

Université Paris Nanterre
Service d'enseignement à distance
Bâtiment E - 3ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX

COURS 2023-2024

Nombre de pages : 63

Matière : Renforcement : Philosophie sociale et politique
Code Enseignement : 4 L5PH06D
CM
Enseignant : M. Stéphane Haber (shaber@parisnanterre.fr)
Le présent fichier correspond à l'ensemble du cours proposé.

Avertissement :

**Cette œuvre est protégée par le Code de la propriété intellectuelle.
Toute diffusion illégale peut donner lieu à des poursuites disciplinaires et judiciaires.**

Cours de Stéphane Haber

La Démocratie

Table des matières

<u>Conseils préalables</u>	<u>3</u>
<u>Introduction</u>	<u>5</u>
<u>I. La séquence athénienne : de Périclès à Platon</u>	<u>12</u>
<u>II. La séquence américaine : de Jefferson à Dewey</u>	<u>23</u>
<u>III. Vers une démocratie délibérative ? La séquence contemporaine</u>	<u>51</u>

Conseils préalables

La lecture de ce cours, même si, comme il est naturel, elle s'accompagne d'une prise de notes soigneuse qui facilite l'acquisition des connaissances, ne se suffit pas à elle-même.

Elle doit être enrichie par des lectures personnelles très sérieusement faites (prise de notes et mémorisation des faits, ainsi que des arguments essentiels présentés par les auteurs).

Ces lectures sont de deux ordres :

—D'une part, certains textes classiques ou contemporains ou certains extraits sont très vivement recommandés. Leur lecture est même absolument indispensable pour compléter le propos du cours. Pour le thème de la démocratie qui nous occupe, je retiendrai trois titres : 1) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre III ; 2) Rousseau, *Du Contrat social*, Livres I et II ; 3) Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, collection « Folio » (contrairement aux deux titres précédents, qui appartiennent au *corpus* classique de la philosophie politique, il s'agit d'un livre d'histoire qui se lit très facilement et propose utilement des faits et des clés d'interprétation à propos de la période contemporaine).

—D'autre part, les textes commentés dans le cours doivent inciter les étudiantes et les étudiants à aller plus loin, c'est-à-dire à lire, partiellement ou en totalité, les ouvrages dont ne seront ici étudiés que certains extraits très précis. C'est même là une démarche nécessaire pour bien comprendre les idées qui seront exposées et discutées. Prendre connaissance, par exemple, des analyses de Tocqueville sur la démocratie aux États-Unis suppose que l'on aille un peu regarder dans le livre lui-même sans se borner aux quelques passages importants auxquels il sera fait référence ici.

J'indique donc uniquement la référence des œuvres qui seront citées et commentées :

-Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse* in Hérodote et Thucydide, Œuvres, « La Pléiade », Gallimard.

-Platon, *Protagoras* in Œuvres complètes, « La Pléiade », Gallimard ou GF ; *La République*, *idem*.

-Textes de Hamilton et Jefferson in M. Bessone, *À l'origine de la République américaine : un double projet*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2007.

-Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, GF.

-Dewey, *Le Public et ses problèmes*, « Folio », Gallimard.

-Habermas, *Droit et démocratie* Gallimard.

Bon travail à toutes et à tous !

.Introduction

L'objectif de ce cours est assez simple : il s'agit d'élaborer progressivement une définition aussi précise et intéressante que possible, tant sur le plan descriptif que sur le plan normatif, de ce que l'on appelle la « démocratie ».

Au premier abord, les choses se présentent de façon claire. Nous appelons couramment « démocratie » une certaine manière dont un groupe, par exemple une société-nation de type moderne, se gouverne elle-même et dont il organise ce gouvernement de soi-même. Nous qualifions ainsi de « démocratique » la façon dont un groupe détermine la prise de décision à propos des choix majeurs qui déterminent la vie de ses membres, à propos de son action sur lui-même et sur l'extérieur (les autres groupes, la nature, etc.). Il peut s'agir, par exemple, des règles d'organisation à l'intérieur desquelles pourront se dérouler les diverses interactions entre les personnes, les institutions, les sous-groupes particuliers, etc. Précisons : cette manière, c'est celle que caractérise *une large participation des membres de cette société elle-même à la prise de décision*. Par opposition à la tyrannie et aux régimes autoritaires en général (dont le « totalitarisme » constitue une version extrême qui fut propre aux XX^e siècle), par opposition aussi aux différentes formes de l'oligarchie, un régime démocratique se signale par le fait que les règles et les décisions ne se prennent pas sans que les intéressés, à savoir les membres de la société compris comme citoyens, n'aient leur mot à dire.

Naturellement, cette première définition, qui n'est nullement méprisable, et qui, d'ailleurs, s'appuie sur des traditions de pensée vénérables remontant à l'Antiquité classique, suscite des perplexités immédiates. On peut tout de suite isoler *trois* problèmes.

Premier problème : qui est considéré comme faisant véritablement partie du « peuple », c'est-à-dire habilité à participer à la fabrication des lois et des choix collectifs ? L'étranger, le mineur, le déchu des droits civiques, le fou, le handicapé mental, la femme (dans une partie non négligeable de l'histoire des démocraties occidentales modernes) ont parfois été et sont encore souvent exclus de la liste. À l'époque contemporaine, une telle situation est à la fois considérée comme inévitable (on suppose que certaines compétences sont requises pour faire partie du corps des citoyens capables de choisir) et comme problématique. Ainsi, dans l'Union Européenne, la question du droit de vote des étrangers dans les élections dites « locales » (municipales, régionales) est posée depuis longtemps, et l'on aime, de temps à autres, inviter les enfants dans les Assemblées Nationales (elles portent des noms différents selon les pays) pour qu'ils puissent jouer le rôle de députés occasionnels à propos de questions qui les regardent plus particulièrement.

Bref, « le peuple », au sens d'un agrégat de toutes celles et de tout ceux qui sont concernés par les décisions collectives et qui auraient donc normalement droit, en régime démocratique, à exprimer leur voix, *cela n'existe pas*. Dans la réalité historique des pratiques politiques telles qu'elles se présentent empiriquement, le concept de peuple est *normatif*, autrement dit, il s'appuie sur un certain découpage des membres d'une société qui partage ceux et celles qui détiennent la plénitude de leurs droits politiques (des droits politiques tels qu'ils sont conçus à un moment donné) et les autres, qui en sont partiellement ou totalement privés. Il est difficile de ne pas être frappé par l'arbitraire de ce découpage : pour un citoyen français, que se passe-t-il de si mystérieux la nuit de l'anniversaire de ses dix-huit ans pour qu'il devienne subitement capable de s'orienter politiquement aux yeux de la loi ? ; qui peut

dire précisément à quel moment une légère déficience intellectuelle par rapport à la moyenne de la population met une personne hors d'état de choisir un président de la république ? ; pourquoi les limites de la compétence politique devraient-elle recouper exactement la définition de la «nationalité» d'une personne, alors que chacun sait qu'il s'agit là de dispositions juridiques parfaitement contingentes (droit du sang ou droit du sol, plus ou moins grande facilité de la «naturalisation») ? Une dimension apparemment inéliminable de conventionalité s'introduit au moment où nous pensions définir le régime politique le plus « naturel » qui soit, en tout cas le plus simple, celui qui retirerait leur poids aux traditions, aux bizarreries culturelles, aux dominations les plus grossières, aux arrogances de caste ou de classe et refléterait fidèlement un humanisme égalitariste apparemment sans problème. Pire, ce système de conventions, en isolant un sous-groupe d'électeurs légitimes dans la masse, semble introduire massivement un élément d'aristocratie au cœur de la démocratie.

Second problème : comment s'exerce cette fameuse « souveraineté du peuple » (un terme du droit politique moderne qui résume l'idée du gouvernement de la majorité) ? Si nous acceptons de détacher un peu notre regard de ce que sont actuellement les « démocraties libérales » du monde contemporain, nous ne pouvons qu'être frappés par la variété possible des modes d'exercice de cette emprise du « peuple » sur le gouvernement de soi de la société. On aura l'occasion de revenir sur la distinction très simple entre « démocratie directe » et « démocratie indirecte » ou « représentative » et de la critiquer d'ailleurs (trop simpliste, elle n'est pas vraiment un bon instrument de lecture sociologique ni une clé très fiable pour une philosophie politique normative) ; mais, au début de la réflexion, elle a l'avantage de nous inciter à relativiser des modèles dont nous comprenons bien vite qu'ils ne sont que les résultats d'une histoire particulière, parfois chaotique est en tout cas inachevée : l'histoire (et même une partie de l'histoire) de la démocratie *occidentale* qui n'est pas réductible à celle de la démocratie tout court.

