

# Fukuyama et le devenir cosmopolitique

Mathieu Robitaille

Dans un article paru en 1989 dans la revue *The National Interest*, Francis Fukuyama — philosophe politique et actuellement professeur à l'université américaine George Mason en Virginie — s'interrogeait sur l'absence de plus en plus palpable de conflit idéologique important en matière politique, et plus exactement sur la victoire de plus en plus éclatante de l'idéologie de la « démocratie libérale » sur *toutes* les autres idéologies connues à ce jour, de gauche comme de droite. La démocratie libérale, y soutenait Fukuyama, fait de plus en plus l'unanimité partout autour du globe : les *principes* de la démocratie libérale, la liberté individuelle et l'égalité, sont aujourd'hui unanimement reconnus ou presque comme des principes rationnellement légitimes, voire incontestables, et ce autant dans les pays déjà démocratiques et libéraux que dans les pays au gouvernement davantage autoritaire. Devant cette suprématie de l'idéologie de la démocratie libérale, Fukuyama soulevait à nouveau le problème de l'Histoire et de la « fin de l'Histoire » en demandant s'il était possible de considérer que la démocratie libérale puisse constituer le point final de l'évolution idéologique de l'humanité, en tant que forme ultime de tout gouvernement humain, ou encore puisse constituer l'avènement politique de la fin de l'Histoire. À cette question, Fukuyama répondit alors par l'affirmative, car tout semblait indiquer, selon lui, que la démocratie libérale triomphait et triompherait de plus en plus sur le double plan de l'idéologie politique et du système politique : de plus en plus vanterait-on, d'une part, les mérites assurés de la liberté individuelle et de l'égalité, et, d'autre part, de plus en plus observerait-on la chute des régimes autoritaires et l'accroissement des démocraties libérales dans le monde. Et la raison de cette universalisation de l'idéologie de la démocratie libérale résidait en ceci, selon Fukuyama, que cette dernière était exempte, *en son fondement idéologique*, de « contradiction » qui prouverait à long terme l'illégitimité rationnelle des principes de liberté individuelle et d'égalité, et qui serait par suite apte à faire éclater le système démocratique libéral.

L'article de Fukuyama souleva, il va sans dire, maints commentaires et contestations, et ce partout dans le monde. On pensa entre autres réfuter sa position sur la « fin de l'Histoire » en énumérant bon nombre d'événements politiques majeurs qui marquèrent le XX<sup>e</sup> siècle, la chute du mur de Berlin par exemple, et ce afin de démontrer que contrairement à sa thèse « l'histoire continuait bel et bien ». Mais, bien sûr, Fukuyama ne parlait pas de la fin de cette histoire-là, c'est-à-dire de l'histoire entendue comme simple succession d'événements. Fukuyama ne prédisait pas que les événements empiriques et contingents allaient cesser et que le temps allait se figer, ou je ne sais quelle autre absurdité de même espèce, mais bien plutôt que la démocratie libérale allait s'implanter de plus en plus partout dans le monde et s'imposer comme le système politique le plus *rationnel* et le plus *satisfaisant* qui soit, comme le dernier système *historique*. Mais une telle affirmation ne fait bien sûr sens que du moment où nous pensons le devenir de l'Histoire comme un devenir orienté, *téléologique*. Or cette prémisse n'est pas évidente, et c'est pourquoi elle exige de la part de celui qui la soutient une justification rationnelle complète. Devant les contestations, il importait donc à Fukuyama 1) d'approfondir sa thèse en formulant plus explicitement le problème de l'Histoire et de la fin de l'Histoire ; et 2) de dégager la structure téléologique qu'il discernait chez celle-ci. C'est cette exigence qui donna naissance à l'ouvrage que Fukuyama publia en 1992 sous le titre *The End of History and The Last Man*, traduit en langue française sous le titre *La fin de l'Histoire et le dernier homme*<sup>1</sup>, et dans lequel Fukuyama expose l'essentiel de sa thèse sur le devenir cosmopolitique.

Cet article se propose de dégager les grandes lignes de la thèse qui s'est cristallisée dans cet ouvrage, pour ensuite proposer une critique d'une des idées directrices de Fukuyama, en tentant d'en montrer les mérites et les limites. Notre article ne prétend ni épuiser

---

<sup>1</sup> Référence complète : Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduction française de Denis-Armand Canal, Champs, Flammarion, 1992. C'est à cette traduction que nous renvoyons dans le texte en indiquant après chaque citation la page correspondante.

l'argument de Fukuyama ni se substituer à la lecture de son ouvrage. Il ne prétend qu'introduire à un ouvrage qui ne laisse, par ses positions, personne indifférent — et c'est pourquoi sa lecture nous apparaît importante pour quiconque souhaite approfondir le problème de l'Histoire et du cosmopolitisme.

