Léviathan substitue le droit à la force et la crainte raisonnable de la sanction à la peur irrationnelle de l'autre. La peur politique est l'instrument de la liberté. Elle n'a rien à voir avec la terreur ou l'épouvante, qui privent l'individu de sa capacité de raisonner ; tout au contraire, cette peur mesurée et prévisible rassure, apaise, et encourage à calculer et à prévoir. Rien, jusque là, de bien original. Sinon que Robin, annonçant sa critique de Montesquieu, corrige l'image répandue du Léviathan. Le pouvoir moderne n'est pas un souverain solitaire, surplombant la société, mais un appareil d'État qui sait recourir aux élites et aux institutions civiles, l'Église et l'Université en particulier, pour diffuser la peur artificielle qui fonde l'ordre social.

Ce portrait de Hobbes en humaniste, politique et prudent, permet de faire ressortir, par effet de contraste, l'hyperbole qui fonde le libéralisme de Montesquieu et de Tocqueville. Robin double d'ailleurs le trait en opposant les deux auteurs à eux-mêmes. Dans les *Lettres persanes*, il voit un Montesquieu

proche de Hobbes, attentif aux sources politiques de la peur et à l'architecture subtile du pouvoir. Usbek n'est pas un tyran arbitraire mais un patriarche éclairé : les lois qui gouvernent son sérail sont stables et connues de tous ; il y règne une peur de la sanction, mais nulle terreur ; l'autorité est exercée par un corps d'eunuques qui comporte ses propres règles et sa propre hiérarchie ; et les épouses d'Usbek, connaissant les normes, en jouent habilement. La peur, en un mot, est modérée et rationnelle. Rien de tel dans *L'Esprit des lois*. Là, Montesquieu se renie. Il n'évoque plus la peur qu'entretient un chef paternaliste et bienveillant, mais la terreur du tyran. Pour justifier les institutions d'un régime libéral, Montesquieu fabrique de toutes pièces un ennemi imaginaire : le despote absolu, violent et arbitraire, pourvoyeur de terreur et de barbarie. Fondant « une nouvelle esthétique politique et littéraire » (p. 92) qui subsiste au cœur du libéralisme contemporain, il oppose de manière frontale le régime modéré, ami de la raison et de la liberté, au despotisme brutal qui, jouant de la crainte, anéantit l'individualité et la volonté de l'homme. De cette opposition procèdent deux biais de la pensée libérale. La tentation, d'abord, de ne voir la terreur et la peur qu'ailleurs, dans le monde étranger à la civilisation libérale. La conviction, ensuite, que la division du pouvoir est le meilleur garant de sa modération – alors que Hobbes, et le Montesquieu des *Lettres persanes*, avaient si bien montré comment le pouvoir s'accommode, et même use, de la complexité institutionnelle et du pluralisme social pour asseoir sa domination.

Un glissement du même type se laisse observer chez Tocqueville. Dans le premier tome de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville décrit, en termes politiques, les transformations de la morphologie de la peur. En démocratie, les citoyens n'ont plus à redouter de menaces objectives, émanant d'un pouvoir concentré et identifié. Dans la société américaine, marquée par le nivellement des conditions sociales et l'uniformisation des goûts et des manières, leurs craintes se font plus diffuses et plus floues. Elles procèdent du désarroi que cause l'effondrement des certitudes, et de l'anxiété qu'engendre le pouvoir ambigu d'une majorité conformiste. Il ne s'agit plus tant de peur, à vrai dire, que d'inquiétude, état psychique confus, d'autant plus désagréable qu'il offre peu de prise. À ce stade, l'analyse de Tocqueville est encore politique. L'inquiétude

de l'homme moderne est le fruit d'un phénomène social explicable – l'égalisation des conditions – et d'un régime politique identifié – la démocratie. Ses remèdes sont les mécanismes politiques de tous les libéraux : c'est dans la division des pouvoirs, le fédéralisme, les garanties judiciaires et les libertés publiques, dans l'entretien de mœurs imprégnées d'une religiosité rationnelle et d'un activisme civique, qu'il cherche des contrepoids au despotisme doux de la majorité. Mais comme Montesquieu, Tocqueville renonce bientôt à l'analyse politique. Dans le deuxième tome de *La Démocratie en Amérique*, écrit sous le signe de la désillusion, l'égalisation des conditions lui apparaît comme un phénomène mystérieux, se déroband à toute maîtrise. Le pouvoir de la masse se présente sous les traits d'une pulsion profonde, plus culturelle que politique. Et rien ne semble plus en mesure d'extirper le citoyen de son apathie. Le Tocqueville libéral de 1835 a vu ses espérances s'évanouir. Aigri, refusant d'examiner les causes historiques de l'échec des politiques libérales, il se replie sur les prophéties sombres, avant de chercher le salut dans la restauration conservatrice et les aventures coloniales.