En gros, pour nous, vivre en démocratie signifie que le corps des citoyens est appelé périodiquement à arbitrer entre des personnes ou entre les groupes en compétition, personnes et groupes le plus souvent rassemblés dans des organisations nommées « partis », qui cherchent à exercer des responsabilités de décision et, parfois, de législation soit au niveau local (mettons, en France : maire, conseiller régional, conseiller général) soit au niveau national (président de la république, député), soit encore au niveau supranational (député européen). Nous y reviendrons : beaucoup d'auteurs, depuis Rousseau et Marx, ont trouvé profondément inacceptable une telle situation, qui, finalement, restreint le rôle du peuple à opérer de simples interventions ponctuelles dans la sélection du personnel appelé à jouer un rôle dans l'appareil d'État ou dans les appareils de décision locaux qui lui sont subordonnés ; pour eux, il y avait là une double restriction inadmissible par rapport aux promesses contenues dans l'idée ou dans l'idéal de « démocratie », quel que soit le nom de qu'ils lui donnaient. D'une part, l'État, au sens d'un appareil de pouvoir, de gestion et d'organisation autoritaire de la société séparé d'elle, restait quasiment intact et on ne faisait qu'instrumentaliser le peuple en lui faisant croire qu'il était installé aux commandes ; d'autre part, la question de l'influence des facteurs non-strictement politiques n'était pas réellement posée : que signifie une « démocratie » dans laquelle les intérêts particuliers d'une classe sociale ont un poids tel, perçu ou pas dans la population, que les lois de les décisions politiques soit ne parviennent pas à les contrecarrer lorsque l'intérêt général l'exige soit, pire, telles que ces lois et ses décisions sont secrètement déterminées par les intérêts particuliers en question ?

Sans doute, une partie de ses critiques anciennes pourraient apparaître aujourd'hui comme excessives, voire injustes, ne serait-ce que parce qu'une partie de la dynamique

politique occidentale contemporaine (mettons, celle du XXe siècle) a été commandée par l'exigence de combattre ces limitations et ces distorsions. Pour en rester à ce seul exemple, ce que l'on appelle parfois la « démocratie d'opinion », c'est-à-dire un régime dans laquelle les décisions sont influencées pour une part non négligeable par ce que les gouvernants perçoivent de l'état d'esprit général de la population (par les sondages, par ce que disent les médias, par l'existence de phénomènes tels que les manifestations, les pétitions, etc.) constitue ainsi une sorte de contrepoids à cette fermeture sur soi de l'appareil d'État face à laquelle, manifestement, le régime démocratique n'a pas été suffisamment puissant. Ce phénomène n'est pas nouveau, puisqu'on en trouve des prémices dès le XVIIIe et le XIXe siècles, mais l'on peut dire qu'il s'est amplifié dans les décennies récentes, en partie en raison de la prise de conscience grandissante du caractère extrêmement limitatif de l'intervention politique du peuple qu'entraîne le système des élections. On intègre le fait que le citoyen n'est pas simplement celui qui fait marcher de temps à autres la machinerie électorale, rouage d'un système quelconque, mais aussi quelqu'un qui développe positivement une opinion, une conviction, des compétences qui les fait valoir publiquement, peut argumenter en leur faveur et s'engager en leur nom. C'est là, on le voit, une autre conception de la citoyenneté qui se cristallise (ce qui n'exclut pas qu'elle soit à son tour parfois domestiquée et perturbée).

Cependant, en un sens, le problème posé par Rousseau et, dans un autre contexte, par Marx, reste entier, et l'avènement éventuel d'une démocratie d'opinion encore plus marquée n'en changerait pas fondamentalement les données : si l'on renonce dogmatiquement à toutes les techniques relevant de ce que l'on peut appeler la « démocratie directe » (dans laquelle des citoyens sont appelés collectivement à élaborer eux-mêmes la loi et à prendre eux-mêmes les décisions les plus importantes), si l'on laisse penser que la démocratie, c'est l'élection périodique de représentants et de gouvernants, et rien d'autre que cela, ne perd-on pas l'essentiel ? Ne se retrouve-t-on pas avec un concept de « démocratie » d'emblée restreint, domestiqué, dépouillé de ses promesses les plus consistantes ? Et, le comble, n'est-t-on pas conduit à accuser d'utopisme celui qui se borne à rappeler très simplement que le concept de « démocratie » (en grec : le gouvernement du peuple) contient bien d'autres possibilités, suggère bien d'autres expériences collectives, que celles de la délégation électorale, avec ses tristes routines ?

Troisième problème : c'est celui que, dans la philosophie politique contemporaine, l'on appréhende grâce au concept de « procéduralisme » : qu'est-ce qui peut être ou n'être pas démocratique ? La question, relève du domaine très abstrait de l'ontologie, c'est-à-dire qu'elle concerne la nature essentielle des êtres ainsi que les frontières que l'on établit entre les genres d'êtres, mais elle reste pourtant assez simple à formuler, au fond. Jusqu'à présent, nous avons suivi en gros, et malgré certaines réserves, les suggestions des pratiques politiques occidentales de l'époque contemporaine : ce qui peut être ou n'être pas démocratique, c'est la technique utilisée pour installer dans quelques parties de l'appareil d'État (ou dans certaines de ses dépendances locales) des gens ou des normes qui n'ont pas été sélectionnés dans l'ignorance complète de ce que désire la majorité de la population concernée, ou plutôt de ce que l'on a désigné conventionnellement, juridiquement, comme la majorité de la population. Dans le jargon de la philosophie politique contemporaine, une telle position est qualifiée de « procéduraliste », ce qui signifie qu'elle se focalise uniquement sur la forme, sur la méthode ; en effet, dans cette perspective, il n'y a aucun sens à vouloir accoler l'épithète de « démocratique » à des contenus quelconques (qu'il s'agisse de normes, d'actions particulières, d'institutions ou d'habitudes collectives).

Dans le cadre d'un procéduralisme, on reconnaît qu'il existe toute une série d'institutions et de pratiques « politiques », mais l'on choisit de ne considérer que les *méthodes* utilisées pour désigner des gens, élaborer des normes et décider d'actions : il s'agirait du centre de gravité de tout cet univers parce que c'est là que la qualité de démocratie ou de non-démocratie peut s'observer le plus nettement. Notons qu'il n'est pas contradictoire avec cette perspective que les procédures soient, dans les faits, nombreuses et variables. Ainsi, selon les cas, l'élection de représentants, le choix à la majorité, le tirage au sort, la discussion d'assemblée, etc., peuvent apparaître comme des procédures démocratiques et certaines d'entre elles se voir considérer comme les procédures démocratiques *par excellence* ; l'important est, en général, que personne (ou aucun groupe) ne se soit *a priori* présenté comme seul qualifié pour gouverner ou pour légiférer et que les membres du groupe aient, dans l'ensemble, une conscience diffuse de la légitimité de la procédure utilisée.

Cependant –tel est le problème–, dans le langage ordinaire, le qualificatif « démocratique » semble désigner autre chose qu'une simple méthode de prise de décision ou de désignation des personnes habilitées à prendre des décisions et à édicter des règles. En français, il existe d'ailleurs une nuance intéressante : deux adjectifs se rapportent à la démocratie, « démocratique » et « démocrate ». « Elle (ou il) n'est pas vraiment démocrate » : on ne veut pas dire par là qu'une personne possède intellectuellement une opinion abstraite et générale sur la valeur ou l'absence de valeur du régime démocratique, opinion qu'elle serait capable de défendre contre un partisan de la monarchie ou de l'aristocratie ; on ne se contente même pas de dire que, au moment crucial, cette personne a fait prévaloir autoritairement ses préférences sans consulter personne ou en ignorant les avis et les intérêts qui n'allaient pas dans son sens ; on suggère plutôt l'existence d'une sorte de trait de caractère désagréable qui, sans doute, se manifeste dans d'autres occasions que celle des prises de position et des responsabilités strictement « politiques ». Il y a une espèce de sécheresse et de rugosité dans les rapports à autrui, une forme d'impolitesse péremptoire, du moins une difficulté à communiquer, à écouter autrui, à le prendre au sérieux et à prendre ses intérêts et ses opinions en considération ; tout ceci, qui, certes, éclate au moment où elle se trouve en position de décider collectivement, se manifeste déjà dans les conduites quotidiennes de la personne, dans les rapports domestiques, professionnels ou amicaux ; l'ensemble formant une sorte de système.

Par extension, on pourrait dire qu'il existe des institutions et des habitudes sociales plus ou moins « démocrates ». Par exemple, si le monde du travail, dans une société donnée, s'organise autour de hiérarchies très marquées, très humiliantes pour celles et ceux qui sont en bas de l'échelle (peu d'autonomie individuelle dans l'organisation des tâches, peu d'importance accordée aux désirs de l'équipe de travail, peu de concertations, crainte du chômage, absence d'obstacles opposés aux comportements des « petits chefs », droit du travail très déséquilibré en faveur de l'employeur, etc.), on pourrait dire, par analogie, que ce monde du travail n'est pas « démocrate ». Autrement dit, il n'incite pas les gens à « croire » à la démocratie politique au niveau national, à y adhérer ; la participation aux processus de décision paraît éloignée, abstraite, sans enjeux réels pour la vie concrète.

Ces remarques conduisent d'abord à l'idée selon laquelle la « démocratie » est aussi une affaire complexe composée d'institutions, de mentalité, de comportements ordinaires dans la vie sociale, de dispositions, de forme de personnalité : apparemment, si l'on suit les suggestions de cette analyse sémantique élémentaire, une société peut être qualifiée de démocratique non seulement quand elle abrite des techniques de gouvernement politique adéquates, mais quand ces techniques reflètent quelque chose de plus profond qu'elle – psychiquement et socialement, pourrait-on dire –, quand elles s'insèrent dans un ensemble

plus vaste d'interactions et de conduites « démocrates ». On peut conclure que serait « démocrate » tout ce qui (dans les traits de caractère, les habitudes, les institutions) favorise par une voie ou une autre l'écoute d'autrui porteuse de reconnaissance, le sens de l'égalité et de la réciprocité entre les personnes, le goût de la participation active aux décisions collectives.