L'essentiel de la thèse de Fukuyama prend racine dans une observation fort simple : le XX<sup>e</sup> siècle fut le témoin, d'une part, de la chute progressive des États « forts », c'est-à-dire des États autoritaires et/ou totalitaires, de gauche comme de droite, et, d'autre part, de la montée triomphante de la démocratie libérale, c'est-à-dire de ce système économico-politique qui a pour fondement la « doctrine de la liberté individuelle et de la souveraineté populaire » (p.67). Parallèlement au déclin de nombreux systèmes autoritaires, et particulièrement communistes — en Europe de l'Est, et surtout en la défunte U.R.S.S. —, Fukuyama observe l'affirmation de plus en plus massive de l'*autolégitimité* des principes de la démocratie libérale, c'est-à-dire encore une fois la liberté individuelle et l'égalité, lesquels principes existent conjointement sous la forme des « droits de l'homme » ou « droits de la personne » et dans une large mesure sous la forme du régime économique *capitaliste*. Or, nous assure Fukuyama, ces deux phénomènes ne sont pas indépendants l'un de l'autre, car si le développement mondial de la démocratie libérale repose sur le sentiment partagé de l'autolégitimité rationnelle de ses fondements idéologiques, la chute des États forts repose pour sa part sur le sentiment de plus en plus répandu du *manque* de légitimité rationnelle des idéologies autoritaires, et ce *devant* l'autolégitimité de l'idéologie de la démocratie libérale.

Mais comment cela est-il possible ? Comment prétendre que les principes des idéologies fortes manquent de légitimité par rapport aux principes de la démocratie libérale ? La raison en est, nous dit Fukuyama, que les idéologies des États forts ont montré au cours du dernier siècle qu'elles contenaient en elles-mêmes des *contradictions* si graves que celles-ci ne pouvaient faire autrement que faire éclater ces États. Et la contradiction fondamentale des États forts réside dans le désir tacite des systèmes autoritaires et/ou totalitaires d'abolir, d'un point de vue individuel, la sphère de la vie privée et, d'un point de vue collectif, la sphère économique (capital-

iste), c'est-à-dire en somme toute la sphère de la société civile ou « sphère sociale des intérêts privés » (p.48). Autrement dit, en refusant d'accorder à l'individualité *en tant que telle* un droit absolu, en ne respectant pas les droits fondamentaux de la personne par exemple, les États forts échouèrent à satisfaire les exigences des individus en ne leur offrant pas la *reconnaissance* à laquelle ils aspiraient. Par exemple, écrit Fukuyama, « si le communisme est actuellement supplanté par la démocratie libérale, c'est parce que l'on a compris qu'il ne procurait qu'une forme très imparfaite de reconnaissance. » (p.19) Ainsi la non-reconnaissance de l'individualité en elle-même — manifeste quand on pense à l'omniprésence et l'omnipuissance du « Nous » sur le « Je » dans les régimes totalitaires — constitue-t-elle la contradiction essentielle des États forts ou, comme le dit ironiquement Fukuyama, la *faiblesse* des États forts, et la raison de leur déclin.

À l'opposé, la démocratie libérale ne contiendrait pas, selon Fukuyama, de contradiction qui puisse vraiment la déstabiliser et ultimement la « renverser » en un autre système plus juste et plus rationnel. Ceci ne veut pas dire, certes, que la démocratie libérale est le paradis terrestre et qu'elle n'occasionne aucune inégalité sociale. Bien au contraire, et Fukuyama le sait bien, il est évident que la démocratie libérale contient des inégalités et des injustices sociales multiples. Mais, pense-t-il, aussi profondes que puissent être ces inégalités, aussi lourds que puissent être les problèmes dans lesquels sont enfoncées les démocraties libérales, il n'en reste pas moins que les *principes* — ou l'*idéal* — qui animent la démocratie libérale ne contiennent pas en eux-mêmes de contradiction. Et ceci veut dire : ces principes *satisfont* les aspirations humaines. Et pour cette raison ces principes, et la démocratie libérale qui en est l'incarnation politique, ne sauraient être dépassés par d'autres principes plus rationnels qui engendreraient un système politique lui aussi plus rationnel :