Robin fait de ce parcours intellectuel un paradigme du libéralisme. « Dans des périodes de stagnation politique, quand les forces de la réforme marquent le pas, les intellectuels situés à gauche de l'échiquier politique délaissent souvent une lecture strictement politique de l'Histoire au profit d'interprétations renvoyant à la culture et à la psychologie. Dépités par un recul qu'ils croient irréversible, ils ne peuvent admettre qu'un phénomène aussi contingent et changeant que la politique puisse l'expliquer. Et les catégories de la culture et de la psychologie, du fait de leur prétention à la profondeur et à l'irréductibilité, semblent plus à même de saisir les courants profonds de la condition humaine – et de répondre à l'humeur chagrine d'intellectuels désabusés » (p. 110). C'est ainsi que s'expliquerait, notamment, l'amertume de la jeune Hannah Arendt. Marquée par la trahison des idéaux de la Résistance, elle donne, dans *Les Origines du totalitarisme*, une version radicalisée du pessimisme des libéraux classiques. La masse n'y est plus seulement anomique et inquiète, comme chez Tocqueville, elle est plongée dans un état de désolation et de superfluité, prête à se donner aux consolations des idéologies totalisantes. La terreur totalitaire est plus radicale encore que

chez Montesquieu : elle ravage tout, vide l'homme de toute spontanéité et du sens même de son humanité. Le mal est si radical qu'il se soustrait à toute explication politique.

Au tournant des *xx<sup>e</sup>* et *xxi<sup>e</sup>* siècles, les libéraux américains demeurent, eux aussi, fidèles à Tocqueville. Les uns reprennent son analyse de l'inquiétude qui tarade l'homme moderne : ils décrivent le triomphe d'une politique des droits qui détruit les sentiments collectifs, s'inquiètent du déclin des pratiques civiques, de l'anomie de la société capitaliste, des effets désintégrateurs d'une société sans bornes... Ils voient dans les mutations de l'identité le problème le plus urgent, et cherchent dans la culture ou dans la revitalisation des formes de vie sociale autonomes une réponse au malaise de l'homme moderne. Ces libéraux communautariens – Robin vise en particulier Michael Walzer – cèdent ainsi à une tentation que Robin qualifie de quiétiste et qu'il attribue au « remords provoqué par l'essoufflement des passions animant les mouvements contestataires des années 1960 » (p. 173). D'autres libéraux, que ces politiques de l'inquiétude laissent « ployer sous un surplus d'énergie politique inutilisée » (p. 163), cherchent plutôt le salut dans le Tocqueville aigri des dernières années. Réveillant un « libéralisme de la terreur », des auteurs tels que Samuel Huntington et Michael Ignatieff projettent leur ambition libérale vers l'extérieur. Le cortège des horreurs du *xx<sup>e</sup>* siècle finissant offre aux libéraux de ce type un double réconfort. Le spectacle sinistre des massacres en chaîne permet, d'abord, de rappeler l'actualité des intuitions libérales : la violence humaine est un mal absolu, que l'on peut identifier et combattre. Dans une société qui doute de ses principes et de ses valeurs, un tel rappel est réconfortant. Il offre, ensuite, un noble idéal vers lequel déverser les trop-pleins d'énergie politique : dans ces nouveaux théâtres de la violence humaine, les libéraux peuvent trouver une cause qui les guérisse de leur ennui.

Cette critique, qui n'épargne à peu près personne, est plus qu'un règlement de compte avec les libéraux contemporains. Ce que Robin entend montrer, c'est qu'il y a dans le libéralisme de tournure toquevillienne une ambiguïté fondamentale. D'un côté, les libéraux prétendent dissiper la peur, et diffuser une culture de la modération, de la prudence, un goût de la complexité et de l'incertitude. D'un autre côté, il advient souvent

que cette morale libérale les rebute. « La politique de la modération produit de la modération à l'envi, mais bien peu de politique » (p. 113). Et dans les périodes d'atonie, lorsque aucune grande cause ne s'impose, et lorsque le pessimisme ambiant atténue les espérances collectives, les libéraux peuvent être enclins à renoncer à l'analyse politique, au profit d'explications culturelles ou psychiques, et d'élan moraux plus enthousiasmants. La peur leur apparaît alors, non plus comme un mal qu'il faut congédier, mais comme une utile ressource pour frapper les consciences et mobiliser les énergies.