Par là, on peut résoudre le problème classique qui se résume par la question suivante : la démocratie, au sens un vaste ensemble, certes assez indéterminé, de techniques de gouvernement de soi de la vie sociale, est-elle bonne *en elle-même*, autrement dit constitue-t-elle un caractère central d'une forme de vie humaine que l'on peut philosophiquement considérer comme désirable (et éminemment désirable) par soi ou bien ne possède-t-elle de valeur qu'*indirecte* ? Arbitrer entre ces deux options est chose difficile dans la mesure où elles paraissent toutes les deux excessives.

En effet, d'une part, celui qui défend la thèse de la « valeur intrinsèque » de la démocratie comme régime politique s'expose à des objections apparemment très impressionnantes dont on peut résumer la principale par le raisonnement suivant : si la démocratie était désirable pour elle-même, il faudrait que nous acceptions d'admettre sans réserves la validité de *toute* décision effectuée de manière démocratique ; or, cela est impossible car il est très facile d'imaginer des décisions parfaitement démocratiques sur le plan technique, formel (larges consultations d'une population sur une question donnée, techniques honnêtes de prise de décisions collective), mais que nous estimons par ailleurs choquantes et inacceptables (sans même insister sur le fait que des monstres politiques ont pu faire l'objet d'une véritable adhésion populaire au XXe siècle et être élu par une majorité parfois très large de la population, il suffit de songer qu'une politique d'*apartheid* ou qu'une guerre totale peut être décidée démocratiquement). Une « procédure » n'est qu'une forme ; on ne peut pas l'aimer pour elle-même, indépendamment de ce à quoi elle nous conduit dans les cas particuliers où elle s'applique correctement. Mais, inversement, celui pour qui la démocratie n'a de valeur qu'indirecte et instrumentale (comme moyen en vue d'une autre fin, par exemple la stabilité d'une société ou la réalisation de certains buts collectifs importants) peut se voir tout aussi facilement objecter que la plupart des gens qui participent à des processus démocratiques lui accordent une importance *intrinsèque* décisive. Elle leur apparaît importante *en elle-même*. Il semblerait risqué, théoriquement parlant, d'aller contre cette intuition populaire.

Quelle est la teneur exacte et la source de validité de cette intuition ? Élaborons une hypothèse plausible à ce propos. Comme disait Aristote, il entre dans la définition du bonheur que nous puissions, pour y parvenir, choisir ce que nous y mettons et la manière dont nous y accédons. Si l'expression selon laquelle l'homme est un « animal raisonnable » veut être autre chose qu'une triste platitude, c'est à cela, si l'on en croit l'*Éthique à Nicomaque* (voir l'analyse classique du livre III de cet ouvrage sur le volontaire et le délibéré), qu'elle fait référence : au fait qu'il y ait une tendance de l'être humain à préférer, parmi plusieurs possibilités, celle (ou celles) dont il a eu occasion de voir qu'il a de *bonnes raisons*, par lui reconnues et soupesées, de la/les choisir plutôt que les autres. Au centre de ce phénomène se trouve ce qu'Aristote nommait la *prohairesis* (le choix délibéré, qui couvre un champ un peu plus large que ce que nous appellerions aujourd'hui le domaine du « volontaire ») ; et l'on peut dire en extrapolant un peu que pour lui une forme de vie sociale dans laquelle on n'accorderait pas un large espace de jeu à l'exercice de la *prohairesis* individuelle ne pourrait être qualifiée de rationnelle ou de bonne — ce qui ne signifie pas qu'il fut un théoricien de la liberté individuelle ou de l'autonomie morale de la personne, thèmes qui n'ont été vraiment développés qu'à l'époque moderne. Toujours est-il que, si l'on suit les intuitions

anthropologiques sous-jacentes à l'analyse d'Aristote, une conception froide, purement instrumentale, de la démocratie semble difficile à mener à bien : elle est vouée à manquer cet intérêt *intrinsèque* que prennent les humains à agir d'après un choix et à choisir, comme on le dit très bien en français, *en connaissance de cause*, c'est-à-dire sur la base d'un raisonnement ou d'une justification au moins esquissée ou présumée par eux (ce qui ne signifie pas que tous choisissent bien). En effet, on pourrait dire que, de manière générale, la participation à un processus démocratique, quel qu'il soit, éveille et amplifie cette tendance : lorsque nous nous habituons au fait que les décisions « politiques » soient prises avec notre participation ou du moins avec notre consentement, le plaisir de décider et même d'agir devient indissociable du plaisir d'exercer en commun notre faculté de raisonner sur les choix possibles.

La conclusion de cette analyse rapide est que nous ne pouvons décemment analyser et valoriser une démocratie comme un ensemble de techniques de choix, autrement dit comme une procédure, que comme la partie et l'expression – nullement contingente ou inintéressante – d'un ensemble plus vaste, où elle joue d'ailleurs un rôle dynamisant fondamental. Nous dirons donc désormais : un régime est ou n'est pas « démocratique » ; une forme de vie sociale considérée globalement est ou n'est pas « démocrate ». Une démocratie dans une société non-démocrate, réduite, en d'autres termes, à une simple procédure, serait une forme superficielle, mensongère, illusoire : c'était, au fond, la thèse de Rousseau et de Marx, et il n'y a pas vraiment de raisons de la contester. Inversement, une société démocrate sans procédures de décision et de choix clairs semble relever de l'utopie. C'est en tout cas dans cette tension qu'il nous faut nous installer. Pour tenter de l'apaiser, nous tenterons de répondre aux questions suivantes. *Tout d'abord*, comment définir de façon plus précise la nature d'une société « démocrate » ? ; *en second lieu*, comment appréhender l'articulation des méthodes spécifiques de gouvernement démocratique avec le contenu de cette société démocrate ? Nous verrons de quelle manière, en élaborant une réponse à ces questions, les deux premiers problèmes (le problème du caractère conventionnel de la définition du « peuple » et le problème des modalités de l'exercice de la « souveraineté du peuple ») pourront également recevoir un traitement théorique convenable.

Voici comment nous allons procéder. Nous allons isoler *trois moments historiques dans lesquels se sont dégagées de façon très nette des procédures typiquement démocratiques*, autour desquelles se sont constitués des ensembles chaque fois distincts de pratiques et d'institutions politiques souvent complexes. Ces moments correspondent (1) à la démocratie athénienne, (2) à l'avènement de la république des États-Unis d'Amérique et, enfin, (3) à la période contemporaine, considérée sous un angle particulier : celui de l'élargissement de la démocratie dans un sens plus « délibératif » par opposition à simplement électif.

Dans le premier cas, les procédures politiques gravitent autour de la discussion d'assemblée et du tirage au sort de certaines charges exécutives et judiciaires ; dans le second cas, autour de l'élection périodique de représentants fondés à légiférer et à décider ; dans le troisième, autour de la délibération publique au sein d'une société civile capable d'initiatives. Assurément, d'autres procédures démocratiques sont pensables et ont existé historiquement ; simplement, celles-ci s'invitent d'elles-mêmes dans notre réflexion en raison de leur influence considérable et de leur importance contemporaine.

Pour chacune de ces trois procédures typiques, nous allons nous demander comment, chez les théoriciens qui les ont analysées, elles peuvent se rattacher à l'expérience sociale, à la densité des interactions ordinaires et des formes de personnalité prévalantes, autrement dit comment les « procédures » correspondent à des formes de vie que l'on peut

qualifier de « démocrates » au sens qui a été défini plus haut. Bref, comment a-t-on montré que les procédures n'ont de sens que dans le cadre d'une vie sociale qui leur donne une véritable emprise dans la réalité sociale ? Ainsi, après avoir récolté un certain nombre d'arguments allant dans le sens d'une définition « sociologique » autant que strictement « politologique » de la démocratie, pourrions-nous nous acheminer tranquillement vers la conclusion selon laquelle le terme de démocratie, pour être rendu vraiment intéressant, doit désigner *trois* choses en fait : non seulement certaines procédures situées au cœur de pratiques et d'institutions politiques (un point de référence tout à fait indispensable), non seulement aussi un certain « état social » correspondant à ces procédures, mais surtout l'ensemble formé par ces deux premiers éléments.

.I. La séquence athénienne : de Périclès à Platon

Il n'y a pas de raison d'accorder à certains peuples ou à certaines périodes historiques le privilège d'avoir « inventé » la démocratie comme si tout le reste de l'expérience humaine avait été complètement obscurci par les ténèbres d'un stupide autoritarisme. *Réfléchir et décider en commun d'une manière qui intègre une partie non négligeable du peuple, des gens concernés* –le noyau de toute pratique démocratique–, c'est là une chose qu'il faut s'attendre à rencontrer à peu près sous toutes les latitudes et à tous les moments de l'Histoire. Même s'il faut éviter les assimilations précipitées et les projections exotiques trop faciles, les palabres à l'ombre du baobab, les querelles animées sous le tipi du chef –restons-en à quelques clichés faciles– nous disent quelque chose qui doit nous empêcher de clamer trop rapidement le caractère exceptionnel de la « modernité » ou, pire, de l'« Occident »¹.