Alors que les anciennes formes de gouvernement étaient caractérisées par de graves défauts et des irrationalités qui finissaient par entraîner leur effondrement, on pouvait prétendre que la démocratie libérale était exempte de ces contradictions fondamentales. Non que les démocraties stables d'aujourd'hui — comme la France, les États-Unis ou la Suisse — ne connussent ni injustices

ni graves problèmes sociaux ; mais ces problèmes venaient d'une réalisation incomplète des deux principes de liberté et d'égalité, fondements mêmes de toute démocratie moderne, plutôt que de ces principes eux-mêmes. Certains pays modernes pouvaient bien échouer dans l'établissement d'une démocratie libérale et d'autres retomber dans des formes plus primitives de gouvernement comme la théocratie ou la dictature militaire, l'*idéal* de la démocratie libérale ne pouvait pas être amélioré sur le plan des principes. (p.11)

Mais avant de présenter les raisons pour lesquelles, selon Fukuyama, les principes de la démocratie libérale ne sont pas contradictoires, ce qui ne va pas de soi, exposons la question directrice que se pose l'auteur dans son ouvrage. — Devant le constat de la chute des États forts et de la croissance de la démocratie libérale, Fukuyama se demande donc : « assistons-nous simplement à l'une des vicissitudes de la démocratie libérale, ou bien voyons-nous à l'œuvre quelque schéma de développement à plus long terme qui finira par conduire tous les pays sur la voie de ce système ? » (p.72) À cette question, Fukuyama répond par l'affirmative en soutenant qu'effectivement « un processus fondamental est à l'œuvre, qui impose un schéma d'évolution commun à toutes les sociétés humaines, en bref, quelque chose comme une Histoire universelle de l'humanité dans le sens de la démocratie libérale. » (p.76) Cette thèse, Fukuyama entend la justifier en développant deux arguments concluant selon lui à la satisfaction des principes de la démocratie libérale : le premier est de nature *économique* et vise à montrer que la démocratie libérale, dirigée par le progrès de la *technologie* issue de la science moderne, satisfait la partie « désirante » des êtres humains ; le deuxième est de nature *psychologique* et vise à montrer que la démocratie libérale est le système politique le plus apte à satisfaire la partie « thymotique » de l'être humain, c'est-à-dire à satisfaire son désir d'être *reconnu* comme un être humain *digne*. — Nous présenterons brièvement ici ces deux arguments.

Fukuyama entre en dialogue dans son ouvrage avec plusieurs penseurs de la tradition philosophique (le titre est déjà très évocateur à ce sujet) : avec Nietzsche dans la dernière partie « Le dernier homme », Hegel, ou plus exactement Hegel-Kojève<sup>2</sup> (cf. p.174), dans la troisième « La lutte pour la reconnaissance », et Marx dans

la deuxième « L'ancien âge de l'humanité ». Pourquoi avec Marx ? Car dans cette deuxième partie, Fukuyama entend développer une interprétation « économique » de l'Histoire, qu'il qualifie pour cette raison de « marxiste » (cf. p.161), mais qui débouche, il va sans dire, sur une conclusion opposée à celle de Marx. Car si pour Marx la société capitaliste contenait en elle-même une contradiction si puissante qu'elle allait un jour inéluctablement être renversée en et par une société communiste, la classe ouvrière majoritaire ne pouvant être satisfaite par un tel régime transi par l'inégalité et l'injustice, Fukuyama soutient au contraire que non seulement la société com-