### *Une science politique de la peur*

Ce parcours n'a rien d'une fatalité. L'exemple de Hannah Arendt montre que l'analyse politique de la peur reste possible, même lorsqu'on est passé par le plus profond fatalisme. Alors que Montesquieu et Tocqueville étaient allés de la politique vers la psychologie des profondeurs, Arendt a fait le chemin inverse. Dans *Eichmann à Jérusalem* – écrit dans une nouvelle saison d'espoir –, elle renoue avec la science politique. Comme Hobbes et comme le Montesquieu des *Lettres persanes*, elle décortique la structure du pouvoir nazi, pour comprendre comment des hommes ordinaires ont prêté leur concours à l'hystérie collective. L'idéologie n'apparaît plus comme un mythe supranaturel, mais comme un discours politique fabriqué pour faire agir les individus contre leur propre volonté ; la masse n'est plus une matière informe mais un ensemble articulé de groupes et de classes sociales ; le pouvoir n'est plus une puissance abstraite mais une mécanique complexe, qui s'appuie sur une hiérarchie subtile et sur les organisations civiles. Bref, la peur n'est plus une terreur primitive, ni la pathologie d'une société anomique, mais le résultat d'un processus politique que l'on peut expliquer.

Dans une brève deuxième partie, intitulée « La peur à l'américaine », Robin applique la démarche de Arendt à l'Amérique contemporaine – du maccarthysme à la « lutte contre le terrorisme » – pour démontrer comment les élites, qui « anticipent à la fois une perte immédiate de leurs privilèges, et une menace contre le pouvoir et le statut social qui doivent leur permettre de continuer à en jouir » (p. 219-220) instrumentalisent les peurs individuelles et collectives à leur profit. Sous cet

aspect, la critique est rapide et parfois même triviale : elle rejoint le long cortège des pamphlets qui dénoncent la persistance des privilèges dans la société démocratique américaine, et bien qu'elle se défende d'entretenir les théories du complot, elle procède par généralisations rapides et s'appuie sur la dénonciation des connivences qui lient les élites politiques et administratives, le monde des affaires et les médias – sans que les formes et les causes de ces connivences ne soient clairement énoncées. L'intérêt de la démarche est ailleurs : l'analyse de la fabrication des peurs politiques aux États-Unis est l'occasion d'une critique systématique du constitutionnalisme libéral. Prenant à rebrousse-poil la vulgate enseignée dans les facultés de sciences politiques et les *Law Schools*, Robin montre comment la séparation de l'État et de la société civile, le fédéralisme, le *rule of law* et la séparation des pouvoirs non seulement n'empêchent pas mais facilitent l'instrumentalisation de la peur.

Multipliant les exemples tirés de l'histoire américaine récente, il rappelle d'abord toute la fragilité des institutions que les libéraux louent, depuis Montesquieu et Madison, comme garantes de la liberté politique. L'histoire du maccarthysme démontre amplement que l'État de droit et le respect des formes qu'il prescrit, sont incapables d'endiguer l'oppression dans les périodes d'hystérie collective, ou même qu'ils renforcent la répression en lui offrant un vernis de légitimité. De même, la sacro-sainte séparation des pouvoirs est-elle un recours fragile : que le sénateur McCarthy ait pu conduire sa chasse aux sorcières à partir de ce qui est censé constituer l'instrument le plus efficace du contrôle politique, une commission parlementaire, n'est pas la moindre des ironies.

Le fédéralisme n'échappe pas à la critique. La « souveraineté dispersée » à l'américaine est présentée, depuis les Pères fondateurs et depuis Tocqueville, comme l'invention cardinale de la science politique américaine : freinant les emardées de la majorité, encourageant la participation civique à tous les échelons, le fédéralisme est censé protéger et encourager à la fois l'exercice de la liberté politique. Voilà pour la théorie : la pratique est moins réjouissante. L'histoire américaine récente rappelle qu'en multipliant les niveaux de pouvoir, le fédéralisme « permet à chaque instance de gouvernement de pratiquer la même coercition que celle qu'exercent les autres, ou d'y suppléer, ce qui peut en doubler ou en tripler les effets » (p. 245). Il

est aussi un moyen efficace quand il s'agit d'émousser les résistances à l'oppression : « Là où un gouvernement centralisé offre à l'opposition une cible politiquement plus concentrée et plus visible, le fédéralisme disperse les cibles à tous vents » (p. 250). Quant à l'autonomie de la société civile, le potentiel d'oppression qu'elle recèle doit à peine être démontré : il n'est pas de sphère plus violente, dans un régime de capitalisme non régulé, que celle du travail. L'entreprise est une structure de pouvoir ; la hiérarchie est sa nature, et l'intimidation son principe.