Notons d'ailleurs que même à l'époque où l'Europe était largement dominée par les grandes monarchies (en gros, du XVI^e siècle à la Révolution Française) et où donc on pouvait être tenté de considérer le régime démocratique comme quelque chose de fatalement « dépassé » et, au fond, d'assez bizarre, il a toujours existé des espèces d'enclaves (par exemple la république de Venise, les Pays-Bas à un certain moment, certaines communes relativement autonomes comme celle de Genève, voire certaines institutions de l'Église catholique) ; c'est d'ailleurs pourquoi une partie des grands philosophes qui réfléchirent sur la politique pendant cette période massivement monarchiste (on peut penser à des auteurs tels que Spinoza, Montesquieu ou Rousseau, aux 17^e et 18^e siècles) ne manquèrent pas de tenir compte du fait que ces expériences apparemment si « marginales », mais bel et bien présentes, de « gouvernement populaire » c'est-à-dire laissant une *certaine* place au débat et à la confrontation vivante des intérêts et des opinions, devaient nous interpeller : elles devaient nous inviter à comparer la valeur des différents régimes, peut-être nous inciter à relativiser les formes autoritaires et aristocratiques-monocratiques de pouvoir (parfois tempérées par le poids institutionnel d'Assemblées de représentants du peuple, comme en Angleterre) qui étaient devenues en pratique la règle générale. C'était là une manière, même si elle fut parfois très modeste, de tenir compte du fait que la démocratie est toujours une « possibilité » de la vie sociale, et même une possibilité *qui a commencé à s'incarner et persiste dans le présent*, bref, quelque chose qu'il faut discuter, auquel il faut se confronter, ne serait-ce que pour la rejeter et la déclarer mauvaise ou inapplicable sur une grande échelle. Bref, nous devons nous méfier des discours selon lesquels la « démocratie » apparaît comme une sorte d'isolat historique appartenant à certains peuples (qui l'auraient par exemple « inventée ») ou à certaines périodes.

Si « privilège » il y a cependant de l'expérience athénienne à l'époque classique (IV^e et V^e siècle av. J.-C.), il provient d'une conjonction très particulière entre deux éléments : d'une part, *l'existence* de procédures démocratiques très riches (gravitant autour de la discussion d'assemblée et du tirage au sort de certaines charges), nettement définies par la loi et, d'autre part, *la conscience* très vive, chez ceux qui réfléchissaient à la situation politique (pas seulement des philosophes, même si c'est précisément à cette époque et en partie en rapport avec ce contexte historique que la philosophie est apparue), de la singularité de ces procédures et de la manière dont elles s'articulaient ou devaient s'articuler à la vie sociale en général.

¹ Sur ce point, consultez A. Sen, *La Démocratie des autres*, Paris, Rivages, 2006.

Quelques éléments de rappel historique pour commencer.

Du point de vue chronologique, les premières réformes démocratiques, dues à Clisthène date de -508 et sont prolongées par l'œuvre d'Éphialtès (-462) ; Périclès, une des personnalités militaires et politiques dominantes de la Grèce classique, connaît son apogée vers -443 ; un système oligarchique est rétabli en -411, mais la démocratie est à son tour rétablie en -403. En -338 une coalition dont Athènes fait partie s'oppose à la nouvelle puissance, celle de la Macédoine (Philippe et Alexandre) ; elle est défaite, provoquant la fin de l'expérience démocratique.

Sur la nature du régime démocratique, il faut dire que, à leurs propres yeux et aux yeux des philosophes tels que Platon et Aristote qui ont réfléchi sur la « constitution politique d'Athènes », deux traits caractérisaient le régime politique de cette cité : d'une part l'importance conférée au tirage au sort, d'autre part la souveraineté de l'Assemblée des citoyens. Évoquons quelques caractères du régime qui associait ces deux procédures.

—La démocratie athénienne confiait à des citoyens tirés au sort la plupart des fonctions que n'exerçait pas elle-même l'Assemblée du peuple (*Ékklesia*). Ce principe s'appliquait en premier lieu aux magistratures (au sens de l'ensemble des charges administratives dont la Cité avait besoin pour fonctionner). Il y avait environ 700 postes de magistrats et, parmi eux, 600 faisaient l'objet d'un tirage au sort. La charge était d'une durée d'un an. Un citoyen ne pouvait exercer plus d'une fois la magistrature, et certaines dispositions empêchaient qu'il l'exerçât deux ans de suite une fonction. Le renouvellement était donc très important.

Concrètement, tous les citoyens âgés de plus de trente ans, c'est-à-dire environ 20 000 personnes au IV^e siècle avant J.-C., du moins ceux qui ne faisaient pas l'objet d'une privation des droits civiques, pouvaient accéder à ces magistratures. Pour se présenter, il fallait accomplir certaines démarches : la base de la désignation restait donc bien le volontariat, et l'on peut supposer que ceux qui ne désiraient pas participer de cette manière à la vie politique ou ne s'en sentaient pas capables s'excluaient eux-mêmes du système, lui garantissant un certain équilibre par leur abstention. Une fois désigné par le sort, l'élu faisait bien l'objet d'une sorte d'examen formel avant l'entrée en fonction, mais sa signification était surtout politique (on écartait ceux qui affichaient leur hostilité au régime démocratique) et ne constituait donc nullement une évaluation des compétences supposées. Chaque fonction était rémunérée, ce qui contribuait à neutraliser les différences de richesse entre les citoyens.

Les magistrats, au cours de l'exercice de leurs fonctions, n'étaient pas totalement libres ; leur action était surveillée par l'Assemblée (qui pouvait les révoquer) et par les tribunaux. Ils devaient donc rendre des comptes et pouvaient faire à tout moment l'objet de poursuites judiciaires.

À côté de ces magistratures (dont le rôle de juge faisait partie en général), existaient également certaines charges électives. Là encore, l'élection est annuelle, mais l'on peut se présenter plusieurs fois sur le même poste : c'est ainsi que Périclès fut, au cours du Ve siècle av. J.-C., réélu vingt-deux fois au poste de général. C'est à ce niveau qu'émergèrent les principales personnalités politiques qui eurent une influence sur la conduite militaire d'Athènes.

Cependant, tirés au sort ou bien élus, les magistrats n'exerçaient par le pouvoir politique majeur à Athènes ; ils étaient considérés surtout comme des administrateurs et des

exécutants ; ils instruisaient les dossiers, convoquaient et présidaient les instances appelées à prendre les décisions essentielles, et mettaient leurs décisions à exécution. Mais le pouvoir essentiel, aux yeux de tous, résidait dans l'assemblée et dans les tribunaux.

—Les membres du Conseil (*Boulé*) étaient désignés par le sort pour un an. Un citoyen ne pouvait pas être membre du conseil plus de deux fois dans sa vie. Le Conseil comptait 500 membres, qui devaient être âgés de plus de trente ans. Chacune des circonscriptions ou municipalités (*dèmes*) que comportait l'ensemble de la cité athénienne avait droit à un certain nombre de sièges dans le conseil, nombre proportionnel à la population. Il semble que les dèmes aient été des lieux où une certaine vie politique « locale » persistait : on discutait pour savoir si tel ou tel citoyen pourrait faire l'affaire en tant que représentant... En tout cas, chaque dème désignait plus de candidats qu'il n'y avait de sièges à pourvoir, puis l'on tirait au sort, parmi les candidats issus du même dème, le nombre requis de conseillers.

Le Conseil constituait la plus haute magistrature parce qu'il préparait les décisions de l'Assemblée et les exécutait. Tandis que l'activité des autres magistrats était liée aux tribunaux et à leurs décisions quotidiennes les plus ordinaires, le Conseil, quant à lui, était en relation directe avec l'*Ékklesia*. Il discutait et déterminait les projets mis à l'ordre du jour de l'Assemblée. Les historiens estiment aujourd'hui que la moitié des décrets votés par l'Assemblée furent de simples ratifications de mesures proposées par le Conseil, l'autre moitié émanant des propositions faites directement dans l'Assemblée. Le Conseil des cinq-cents supervisait également l'administration publique et, au premier chef, les finances ; à ce titre, il exerçait un certain contrôle sur les autres magistrats.

L'*Ékklesia* vote les lois. Elle est composée de tous les citoyens adultes (qui n'ont pas l'obligation d'y participer), c'est-à-dire exclut les femmes, les plus jeunes et les résidents (*météques*) auxquels n'est pas reconnu en quelque sorte le statut d'« athénien de souche ». Au IV^e siècle, l'activité législative prenait les formes suivantes. Au début de chaque année, le code des lois existantes était soumis à l'approbation de l'Assemblée. Si une loi en vigueur se voyait rejetée par cette Assemblée, n'importe qui pouvait en proposer une nouvelle pour prendre sa place. L'Assemblée désignait alors cinq citoyens chargés de défendre la loi existante et les deux parties plaidaient leur cause avant qu'une décision soit prise. D'autre part, à tout moment de l'année, un citoyen pouvait proposer d'abolir une loi et de la remplacer par une autre ; s'il obtenait l'approbation de l'Assemblée, la procédure était ensuite la même que dans le premier cas. Enfin, 6 magistrats contrôlaient constamment le code des lois. S'ils trouvaient une loi invalide ou deux lois contradictoires, ils soumettaient le cas à l'Assemblée.

Ainsi, l'activité législative prenait toujours la forme d'une révision et l'Assemblée en conservait l'initiative souveraine ; cependant, la décision finale n'était prise qu'après une procédure contradictoire de discussion publique, laquelle avait lieu devant un comité (les *nomothètes*) choisi parmi ses membres qui pouvaient aller de 500 à 1500 personnes (en moyenne, il semble que l'assemblée rassemblait 600 personnes), selon l'importance de la matière discutée. Là encore, il semble que le tirage au sort ait joué un certain rôle.