---

<sup>2</sup> La réserve qu'apporte Fukuyama lui-même en disant parler non de Hegel directement, mais de « Hegel-Kojève », est symptomatique de sa lecture déficiente de Hegel, et notamment de sa compréhension de la nature de l'État hégélien et du rôle que tient la société civile dans l'œuvre pratique de Hegel. Quand Fukuyama avance que l'État hégélien, sommet de la sphère de l'« éthicité » (Sittlichkeit), doit être compris comme un État libéral au sens de la démocratie libérale : « Pour Hegel, l'incarnation de la liberté humaine était l'État constitutionnel moderne, ou encore ce que nous avons appelé la démocratie libérale. » (p.86), et de même quand il affirme que « Hegel pourrait bien être compris comme le défenseur de la société civile. » (p.87), Fukuyama manque indéniablement la cible, et c'est à se demander s'il a lu avec pénétration les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Car si, certes, Hegel n'a jamais pensé que la société civile était quelque chose de mauvais en soi qu'il fallait éliminer à tout prix, toujours est-il qu'il n'a jamais confondu la société civile et l'État, ou l'économique et le politique — comme c'est le cas au sein de la démocratie libérale —, et il n'a jamais non plus subordonné l'État à la société civile. Cet extrait de la remarque au §258 des *Principes de la philosophie du droit* montre bien que Hegel, s'il ne rejetait pas la société civile, n'en était pas du tout le défenseur, ni le défenseur de l'État libéral : « Si l'État est confondu avec la société civile et si sa destination est située dans la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus-singuliers comme tel est alors la fin dernière en vue de laquelle ils sont réunis, et il s'ensuit également que c'est quelque chose qui relève du bon plaisir que d'être membre de l'État. » Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, P.U.F., Fondements de la politique, p.313. (Voir aussi §100, §270, §324) Or, pour Hegel, l'individu n'est pas la finalité de l'État — au sens où l'État aurait pour tâche de protéger ses droits et sa propriété —, mais c'est l'État qui est la finalité ou la substance de l'individu. — Je me permets de souligner au passage cette lecture quelque peu tronquée de Hegel, non seulement parce qu'elle saute aux yeux, mais aussi parce qu'elle est (peut-être) symptomatique de l'ensemble des interprétations de Fukuyama ; mais cela n'enlève pas pour autant de la valeur à son argumentation.

muniste ne réussit pas à satisfaire la partie « désirante » des êtres humains, c'est-à-dire selon lui la partie humaine qui aime à *posséder*, mais que seul le système capitaliste s'est montré apte à satisfaire cette partie humaine (trop humaine) : « Contrairement à l'opinion de Marx, le genre de société qui permet aux hommes de produire et de consommer la plus grande quantité de produits de la manière la plus égalitaire n'est pas une société communiste, mais une société capitaliste. » (p.161)

Peu nous importe ici de savoir si la lecture que fait Fukuyama de Marx est juste ou non. Et, de même, il importerait peu de vouloir signaler à Fukuyama que les systèmes communistes qui s'imposèrent au XX<sup>e</sup> siècle et qui se réclamèrent de Marx n'étaient pas le juste reflet de la société communiste à laquelle pensait Marx. Ce qui importe bien plutôt, c'est de considérer que pour Fukuyama la société capitaliste, qui existe à son plus haut degré au sein de la démocratie libérale, s'est montrée au cours des cent dernières années beaucoup plus apte à satisfaire le désir humain que l'ensemble des États forts. Et la raison en est que la démocratie libérale fut partout dans le monde le lieu où la *science moderne*, dans son extension pratique comme *technologie*, put prospérer et se développer. La technologie, qui s'est véritablement imposée au XX<sup>e</sup> siècle, et qui continue toujours de le faire au sein des multiples démocraties libérales, est le moteur « économique » qui favorisa le développement des démocraties libérales : « la technologie détermine de fortes incitations à accepter les termes fondamentaux d'une culture capitaliste universelle » (p.125). C'est en somme le confort matériel que procure la technologie moderne qui s'imposa comme la voie la plus efficace à la satisfaction des désirs humains. La « société de consommation », la société la plus apte à satisfaire le désir humain, serait ainsi, magnifiée par les succès techniques de la science moderne, l'objectif ultime de tous les États de ce monde : « Même si tous les pays du monde ne sont pas capables de devenir des sociétés de consommation, il n'est pas une société au monde qui ne conçoive cet objectif comme sa propre finalité. » (p.156) Le « libéralisme économique » serait ainsi, en tant que principe de la démocratie libérale épaulé par les progrès techniques de la science, le moyen le plus efficace visant à satisfaire la partie désirante de l'âme humaine,

et partant l'objectif de tous les États du monde.