La méfiance instinctive que les libéraux nourrissent à l'égard de l'État et de la puissance publique les conduit à attribuer à la « société civile » des qualités qu'elle n'a pas, et à refuser de voir ses défauts. La faiblesse majeure du constitutionnalisme libéral consiste à tenir pour des garanties contre l'oppression ce qui, bien souvent, en constitue le plus puissant adjuvant. « Ce qui fait de la société civile un instrument si commode pour l'exercice de la répression et la propagation de la peur, c'est qu'elle forme un monde familier reposant sur la confiance mutuelle. Si les individus considèrent les hommes politiques et les représentants de l'État avec suspicion, la société civile, parce qu'elle est constituée de nos proches et de nos parents, des prêtres et des rabbins, de nos voisins et de nos collègues, ne suscite pas la même méfiance » (p. 266). Or c'est bien de là que sont venues les formes les plus insidieuses et les plus efficaces de l'intimidation : en temps de chasse aux sorcières, les quartiers et les paroisses, l'entreprise et les lieux de loisirs, offrent une précieuse collaboration aux pressions publiques, quand ils ne les devancent pas.

### *Le parti de la mémoire et le parti de l'espoir*

Que reste-t-il alors du libéralisme ? Si sa science des institutions est mal étayée, et si sa psychologie conduit tantôt à la résignation et tantôt au romantisme, en quoi peut-il encore nous être utile ? La question reste ouverte. Robin se contente, dans une brève péroraison adressée aux libéraux, d'appeler à retrouver « l'esprit émancipateur d'un Rawls ou d'un Dworkin » (p. 298). Pour guérir le libéralisme de ses maux actuels, « il nous faut nous convaincre que la peur n'est pas, et ne peut pas être, à la base de notre vie morale et politique. Nous devons même tout faire pour que la liberté et l'égalité en soient

les véritables fondements » (*ibid.*). Autrement dit, « C'est donc la justice, et non la peur, qui doit être notre priorité » (p. 200).

Cette conclusion, un peu rapide, n'est pas sans rappeler le débat qui opposa, une décennie plus tôt, ceux qui prenaient le « parti de l'espoir » contre ceux qui fondaient leur politique dans la mémoire<sup>1</sup>. Au cœur de la querelle figurait l'œuvre de la philosophe américaine Judith Shklar, que Robin tient pour responsable, indirectement au moins, du dépérissement du libéralisme américain contemporain. En prenant la défense d'un « libéralisme de la peur », qui « se concentre sur la prévention des risques<sup>2</sup> », Shklar aurait contribué à vider la pensée politique libérale de sa portée émancipatrice. Ce procès-là est à la fois injuste et inutile. Injuste parce qu'il ne retient qu'une part de l'œuvre de Shklar. Marquée par le désenchantement d'après-guerre, la philosophe avait certes décrété la fin du libéralisme utopique : au lendemain d'Auschwitz, l'optimisme et le volontarisme des libéraux classiques paraissaient déplacés. Seul un libéralisme sec, dépouillé de sa charge utopique, demeurerait crédible : rappeler qu'aucun homme, en aucun lieu et en aucune époque, ne peut vivre sereinement dans une société dominée par la peur, assigner pour mission à l'État libéral l'éradication de la peur, c'était rétablir le libéralisme sur des bases plus fines mais plus solides. En ce sens, la pensée politique de Shklar est plus ancrée, comme elle le dit elle-même, dans le parti de la mémoire que dans celui de l'espoir. Mais contrairement à ce que Robin laisse entendre, Shklar n'a pas versé dans une lecture apolitique de la peur, ni dans la résignation. Elle n'eut de cesse, au contraire, de dénoncer le conservatisme des libéraux qui, à l'instar de Michael Oakeshott ou Friedrich von Hayek, tiraient prétexte des limites de la connaissance humaine et du caractère imprévisible de l'action publique pour s'opposer à toute réforme politique<sup>3</sup>. La singula-

---

1. Voir les contributions de M. Walzer et de A. Gutmann dans B. Yack (ed), *Liberalism without illusions*, Chicago, Chicago University Press, 1998.