Dégageons quelques conclusions provisoires. Tout d'abord, la démocratie athénienne ne saurait être qualifiée de « directe » : les Grecs reconnaissaient parfaitement la nécessité d'une spécialisation des tâches et d'une certaine autonomie accordée à un appareil d'État appelé à s'organiser en lui-même pour faire face à la complexité de la prise des décisions. Après tout, Athènes a longuement fait la guerre pendant sa période démocratique, y a parfois réussi, sans que la complexité des institutions politiques ait empêché la constitution

d'un pouvoir militaire efficace qui a eu les coudées franches. Ce qu'il y a de démocratique dans les institutions que nous venons très rapidement de décrire, ce sont deux choses.

—D'une part, le principe de la rotation des fonctions politiques et même, pour une part, judiciaire est pris très au sérieux et se voit appliqué avec beaucoup d'intelligence. Dans une société adulte, semblent avoir estimé les fondateurs de la démocratie à Athènes, il faut s'arranger pour que le fait *d'avoir du pouvoir sur son prochain*, qui est largement inévitable, ne finisse par tourner à une domination figée qui exaspère, par provoquer des conflits sans fin, par susciter l'envie et la jalousie, par créer chez certains des complexes psychologiques délétères (le goût du pouvoir pour le pouvoir, le plaisir malsain d'être « en vue » et de chercher à le rester par tous les moyens, le désir d'accumuler les moyens de la puissance sur les autres, etc.). Pour ce faire, la meilleure technique consiste à faire alterner très rapidement la position de gouvernant et de gouverné ; et pour parvenir à cet objectif, rien de mieux que le tirage au sort.

—D'autre part, le principe de la discussion inclusive est, lui aussi, mis en œuvre d'une façon qui surprend par sa rigueur et sa systématisme. Démocratie signifie discussion : la décision (décision exécutive ou législative) n'apparaît plus comme un décret venu d'en haut, comme le résultat du respect d'une tradition ancestrale (on a vu que toutes les lois étaient en principe révisables), mais comme le résultat d'un processus rationnel de confrontation des opinions dans lequel, idéalement, c'est la meilleure solution (aux yeux de tous ceux qui ont participé audit processus) à un problème qui est retenue. C'est la raison de l'argument le plus fort qui compte. C'est, si l'on veut, « la raison » qui est aux commandes, une raison qui trouve son ancrage naturel dans la délibération collective. Mais la démocratie, au sens de ce qui s'est mis en place à Athènes, implique également que la liste de ceux qui participent (ou, du moins, qui ont le droit de participer) à cette discussion *est très large*, qu'elle ne s'arrête pas aux membres des élites sociales consacrées, aux compétents autoproclamés, à quelques personnalités isolés. « Gouvernement du peuple », cela veut dire concrètement, pour les athéniens, que les choix collectifs doivent être élaborés en commun, d'une façon libre, non pas selon la loi du plus fort, mais selon la loi de *l'argument le plus fort* qui peut être reconnu par la majorité des citoyens comme tel. On voit la portée philosophique d'une telle institution : non seulement chacun est, en principe, compétent pour gouverner, mais, de plus, chacun est compétent pour réfléchir, discuter, argumenter, élaborer des raisons et réfuter celles de l'adversaire, et finalement décider en fonction d'une conviction qui aura été éclairée par les débats au lieu d'être le résultat mécanique d'obsessions, de traditions, ou d'intérêts sociaux plus ou moins étroits.

Ainsi, le propre de la démocratie, peut-on conclure, c'est bien l'égalitarisme. Les historiens confirment d'ailleurs que, chronologiquement, le terme « *isonomia* » (difficile à traduire : il s'agit de l'égalité des citoyens devant la loi et dans la fabrication de la loi, par opposition à la tyrannie et à l'aristocratie) a précédé le terme « *demokratia* ». Les premières réformes « démocratiques » à Athènes (Clisthène, vers -506) sont d'inspiration « isonomique »². Sous sa forme mure, nous n'avons pas affaire à un égalitarisme « matériel », c'est-à-dire spécialisé dans un domaine ou un niveau particulier de la vie sociale (par exemple le domaine économique ou la sphère juridique), mais bien à un égalitarisme général,

² Voir P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien* [1964], Macula, 1984. Cet important ouvrage montre comment l'imaginaire isonomique (laquelle se traduit d'abord par l'égalité des « tribus » composant la population athénienne – les *dèmes* – et leur répartition ordonnée dans l'espace ainsi que par l'instauration d'institutions religieuses et politiques collectives) a rayonné sur l'ensemble de la culture athénienne classique. Les deux historiens voient ainsi dans le goût de la symétrie qu'expriment l'architecture et la sculpture de l'époque une continuation du principe de l'organisation politique isonomique mise en place par Clisthène.

transversal, si l'on peut dire, qui peut être compris comme une sorte d'atmosphère dans laquelle se dérouleront les différents processus de la vie sociale : un égalitarisme *politique*, celui de *la prise de décision* (l'administration) et de *la prise de parole* (la discussion publique), les deux étant considérés comme des aspects *complémentaires* de la participation à la vie civique sur laquelle repose l'équilibre institutionnel du régime, ainsi que l'adhésion que les citoyens lui apportent.

L'épanouissement et les crises du régime démocratique à Athènes ont été accompagnées, chacun le sait, par une extraordinaire richesse culturelle, qui s'est manifestée dans les arts et dans la pensée et qui a marqué toute la culture occidentale. De cette manière, la question de la démocratie a été souvent posée par les philosophes, par les écrivains et par les hommes politiques eux-mêmes. Prenons quelques exemples de cette problématisation de la démocratie par elle-même.

Premier exemple : le discours de Périclès. Nous sommes dans l'hiver 430 avant l'ère ommune, au tout début d'une guerre meurtrière contre Sparte, la grande Cité rivale, où domine un système oligarchique et hiérarchique extrêmement sévère. Athènes organise une cérémonie en l'honneur des premières victimes où Périclès, le général en chef, prend la parole.

À quel régime devons-nous notre grandeur ? À quelles institutions ? À quel trait de notre caractère national ? Voilà ce que je veux exposer devant vous, avant d'aborder l'éloge de ces morts. Je pense qu'il convient, en cette circonstance, que ces choses-là soient dites et que vous tous, les citoyens comme les étrangers, qui êtes ici assemblés, aurez intérêt à les entendre.

La constitution qui nous régit n'a rien à envier à celles de nos voisins. Loin d'imiter les autres peuples, nous leur offrons plutôt un exemple. Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. Mais si, en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leur mérite plutôt qu'à tour de rôle. D'un autre côté, quand un homme sans fortune peut rendre quelques services à l'État, l'obscurité de sa condition ne constitue pas pour lui un obstacle. Nous nous gouvernons dans un esprit de liberté, et cette même liberté se retrouve dans nos rapports quotidiens, d'où la méfiance est absente. Notre voisin se passe-t-il quelque fantaisie, nous ne lui retenons rien par ailleurs et nous lui épargnons ces marques de réprobation qui, si elle ne cause aucun dommage matériel, sont pourtant fort pénibles à voir. Mais, si nous sommes tolérants dans les relations particulières, dans la vie publique, nous évitons très scrupuleusement d'enfreindre les règles établies. Nous obéissons aux magistrats qui se succèdent à la tête de la cité, comme nous obéissons aux lois, à celles surtout qui assurent la protection des victimes de l'injustice et à ces lois non écrites qui attirent sur ceux qui les transgressent le mépris général.

Nous avons ménagé à l'esprit dans ses fatigues d'innombrables occasions de délasserment en instaurant des concours et des fêtes religieuses, qui se succèdent d'un bout à l'autre de l'année et en aménageant nos habitations avec goût, de sorte que notre vie quotidienne se déroule dans un décor plaisant qui chasse les humeurs sombres. Telle est la puissance de notre cité que les biens de toute la terre y affluent. Nous en arrivons à consommer les productions des autres peuples comme si elles étaient, autant que celle de l'Attique, notre bien propre³.

³ La Guerre du Péloponnèse (II, 37) p. 811-812 in Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1964.

Manifestement, Périclès, dans ce discours, entend défendre Athènes contre le discours aristocratique habituel qui souligne l'inefficacité, la « faiblesse » inévitable de la démocratie dans un contexte de guerre face à une cité, Sparte, où règnent l'ordre et l'obéissance. Pas besoin d'une hiérarchie sociale étroite, pas besoin de mœurs austères pour rayonner parmi les Grecs et pour l'emporter militairement, semble affirmer le général en chef. Son argumentation est d'ordre *pragmatique* : il suffit de rappeler que l'on nous envie et surtout que nous nous enrichissons grâce au commerce avec les autres cités pour établir la « supériorité » de notre régime politique, déclare-t-il. Celle-ci semble tenir essentiellement à un esprit de liberté, c'est-à-dire à une manière de ne pas laisser se figer les relations entre les citoyens dans des cadres hiérarchiques oppressifs. La liberté, ce n'est pas le pouvoir de faire ce que l'on veut selon sa fantaisie du moment ; elle s'exprime plutôt dans l'assurance de pouvoir conduire une vie sociale qui comporte de l'imprévu (le riche peut perdre en justice face au pauvre, le citoyen peut développer son goût individuel et sa personnalité) parce qu'elle est, autant que faire se peut, exempte de ces dominations traditionnelles qui figent tout, qui enferment la vie sociale dans les institutions, la culture et les habitudes collectives, dans le carcan de la routine et de l'imitation. C'est là apparemment, pour Périclès, la condition d'une société juste : celle-ci doit comporter des espaces dans lesquelles chacun vaut autant qu'un autre, dans lesquelles la comparaison et l'argumentation contradictoire sont possibles. Une société autoritaire, même dirigée par un individu ou une assemblée soucieux de l'intérêt général, ne saurait être juste en ce sens : il appartient au concept de justice que celle-ci ne soit pas seulement octroyée ou appliquée par le haut, mais vécue et pratiquée en bas, par les citoyens eux-mêmes en tant qu'ils se considèrent les uns les autres comme des égaux. De façon intéressante, Périclès montre sur cette base que l'esprit d'égalité n'a pas simplement une signification institutionnelle ou juridico-politique : il se traduit également par des attitudes concrètes quotidiennes, par exemple par la tolérance à l'égard de choix de vie inaccoutumés ou excentriques.