Mais cette interprétation économique de l'Histoire, où s'affirme la toute-puissance de la technologie moderne qui conduit, comme on le voit, à une conclusion opposée à celle de Marx, n'est pas satisfaisante pour rendre compte de la force des principes de la démocratie libérale. Car une interprétation simplement économique de l'Histoire ne suffit pas pour justifier le développement cosmopolitique vers la démocratie libérale et *a fortiori* la raison pour laquelle ce système s'est imposé historiquement comme le plus satisfaisant : « nous ne pouvons pas expliquer le phénomène de la démocratie de manière satisfaisante si nous cherchons à le comprendre seulement en termes économiques. » (p.164) Nous connaissons tous les problèmes économiques et sociaux qu'engendre la démocratie libérale. Or, malgré ces problèmes, il reste que la démocratie libérale est préférée à bien d'autres régimes. Pourquoi ? Si nous voulons répondre avec justesse à cette question, nous dit Fukuyama, il nous faut quitter le sol de l'interprétation économique et rechercher un autre type d'explication qui puisse rendre compte de la puissance de la démocratie libérale. Car s'il est vrai que « la démocratie n'est presque jamais choisie pour des raisons économiques » (p.164), alors il nous faut déterminer la raison extra-économique qui motive les êtres humains à préférer ce régime aux autres. Il nous faut, affirme Fukuyama, sonder la *psychologie* humaine.

Faisant retour à Platon, Fukuyama distingue trois facultés au sein de l'âme humaine : la faculté désirante, la faculté raisonnante, et enfin la faculté « thymotique » ou *thymos*, c'est-à-dire cette partie de l'âme humaine qui recouvre l'ardeur et « la valeur que l'on place en soi-même » (p.197). Et ce *thymos*, qui « est quelque chose comme un sens inné de la justice dans l'homme » (*ibid.*), s'exprime comme *désir de reconnaissance*, c'est-à-dire comme désir d'être reconnu pour ce que l'on *est* et pour ce que l'on *vaut* essentiellement. Or, cette impulsion thymotique de l'âme, qui constitue « l'essentiel de la vie politique » et qui est « totalement non économique » (p.175), exige, pour être satisfaite, d'être reconnue par une autre âme humaine, car la reconnaissance ne peut être effective que du moment où autrui me reconnaît pour ce que je suis. Et

c'est pour cette raison que la satisfaction du *thymos* exige que l'individu se tourne vers d'autres individus, afin que ceux-ci reconnaissent sa valeur et sa dignité en tant qu'individu humain ; et, de même, c'est pourquoi c'est la démocratie libérale qui constitue le système le plus satisfaisant pour l'humanité, car c'est elle seule qui, selon Fukuyama, offre à tous les individus la reconnaissance à laquelle ils aspirent. Et comment la démocratie libérale satisfait-elle le *thymos* des individus ? en reconnaissant leur dignité par l'entremise de l'établissement et du respect des droits fondamentaux de la personne ; c'est l'État démocrate libéral qui, s'érigeant comme cet « autre » universel de l'individu, reconnaît la dignité et la valeur de l'individu en tant qu'individu : « De quelle manière pouvons-nous dire que la démocratie libérale moderne «reconnaît» tous les hommes universellement ? Elle le fait en garantissant et en protégeant leurs droits. » (p.236) — La démocratie libérale, par son principe d'égalité ou de « libéralisme politique », se serait donc historiquement dévoilée comme la structure politique qui satisfait le mieux le *thymos* humain, et ce en assouvissant le désir de reconnaissance, le moteur politique fondamental, d'où cette conclusion générale : « L'État universel et homogène qui apparaît à la fin de l'Histoire peut être ainsi vu comme reposant sur le pilier double de l'économie et de la reconnaissance.» (p.238)

L'ouvrage de Fukuyama ne s'achève pas sur une telle conclusion : la démocratie libérale n'est pas célébrée comme le système politique par excellence. Bien au contraire, Fukuyama s'efforce dans les derniers chapitres à questionner la *valeur* de cette reconnaissance que donne la démocratie libérale, et de même de son « produit humain » qu'il nomme, à la suite de Nietzsche, le « dernier homme ». S'inspirant de Nietzsche, Fukuyama demande si la démocratie libérale n'a pas sacrifié la *qualité* de la reconnaissance à la *quantité* de la reconnaissance : « la reconnaissance qui peut être universalisée mérite-t-elle d'occuper la première place ? La *qualité* de la reconnaissance n'est-elle pas plus importante que son universalité ? [...] Quelle est la valeur d'une reconnaissance qui est accordée à tout un chacun simplement parce qu'il est un être humain ? » (pp.340-341) Bref, l'universalité de la reconnaissance constitue-t-elle un véritable achèvement de l'humanité, ou bien n'a-t-elle pas plutôt rendu les