2. J. N. Shklar, « The Liberalism of Fear » (1989), dans *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, Chicago University Press, 1998, p. 18.

3. J'ai développé ceci plus longuement dans *Judith Shklar, Le libéralisme des opprimés*, Paris, Michalon, 2006.

rité de l'œuvre de Shklar, que Robin éclipse, consiste précisément à penser un libéralisme positif à partir de l'expérience de la peur. Parce que la peur est aisément identifiable, elle constitue un guide pour l'action plus solide que la « justice », notion intensément polémique. Dans sa généalogie de la citoyenneté américaine<sup>4</sup>, comme dans ses travaux sur les visages de l'injustice<sup>5</sup>, Shklar a montré comment, tout en visant l'éradication de la peur, on peut aller très loin dans la reconnaissance des demandes de justice. Sa critique de l'hypocrisie d'un libéralisme qui laisse subsister dans le monde du travail des formes odieuses de domination anticipe, à maints égards, celle de Robin. Et si elle prit la défense du constitutionnalisme libéral, c'était sans la moindre illusion : dénonçant le formalisme juridique des partisans de l'État de droit, et nourrissant une méfiance aiguë à l'endroit de la « société civile », elle préparait, là aussi, le propos de Robin.

L'œuvre de Shklar a surtout le mérite d'affronter la question que Robin se contente de poser : comment le libéralisme peut-il se débarrasser de sa fascination pour la peur, et briser ainsi le cycle qui conduit ses partisans, de manière récurrente, à remettre en cause leur propre philosophie de la liberté au profit, tantôt d'un conservatisme déguisé en prudence, tantôt d'aventures impérialistes ou réactionnaires ? Shklar avait conscience de la fragilité de la psychologie du libéralisme : le doute, la prudence, la modération, la patience, ce scepticisme raisonnable que nourrit le souvenir de la peur, ce sont là des vertus difficiles, et bien faibles face aux appels à la tradition, à la race ou à la religion, ou aux élans chaleureux des grands mouvements de libération. Lorsqu'il penche du côté de la prudence, le libéral peut finir par se confondre avec le conservateur. Lorsqu'au contraire il se rallie aux forces d'émancipation, il en vient souvent à perdre patience, et ses déceptions préparent une amère résignation. Il peut être tenté, alors, de réveiller la peur pour s'extraire de sa torpeur.

---

4. J. N. Shklar, *American Citizenship, The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991 (trad. française, Paris, Calmann-Lévy, 1991).

5. J. N. Shklar, *The Faces of Injustice*, New Haven, Yale University Press, 1990 (trad. française, Belval, Circé, 1992).

À ce dilemme, il n'y a pas de solution simple. Dans le sillage de Hegel, Shklar cherchait un scepticisme qui ne soit pas cynique, un volontarisme conscient de ses limites : « Lorsque la conscience a appris à se résigner, la volonté d'agir est libérée des chaînes qu'impose le perfectionnisme moral. La conscience, en somme, est forcée d'accepter les demandes d'action, en apprenant à vivre avec l'erreur. L'héroïsme est la capacité d'agir en dépit de la faillibilité humaine <sup>6</sup>. » Ce libéralisme-là n'est pas un renoncement. Plutôt, selon la belle formule de Jonathan Allen, « un idéalisme libéral flanqué d'un sens tragique <sup>7</sup> » : reconnaître la complexité du politique, assumer l'incertitude, connaître ses limites, c'est tenter de se prémunir contre ses propres déceptions.

Robin et les libéraux combattifs qui l'accompagnent nous engagent à aller plus loin, à renouer avec un libéralisme de l'espoir qui active et concentre les énergies politiques, ce qui suppose selon eux de substituer la quête de justice à l'évitement de la peur. Mais si Robin a raison quand il nous dit que la pensée libérale, suivant le cours des événements, passe de l'ambition à la résignation, et parfois de la résignation à la réaction, comment faire pour que les espoirs d'aujourd'hui ne préparent pas les déceptions de demain et les réactions d'après-demain ? Si un libéralisme émancipateur requiert des institutions simples, un mouvement social fort et une perspective d'espoir, comment entretenir sa flamme lorsque les formes politiques se compliquent, que les structures sociales s'assouplissent et que les perspectives de justice s'éloignent ?

Paul MAGNETTE

---

6. J. N. Shklar, *Freedom and Independence, A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 196.

7. J. Allen, « The Place of Negative Morality in Political Theory », *Political Theory*, 2001, vol. 29, n° 3, p. 337-363, p. 360.