Deuxième exemple. Parmi les justifications du régime démocratique que les Grecs ont développées, on trouve des discours plus articulés philosophiquement, plus rationalistes dans l'inspiration comme dans l'expression. Un exemple fameux nous est rapporté dans un dialogue de Platon intitulé *Protagoras*. Ce dialogue met précisément en scène une discussion entre Socrate et le sophiste Protagoras autour de la question de la valeur de la démocratie. Bien que le point de départ soit identique (il s'agit de réfuter ceux qui se plaignent de la faiblesse de la démocratie, de son côté anarchique, de la place énorme qu'est vouée à y occuper la démagogie...), on sera tout de suite frappé par la différence de ton avec le texte précédemment évoqué.

Voilà donc, Socrate, comment et pourquoi, principalement les Athéniens, quand ce qui est en question est un mérite de charpentier ou de tel autre professionnel, ne donnent qu'à un petit nombre de gens le droit de donner leur avis, et, s'il se trouve, en dehors de ce petit nombre, quelqu'un pour vouloir le donner, ils ne le supportent pas, comme tu le reconnais ; et moi je reconnais qu'en cela tu as raison. Mais, qu'ils en viennent à une consultation relative au mérite dans l'ordre social, consultation roulant nécessairement toute entière sur la justice et sur la sagesse pratique, alors c'est avec raison qu'ils le supportent de la part de tout homme sans exception. Dans la pensée qu'à chacun il appartient d'avoir part à ce mérite-là au moins, faute de quoi il n'existe pas de cités. En cela réside, Socrate, la raison pour laquelle il en est ainsi.

Mais, pour que tu ne croies pas t'abuser en pensant que, réellement, tout homme, de l'avis unanime, participe à la justice comme aux autres formes du mérite civique, accueille

encore la preuve que voici. Dans les autres genres de mérite en effet, s'il arrive, ainsi que tu le dis toi-même, qu'on prétende être un bon flûtiste ou être bon en n'importe quel art où l'on n'est pas bon, on est alors ou bien tourné en dérision ou bien rudoyé ; et vos proches, venant à la rescousse, vous gourmandent de perdre ainsi la tête. Au contraire, dans le cas de la justice et de tout autre mérite d'ordre social, quand les gens n'ignorent pas de tel homme qu'il est un homme injuste, quand cet homme, de son propre mouvement, proclame la vérité sur lui-même à la face d'une nombreuse assistance, cette véracité, que, dans l'autre cas, ils estimaient être judicieuse, ils l'estiment folle dans celui-ci ; tout le monde, déclarent-ils, doit se déclarer juste, qu'il le soit ou qu'il ne le soit pas ; c'est être fou que de ne pas simuler la justice, pour cette raison, pensent-ils qu'il n'y a personne qui n'en participe, sans quoi il n'appartiendrait pas à l'humanité⁴.

Analysons. Chez Protagoras, il n'est plus question de ces arguments pragmatiques que mobilisait Périclès (la prospérité économique comme signe de la valeur du régime politique d'Athènes, le fait que la vie y soit agréable à cause de la fréquence des fêtes...), ni même de ce riche tableau sociologique (la tolérance, les institutions judiciaires, la différence des classes sociales entre riches et pauvres) que le général en chef dressait pour galvaniser ses troupes et rassurer la population civile. Notre sophiste est en quelque sorte un pur philosophe : il ne justifie la démocratie que par ce qui lui paraît la caractériser en propre, à savoir la prédominance d'une discussion sur les choses de la cité qui s'avère réellement *publique*, c'est-à-dire ouverte à des prises de parole diverses, y compris les moins « compétentes ». Il est probable que pour un Athénien du Ve siècle, la démocratie était caractérisée par de nombreux éléments (où le tirage au sort occupait une place importante) ; mais le philosophe (qui est un sophiste en l'occurrence) veut réduire cela à un aspect supposé unique, essentiel, constitutif. Et il le trouve dans la possibilité universellement distribuée de la prise de parole sur la cité : le charpentier et le cordonnier ont leur mot à dire quand il s'agit de savoir si l'on va faire la guerre ou décider d'un nouvel impôt, comment l'on va punir tel type de crime, etc. L'élément « populaire » de la démocratie n'est plus marqué par le rôle qu'y jouent *les pauvres* et le respect relatif dont ils se savent l'objet, mais par l'existence d'interventions de la part de ceux qui ne sont pas habitués à gouverner, qui ne disposent pas à première vue des connaissances et des habiletés de toutes sortes liées à l'exercice du commandement.

Or, si Protagoras propose une telle vision de la démocratie, qui, certainement, s'éloignait à l'époque de l'image intuitive que les citoyens d'Athènes pouvaient en avoir eux-mêmes, c'est sans doute parce qu'il pense qu'elle seule peut faire l'objet d'une justification théorique, philosophique, aussi parfaite que limpide. Ainsi déploie-t-il son argument, dans le passage cité, avec beaucoup de facilité et beaucoup de brio d'ailleurs : dans les discussions autour de la « justice », explique Protagoras, c'est-à-dire des intérêts de la cité elle-même, *tout le monde est compétent* parce que tout le monde est concerné. Ainsi, ceux qui critiquent un régime dans lequel même l'ignorant est appelé à réfléchir et à décider se trompent-ils. Il y a chez tout le monde une sorte de bon sens naturel, une orientation spontanée vers ce qui peut être approuvé par les autres, qui donnent une assise solide à la démocratie. La parole publique, la discussion collective, expriment cela de la manière la plus claire, et c'est même par elles que nous en prenons conscience.

De même que dans le discours rapporté par Thucydide, la démocratie apparaît comme le régime dans lequel du surprenant, de l'inattendu, se produisent : tout n'est pas figé, acquis d'avance et organisé en fonction de principes intangibles. Le jeu de la domination et de

⁴ Protagoras (323 a-c), in Platon, *Œuvres complètes*, Tome 1, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1984, p. 91-92.

l'inégalité s'ouvre. Mais cette caractéristique semble désormais s'exprimer surtout dans l'élément de la prise de parole publique. C'est là d'ailleurs la difficulté de la position de notre sophiste : tellement heureux d'avoir découvert le principe d'une justification conceptuelle impeccable de la démocratie *en général* (car elle n'est plus chez lui la propriété particulière d'une cité, Athènes) contre ses accusateurs, il en oublie que la discussion publique n'est possible qu'à certaines conditions sociales, que sur la base de certaines habitudes collectives et d'engagements individuels. C'est pourquoi Platon, très conscient de cette dépendance du « gouvernement de la parole publique » par rapport à certaines données sociales, morales et psychologiques aura la partie belle : il pourra jouer au réaliste implacable et montrer que ce bel espace public dépeint par Protagoras ne constitue que la partie visible d'un vaste édifice qui, en réalité, menace ruine.

Troisième exemple donc d'analyse du régime démocratique athénien, qui date de trois décennies environ après le discours de Périclès rapporté par Thucydide. Cette fois, il s'agit d'un adversaire du régime : Platon, qui, ici, parle en son nom propre.

La critique de démocratie que l'on trouve au livre 8 de *La République*, et que l'on peut considérer comme une réponse très réfléchie à l'optimisme de Protagoras, ne résume assurément pas la réflexion de Platon sur ce problème. Par exemple, dans son dernier dialogue inachevé, intitulé *Les Lois*, le philosophe, sans vraiment réhabiliter la démocratie athénienne, s'emploiera à montrer que certaines procédures typiquement démocratiques (à commencer par le tirage au sort) peuvent trouver une place dans la cité rationnelle qu'il appelle de ses vœux. Il faut néanmoins s'arrêter un peu au discours apparemment très dur, très unilatéral de *La République* en raison de la singularité et de la radicalité de l'approche qui s'y déploie. En un mot, cette singularité tient au fait que Platon, *même s'il part d'elles dans son raisonnement et les conserve constamment à l'esprit*, invite son interlocuteur à se détourner des institutions et des pratiques spécifiquement politiques qu'il connaissait, ainsi que des procédures qui se situent en leur centre (le tirage au sort dans le choix des magistrats, la manière dont les thèmes sont discutés dans les assemblées...), c'est-à-dire des techniques de désignations du personnel appelé à juger, à légiférer ou à décider et de traitement collectif des problèmes. Il semble simplement *présupposer* leur inefficacité, en tout cas leur illégitimité. Écoutez, soyons un peu sérieux, semble-t-il susurrer à l'oreille du lecteur : comment un système qui laisse une large place au tirage au sort et à des discussions où le plus malin, et non pas le plus compétent, a toutes les chances de l'emporter pourrait-il avoir la moindre valeur ? Si Platon délaisse ainsi les discussions que l'on pourrait qualifier de « politologiques » (ou plus simplement d'institutionnelles), c'est parce que ce qui l'intéresse réside surtout dans ce que l'on pourrait appeler, par un langage anachronique, l'arrière-plan historique, sociologique et même psychologique de cette fausseté procédurale. Ce serait là, au fond, sa critique de Protagoras, sa manière de revenir philosophiquement à un type de discours qu'un politique tel que Périclès avait mis en œuvre, en n'oubliant pas que la démocratie est *aussi* un certain rapport entre les riches et les pauvres, une certaine façon de donner leur place à celles des passions humaines et à ceux des affects collectifs qui ont un sens dynamisant. Contrairement à une idée répandue, la critique platonicienne ne se réduit pas à la simple expression d'une mauvaise humeur réactionnaire ou aristocratique devant le fait que le charpentier se permette de donner son avis sur le bien de la Cité. Elle s'appuie, très habilement, sur le fait que le monde enchanté du Sophiste, celui de la délibération égalitaire, a des préconditions sociales et psychiques qu'il convient de ne pas oublier si l'on veut peindre correctement le tableau.