êtres humains plus méprisables qu'avant ? Ces questions surgissent nécessairement pour Fukuyama, car si la démocratie libérale s'est imposée comme le système politique le plus satisfaisant historiquement parlant, elle s'imposa comme la plus satisfaisante pour la « majorité », pour ces êtres humains, trop humains aurait dit Nietzsche, pour ces êtres qui retrouvent dans la démocratie libérale la solution à leurs besoins *immédiats* et *subjectifs*. Si donc la démocratie libérale est le dernier mot de l'Histoire politique, alors, pense Fukuyama, le dernier homme est lui aussi le fin mot du développement humain. Or, devant cette idée, l'âme de Fukuyama se désespère : « La vie du dernier homme est celle de la sécurité physique et de l'abondance matérielle [...] Est-ce bien là le but suprême de l'histoire humaine de ces derniers millénaires ? » (p.352) Il semble bien que oui, nous répond-il malgré tout. Et c'est ici que le discours fukuyamien prend un sens plutôt inattendu : devant cette triste conclusion, Fukuyama revient sur la possibilité d'une contradiction au sein de la démocratie libérale. Sans admettre qu'il y ait effectivement une contradiction au sein de celle-ci, sans quoi la démocratie libérale ne serait pas le dernier système historique, ce qui contredirait les propos des premiers chapitres, Fukuyama tente de penser dans les dernières pages l'*insatisfaction* que procure en dernière analyse la démocratie libérale, et qui pourrait bien constituer à ses yeux la *vérité* de la satisfaction. Curieusement, Fukuyama semble admettre à la toute fin de son ouvrage la possibilité que l'Histoire, orientée vers la pleine satisfaction des aspirations humaines, ait été en vérité un *échec*. Non pas qu'il revienne sur l'idée selon laquelle la démocratie libérale s'est dévoilée comme le système le plus satisfaisant pour l'humanité ; plutôt, Fukuyama considère à la fin de son écrit le fait que même la démocratie libérale ne parvienne pas à pleinement satisfaire notre humanité. Et pourquoi ? Tout simplement pour cette raison que les deux principes de la démocratie libérale, la liberté individuelle et l'égalité, ne peuvent être parfaitement harmonisés : « Il n'existe aucun point fixe ou naturel d'équilibre entre la liberté et l'égalité, ni aucune façon de les optimiser simultanément. » (p.329) Et plus loin : « Aucun régime — aucun «système socio-économique» — n'est en mesure de satisfaire tous les hommes en tous lieux. » (p.375) Non seulement la

démocratie libérale n'arrive-t-elle pas à satisfaire parfaitement nos attentes, mais cette insatisfaction pourrait peut-être constituer l'aspirant numéro un au renversement de la démocratie libérale : « Ainsi, non seulement la reconnaissance universelle n'est pas universellement satisfaisante, mais la capacité des sociétés démocratiques libérales à s'établir et à se maintenir sur une base rationnelle à long terme est quelque peu sujette à caution. » (p.375) Si ces propos s'harmonisent difficilement avec les positions avancées dans les quatre premiers chapitres, je ne crois pas qu'ils les contredisent pour autant, puisque à mon avis la conclusion véritable de Fukuyama est que non seulement ce renversement est fort peu probable, mais aussi que l'Histoire fut un échec. Pourquoi un échec ? Parce que les êtres humains, devenus derniers hommes dans une démocratie libérale, sont à la fois satisfaits de ce que ce système leur assure d'un point de vue *subjectif*, mais insatisfaits — ou du moins pour les plus éclairés d'entre eux — parce que ce système exclut dans une large mesure la vie en commun, c'est-à-dire le politique proprement dit : « il ne faut pas s'étonner que la force de la vie en communauté ait décliné en Amérique : ce déclin ne s'est pas produit *malgré* les principes libéraux, mais *à cause* d'eux. » (p.267) La perte du politique et le retrait dans la subjectivité privée, que Tocqueville avait bien diagnostiqué, s'impose à Fukuyama comme l'attestation d'une forme de « régression humaine », voire d'une « régression historique ». Car le dernier homme, vivant dans une société libérale où, en principe, l'injustice est abolie, et occupé par la satisfaction de ses besoins subjectifs et privés, ressemble pour Fukuyama à un simple animal, satisfait comme le porc de Mill : « Si l'homme atteint une société dans laquelle il aura réussi à abolir l'injustice, sa vie finira par ressembler à celle du chien. » (p.351) — L'Histoire serait ainsi un échec pour cette raison que le dernier homme est sensiblement semblable au « premier homme », à l'homme naturel profondément enfoncé dans l'animalité. Peut-on espérer l'avènement d'une humanité plus grande et plus noble ? Fukuyama ne semble pas le croire. S'il admet que l'insatisfaction occasionnée par cette vie oisive puisse engendrer certains conflits au sein de la démocratie libérale, il ne semble pas croire que cela puisse malgré tout la déstabiliser. Notre avenir serait donc celui-ci du dernier homme.

En guise de conclusion, j'aimerais brièvement interroger l'idée directrice des thèses de Fukuyama, à savoir que les principes de la démocratie libérale sont indépassables. Ces principes sont-ils, comme Fukuyama le croit, les principes les plus rationnels et les plus satisfaisants qui soient, car dépourvus de contradiction, ou bien sont-ils encore trop abstraits et encore trop peu adéquats à l'essence humaine ? En fait, la question cruciale est la suivante : l'individu ou, de manière générale, la subjectivité est-elle destinée à demeurer repliée sur elle-même, en ne recherchant que la simple protection de ses droits et la vulgaire satisfaction de ses besoins, ou bien celle-ci est-elle destinée à se dépasser *elle-même*, à *sortir* d'elle-même, en reconnaissant que sa liberté dépend essentiellement — et non accidentellement — d'autrui, et donc que c'est la vie en commun, la vie politique au vrai sens du terme, qui est sa finalité et sa vérité ? Or, cette question dépend en fait de celle-ci : *pourquoi* les êtres humains se rassemblent-ils les uns avec les autres ? Pourquoi, suivant le mot d'Aristote, les êtres humains sont-ils des « animaux politiques » ? Est-ce simplement pour satisfaire leurs besoins subjectifs et privés, ou bien est-ce pour une raison supérieure ? Chose certaine, tant qu'on pense que la structure politique n'a pour tâche et finalité que de satisfaire les intérêts et les besoins de la subjectivité, alors on pose que la démocratie libérale constitue le système le plus satisfaisant pour l'ensemble de l'humanité. Or, est-ce là la tâche du politique ? Si oui, alors le rapport politique est en vérité *accidentel*, et être membre d'un État relève dès lors du « bon plaisir » de chacun, puisque je ne suis alors porté vers autrui que parce qu'autrui peut m'aider à satisfaire mes besoins privés. Si non, alors le rapport politique est *essentiel*, et être membre d'un État — d'un État, dis-je, et non d'une société civile — appartient à la finalité de tout être humain, puisque sans ce milieu et ce rapport politique, l'être humain n'est pas véritablement être humain.

Si Fukuyama n'affirme pas que les êtres humains se rassemblent pour la simple raison de satisfaire leurs besoins, il n'affirme pas non plus que cette vie politique constitue un véritable acte de *liberté*, c'est-à-dire un véritable acte d'*accomplissement de soi*. En fait, je ne crois pas que nous puissions établir clairement d'après *La fin de l'Histoire et le dernier homme* quelle serait la réponse de

Fukuyama à ces questions. Toutefois, je ne crois pas qu'il aurait répondu que la subjectivité contemporaine, satisfaite par les découvertes croissantes de la technologie, puisse se dépasser elle-même et concevoir que sa liberté individuelle, garantie par ses droits — pour lesquels la « nature humaine » est quelque chose d'*achevé* dès le départ, et non pas quelque chose qui doit se produire, quelque chose qui a à *devenir* ce qu'il est —, ne soit en vérité qu'une liberté *abstraite*, car uniquement posée dans l'intériorité du sujet. Et c'est pourquoi cette liberté individuelle qui, selon Fukuyama, satisfait le *thymos* humain et vaut pour cette raison à ses yeux comme une fin en soi, me semble constituer au contraire davantage un *moyen* qu'une fin. Ceci ne signifie pas que la liberté individuelle soit quelque chose qui, considéré en soi-même, est sans valeur — bien au contraire la liberté individuelle, respectée via les droits fondamentaux de la personne, nous apparaît toujours digne d'être conservée, car elle assure une *première* acceptation de l'humanité de chacun, ce qui constitue déjà une grande « conquête historique », puisque aujourd'hui nous n'avons plus, en vertu de l'existence de ces droits, à nous battre à tout moment pour cette *première* reconnaissance de notre humanité — ; bien plutôt, cela signifie que si la liberté individuelle vaut par soi, en tant qu'elle satisfait réellement une exigence de notre « *thymos* », qu'elle ne rend pas possible pour autant une effectivité concrète et totale de notre liberté et de même une satisfaction pleine de notre désir de reconnaissance. Car si, certes, les droits fondamentaux de la personne offrent une reconnaissance universelle, cette reconnaissance demeure malgré tout *abstraite*, et ce dans la mesure où je ne suis alors reconnu que par une entité abstraite, par exemple par la « Charte », et dans la mesure où cette reconnaissance n'a pas d'effectivité quotidienne ou « mondaine » : l'État peut certes me reconnaître comme un être humain digne, mais mon voisin peut toujours ne voir en ma personne qu'un pauvre type et, dans le but de manifester son appréciation, « passer sa tondeuse » alors que j'ai invité des ami(e)s à dîner. Autrement dit, cette humanité qui m'est reconnue d'emblée du seul fait que j'existe demeure abstraite, car elle ne pénètre pas forcément mon quotidien ; et c'est pour cette raison que la liberté individuelle et *strictement* individuelle que procure ces droits ne saurait satisfaire pleinement