La critique commence donc par une sorte de récit de genèse typique des conditions de l'avènement de la démocratie. On s'installe dans l'histoire, dans ce concret que

l'interprétation protagorassienne ignorait superbement. Ce n'est plus d'une Athènes fantasmée, mais d'une Athènes réelle (du moins dans l'esprit de Platon) dont il s'agit : « La démocratie, je crois, naît lorsque que, après leur victoire, les pauvres mettent à mort un certain nombre des autres habitants, en expulsent d'autres, et font participer ceux qui restent, à égalité, au régime politique et aux charges de direction, et quand, dans la plupart des cas, c'est par tirage au sort qu'y sont dévolues les charges de direction » (557a, p. 427)⁵. Faisant référence (non sans mauvaise foi d'ailleurs : on voit qu'il met exprès tout dans le même panier, les massacres politique et la règle du tirage au sort...) à l'histoire d'Athènes, Platon ne se contente pas de rappeler les sources assez peu sympathiques d'un régime qui a commencé dans le sang ; il insiste aussi sur le fait que la démocratie se présente d'abord comme une manière de résoudre un problème *social*, à savoir l'opposition des riches et des pauvres ; et l'on verra comment ce fil conducteur très réaliste continuera à être visible dans son analyse : la démocratie est ce régime qui a du mal à tolérer l'inégalité sociale extrême ou, du moins, l'ostentation de la richesse. Mais évidemment, ce réalisme est avant tout destiné à souligner la faiblesse de ce régime. L'idée est que, loin de toute description enjolivante qui inviterait à la percevoir comme l'incarnation d'une aventure inédite et enthousiasmante, celle de l'autonomie collective, elle est pour lui la triste superstructure, qui cherche naturellement à se faire oublier comme telle, d'une situation conflictuelle et sordide, de revanche sociale. La démocratie est par ses origines un régime d'envie, de frustration et de ressentiment.

Dans un deuxième temps, Platon attire l'attention sur les conséquences sociales et culturelles de l'avènement de la démocratie. Le thème essentiel ici est celui de la diversité anarchique : les procédures démocratiques, le philosophe les perçoit, de manière très fine dans sa perspective de démolition critique, comme solidaires non pas nécessairement d'une disparition de l'autorité, mais de sa relativisation, bref d'un esprit de tolérance et de libéralité dans lequel les interactions humaines peuvent s'organiser selon des modalités imprévisibles. Dans une société qui a vu la disparition de « l'autorité naturelle » au niveau politique, on devient spontanément curieux des mœurs étrangères, voire des cultes exotiques ; on ne se satisfait plus des traditions consacrées. Bref, avec la disparition d'une direction ferme capable d'organiser le corps social selon des règles fixes, ce sont la fantaisie individuelle et l'expérimentalisme gratuit du touche-à-tout qui prennent le devant de la scène. Ironique, Platon ne cache pourtant pas ce qu'a de (superficiellement) séduisant une telle situation : « Ce régime, dis-je, a des chances d'être le plus beau des régimes politiques. Pareil à un manteau multicolore, brodé d'une juxtaposition de fils de toutes teintes, ce régime lui aussi brodé de la juxtaposition de toutes sortes de caractères, pourrait apparaître comme le plus beau. Et, ajoutai-je, peut-être que beaucoup de gens, à l'instar des enfants et des femmes quand ils regardent les objets multicolores, jugeraient en effet que c'est lui le plus beau » (557d, p. 428).

Enfin, dans un troisième temps, Platon place l'accent sur la dimension *psychologique* d'une telle situation. Chaque régime politique correspond d'ailleurs à une forme de caractère humain, et c'est même dans la dynamique des transformations psychiques que s'enracine selon lui le principe de la transformation historique. C'est sans doute là le point crucial de sa réfutation de l'optimisme propre au démocratisme philosophique. En gros, c'est par cette thèse que Platon pense pouvoir réfuter la défense « rationaliste » de la démocratie que l'on trouve chez Protagoras : cette défense, soutient le philosophe, oublie les conditions concrètes, psychologiques en l'occurrence, de l'exercice de la parole publique devant laquelle le sophiste s'extasiait.

⁵ Nous citons encore dans l'édition de « La Pléiade », tome 1.

L'idée ici consiste à montrer que l'anarchie extérieure du monde démocratique (dans laquelle aucune parole ne s'impose dans le concert contradictoire des opinions), l'anarchie de ce que nous avons appelé la société démocrate, s'explique en dernier ressort par une anarchie intérieure, celle de l'âme des jeunes gens issus des familles les plus influentes. «Par conséquent, dis-je, il [le jeune homme] passe sa vie au jour le jour, à ainsi satisfaire le premier désir venu : tantôt il s'enivre en se faisant jouer de la flûte, puis, à l'inverse il ne boit que de l'eau et se laisse maigrir, tantôt encore, il s'exerce nu, quelquefois, il est oisif et insoucieux de tout, et tantôt il a l'air de se livrer à la philosophie. Et souvent il se mêle des affaires de la cité, et sur une impulsion, il dit ou fait ce qui lui vient à l'idée. Et si jamais il envie les spécialistes de la guerre, il se porte de ce côté-là ; ou les spécialistes de l'argent, de cet autre côté encore. Il n'y a ni lignes directrices ni contraintes qui s'imposent à sa vie ; il nomme ce genre de vie délicieux, évidemment, libre, et heureux, c'est celui qu'il adopte en tout temps » (561d, p 436). Ce serait là l'envers du décor de cette parole publique « ouverte » admirée par Protagoras. Il n'y a pas véritablement désintérêt ostensible pour la « chose publique » (selon une critique que l'on trouvera surtout chez les auteurs modernes) ; mais l'on transporte dans le monde politique des habitudes acquises au contact des lubies de la foule, des modes culturelles changeantes, des comportements quotidiens désormais modelés par le goût de la nouveauté pour la nouveauté. On ne sait plus faire la différence entre le sérieux et le frivole. Ainsi, on se passionne pour les discussions politiques du jour, comme on le ferait pour une nouvelle danse en vogue dans les banquets nocturnes.

La suite de l'analyse cherchera à montrer qu'une telle situation, qui, à terme, mène tout droit à la guerre civile à cause de la dissension grandissante des intérêts, ne peut se résoudre que par un coup de force : ce sera l'avènement de la tyrannie. Ainsi, la boucle sera-t-elle bouclée et le régime né de la violence se terminera dans la violence. Mais, encore une fois, au-delà de cette prédiction quelque peu terroriste, on est surtout frappé par le fait que Platon ne discute *pas* la pertinence morale ou l'efficacité politique des procédures démocratiques athéniennes en la comparant, par exemple, à d'autres types de procédures présentes dans d'autres cités anciennes ou contemporaines. Il s'efforce plutôt de les mettre immédiatement dans une perspective telle qu'elles apparaissent aux yeux du lecteur comme l'émanation détestable d'un esprit général de dilettantisme, d'intempérance et de faiblesse. Bref, Platon, dans *La République*, ne se livre pas à un exercice de « philosophie politique » au sens où on l'entend parfois encore aujourd'hui, c'est-à-dire une réflexion abstraite sur la valeur comparative des différents « régimes » (oligarchie, monarchie, tyrannie, etc.) ou des différentes « procédures » de désignation du personnel dirigeant et d'édiction légitime des règles. Anthropologue et psychologue (même si, j'y insiste encore, ces catégories sont largement anachroniques) autant que théoricien du politique, il cherche ici à montrer comment les caractéristiques du régime ou des procédures démocratiques forment un ensemble cohérent –qu'elles expriment et renforcent en même temps– avec toute une série de traits qui se rapportent aussi bien aux rapports de classe qui divisent la société qu'avec des formes culturelles et, en dernier ressort, des dispositions psychiques individuelles largement répandues et influentes. Platon ne sépare pas la politique de la vie, c'est-à-dire des pratiques que l'on conduit, des interactions que l'on met en œuvre et des dispositions que l'on contracte.

On pourrait dire ainsi, au terme de cette première séquence, que notre histoire, celle des explications philosophiques de la démocratie, a mal commencé : elle a commencé dans le cadre d'une antinomie sans nuances entre réalisme et idéalisme ; elle a commencé en opposant une justification trop abstraite de ce régime, sans ancrage sociologique et psychologique, à une polémique sans merci contre lui, qui, dans son inventivité conceptuelle

même, fait feu de tout bois. Tout se passe comme si, après Périclès, la discussion s'était raidie au point que la stratégie argumentative pourtant très simple, très populaire, du général en chef –la stratégie qui consiste à faire voir la démocratie comme un régime non seulement juste sur le plan des institutions politiques et des procédures, mais aussi bon car conforme à certaines dispositions de la nature humaine et de la vie sociale en général– n'avait pas pu être développée philosophiquement, comme si, pour les philosophes réfléchissant sur la démocratie, il avait fallu *choisir son camp*.