notre désir de reconnaissance, lequel exige une reconnaissance concrète et actuelle. — Or, c'est ici qu'intervient autrui et la sphère de l'intersubjectivité en général, car ce n'est qu'à travers cette activité intersubjective que ma liberté peut être effective. Seul autrui, lequel est concret et vivant, peut m'offrir la reconnaissance à laquelle j'aspire, car lui seul me permet d'*être humain* non seulement en théorie, mais aussi en pratique. L'activité intersubjective, sur laquelle prend racine l'élément politique (au sens large et vrai du terme), pourrait donc être comprise comme l'activité par laquelle l'insuffisance ou l'insatisfaction qu'engendre la liberté individuelle, manifeste dans nos démocraties libérales, pourrait être surmontée. Et c'est pourquoi la reconnaissance par la conscience humaine de cette insuffisance de la liberté individuelle, mais surtout de la nécessité, pour un véritable accomplissement de soi et une reconnaissance effective, de l'élément intersubjectif ou politique, peut rationnellement être appréhendée comme le possible « principe de contradiction » de la démocratie libérale, sous l'action duquel l'idéal démocrate libéral pourrait peut-être un jour être « sursumé ».

Mais qu'est-ce qui, au sein de la démocratie libérale, serait apte à inciter l'individu à se dépasser, à reconnaître que la vraie liberté n'est pas subjective, mais bien *intersubjective* ? Ou encore, quel élément *constitutif* de la démocratie libérale serait en mesure de suggérer un idéal intersubjectif qui dépasserait la médiocrité du dernier homme ? Telles sont les questions, je crois, que Fukuyama pourrait légitimement nous poser en retour. À celles-ci, je réponds que seule l'*éducation*, élément constitutif de la démocratie libérale, est apte à réorienter les regards humains, car c'est elle seule qui nous *libère* de nos horizons privés et de nos vues subjectives. Je ne parle pas bien sûr de l'éducation « spécialisée », de l'éducation « de masse » qui est la docile servante de la technologie, mais de cette éducation qui, en ouvrant le regard sur l'altérité et sur des horizons plus vastes, libère la subjectivité en l'élevant au-delà d'elle-même, en l'invitant à cultiver son essence universelle — la meilleure partie de son être — et à *habiter* cet universel. Fukuyama ne prend pas la pleine mesure de la force et du sens de l'éducation, comprise en son sens le plus élevé, et c'est pourquoi celui-ci ne voit dans celle-ci qu'une « machine capitaliste », laquelle ferme davantage les hori-

zons qu'elle ne les ouvre (cf. p. 346). Et c'est aussi pourquoi Fukuyama ne considère pas que l'éducation puisse constituer un élément de contradiction assez important pour « ébranler » les principes de la démocratie libérale.

La question de savoir si la démocratie libérale est le dernier système politique historique, et si ses principes sont indépassables, dépend donc peut-être en dernière analyse de la tâche que nous assignons à l'éducation. Est-elle destinée à servir la société civile ? Est-elle destinée à libérer les individus de leur subjectivité en les faisant « citoyens du monde » ? L'avenir de la démocratie libérale et du cosmopolitisme dépend peut-être de ces questions.