Ce que nous allons essayer de voir maintenant, c'est la manière dont le problème que nous avons présenté –comment justifier philosophiquement la démocratie autrement que de manière trop abstraite, trop idéaliste, c'est-à-dire la façon de Protagoras ?–, qui, du moins, si l'on en reste à l'opposition classique entre Protagoras et Platon, semble ne pas avoir été vraiment résolu, a été envisagé à l'époque moderne.

.II. La séquence américaine : de Jefferson à Dewey

Le problème légué par Platon n'est donc pas seulement celui qui consiste à *justifier* la démocratie contre ses détracteurs (non, elle n'est pas si inefficace que cela et ne nous mène pas fatalement sur la pente de l'anarchie, etc.). Ce problème tient plutôt à la question suivante : à quoi –si l'on écarte la satire un peu facile à laquelle s'est livré l'auteur de *La République*– peuvent ressembler les mœurs, la vie sociale et les formes de personnalité « démocrates », c'est-à-dire ajustés à un régime politique démocratique ? ; sur quels éléments de cette liste hétéroclite faut-il placer l'accent ? ; et en quoi, une fois qu'ils sont identifiés et connus, peuvent-ils être décrits comme honorables, comme bons, comme préférables à d'autres ? ; enfin, à quelles formes institutionnelles se rattachent-ils le plus spontanément ? Voyons comment ces questions ont été affrontées à l'époque de la fondation de la république aux États-Unis.

Un des intérêts de l'histoire constitutionnelle des États-Unis d'Amérique provient de ce que ceux-ci ont très rapidement trouvé leur équilibre politique autour d'une forme de régime –en gros, une démocratie représentative proche de celle que nous connaissons aujourd'hui– à laquelle la plupart des autres nations n'ont eu accès qu'après de lentes périodes de transition, parfois confuses et agitées. Nous avons donc affaire à une nation où la souveraineté du peuple, en tant que peuple composé d'individus qui sont seuls habilités à désigner le gouvernement, a été considérée dès le début comme une évidence. De ce fait, la nature de ce régime, ainsi que les antinomies qu'il lui faut résoudre, ont très tôt fait l'objet de discussions animées qui ciblaient parfaitement leurs objets. Cela fait contraste avec un pays comme la France, où le poids exercé pendant des siècles par l'Église catholique et l'État monarchique a longtemps incliné les esprits (jusqu'au cœur du XXe siècle) à croire que la démocratie était impossible, qu'elle signifierait forcément l'anarchie et le désordre. Il fallait, pensait-on, un principe transcendant, une autorité absolue, sans quoi tout s'effondrerait.

La question américaine est donc la suivante : puisque le régime républicain nous est imposé par l'histoire (car il n'est pas pensable d'adopter une monarchie qui rappellerait trop l'arrogance du colon anglais), quelle forme exacte lui donner et qu'en faire pour qu'il parvienne à la stabilité ? À cette question, c'est un fait bien connu que deux types de réponses ont été apportées : le républicanisme américain (c'est-à-dire, dans les faits, la théorie de la démocratie) s'est d'emblée divisé, prouvant par là que la démocratie se présente comme une solution évidente et définitive aux problèmes généraux de la politique autant qu'une source de perplexités toujours renouvelées. Chez les historiens, il est d'usage de distinguer le républicanisme plutôt libéral, dont le représentant le plus influent fut **Thomas Jefferson** (rédacteur principal de la Déclaration d'Indépendance de 1787 et Président des États-Unis de 1801 à 1809) et le républicanisme plutôt conservateur, dont le représentant le plus éloquent fut **Alexander Hamilton** (rédacteur principal de la Constitution américaine de 1789 et Secrétaire d'État au trésor de 1789 à 1795).

Examinons rapidement leurs positions.

–À propos de **Hamilton**, on peut dire que son adhésion à la forme républicaine fut plus de raison que de cœur et qu'il a sans doute regretté que les États-Unis n'aient pu adopter un régime « à l'anglaise », c'est-à-dire avec une représentation d'assemblée dans le cadre

d'une monarchie conservatrice, donc un certain pouvoir accordé au peuple très nettement contrebalancé par le poids de hiérarchies sociales marquées.

Plus précisément, Hamilton craint que le régime républicain ne puisse fonctionner sans que les citoyens soient mus par une certaine « vertu civique » c'est-à-dire par un certain sens du dévouement à la communauté, par des mœurs collectives suffisamment respectées qui inclinent la conduite des individus dans le sens du bien commun. Or, Hamilton ne se fait pas non plus d'illusions sur la nature humaine : elle s'organise essentiellement autour d'intérêts particuliers. L'homme politique a d'ailleurs beaucoup insisté, dans ses discours, sur le danger que font peser sur la « vertu » les inégalités de richesse : ce n'est pas qu'elles soient mauvaises par elles-mêmes, au sens de l'illégitimité morale, c'est qu'elles engendrent inévitablement, dans le peuple, une sorte d'illusion d'optique : les plus riches *en imposent*, il paraissent naturellement appelés à exercer le pouvoir politique. En refusant cette illusion, Hamilton préconiserait-il une politique active d'égalisation des richesses, dans laquelle il verrait la condition d'une démocratie saine ? La conclusion aurait apparemment une certaine logique, mais elle n'est pas tirée. D'une certaine façon, notre homme contourne cette solution volontariste au profit d'un recentrage sur la problématique institutionnelle. Avec une nature humaine si peu fiable, avec des possibilités d'évolution historique si peu réjouissantes, il importe que l'État républicain soit aussi un État fort. Hamilton pense tenir là la meilleure solution aux difficultés présentes, et surtout à venir, d'une république moderne.

Il faut donc, dit-il, renoncer à ce que pouvait sembler nous enseigner l'expérience athénienne : à savoir que la démocratie impliquait une autorité politique plus discrète, plus légère, plus proche des citoyens et donc plus contrôlable, bref, moins oppressante. Dans la réalité, le gouvernement républicain, composé des représentants du peuple (c'est-à-dire en fait l'aristocratie naturelle de la nation), doit fonctionner comme une instance de contrôle sur les multiples passions individuelles et les intérêts particuliers qui sont les seules motivations réelles de l'engagement politique chez la plupart des hommes. La fonction de régulation qui est propre au gouvernement doit elle-même être régulée par une institution, le Congrès, dont la fonction majeure consiste à représenter, voire à constituer l'union en créant artificiellement un intérêt national commun. Le Congrès serait la réunion des hommes les plus sages, les plus vertueux, les plus patriotes, capables de contrôler, quand le besoin s'en fait sentir, les erreurs et les excès d'un gouvernement parfois trop proche des illusions et des lubies de la masse du peuple. Le Sénat, la deuxième chambre législative, serait composé d'individus nommés au suffrage universel indirect à vie ou du moins pour une durée très longue.

On dit que la voix du peuple est la voix de Dieu. Peu importe que cette maxime soit sans cesse citée et qu'on y croie, elle n'est pas vraie. Le peuple est turbulent et changeant ; il est rare qu'il juge et décide de manière juste. Il faut donc donner à la première classe une part permanente et spécifique dans le gouvernement. Elle contrôlera la stabilité de la seconde, et comme elle n'a aucun avantage au changement, elle maintiendra ainsi pour toujours un bon gouvernement. Est-ce qu'on peut vraiment croire qu'une assemblée démocratique, qui tiré tous les ans de la masse du peuple, serait capable de poursuivre avec constance le bien commun ? Seul un corps permanent peut contrôler l'imprudence de la démocratie⁶.

⁶ Texte cité dans l'ouvrage de Magali Bessone, *À l'origine de la République américaine : un double projet*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2007, p. 76-77. Cet ouvrage, auquel nous allons emprunter les citations qui vont suivre (tout en les modifiant parfois légèrement pour clarifier le propos), constitue une excellente présentation de la pensée et de l'action de Jefferson et de Hamilton. Sa lecture est recommandée.

D'une certaine manière, on voit comment Hamilton cherche à ré-acclimater l'héritage platonicien dans un monde moderne dans lequel le principe démocratique ne peut plus guère être remis en cause. Certes, au XIXe et au XXe siècle, il y aura toujours des critiques «classiques» de la démocratie, c'est-à-dire des partisans d'un régime clairement autoritaire ou bien aristocratique ; mais ce que nous voyons apparaître avec Hamilton, c'est une figure dont les manifestations seront à la fois plus nombreuses et plus constantes : la figure du démocrate modéré qui veut bien du pouvoir du peuple à condition qu'ils soit très strictement encadré, surveillé, canalisé, même s'il faut pour cela que son pouvoir ne soit plus que formel.

—**Jefferson** représente une autre part de l'héritage philosophique européen qui a servi de base à l'édification politique de la nation des États-Unis d'Amérique. Sa pensée constitutionnelle, en opposition ouverte avec la vision de Hamilton (ils furent ennemis dans la vie politique américaine des premières années du XIXe siècle et peuvent être considérés comme les précurseurs des idéologies des deux grands partis, le républicain et le démocrate), déploie constamment le principe selon lequel « les gouvernements sont républicains uniquement d'après la proportion selon laquelle ils incarnent la volonté de leur peuple et l'exécutent »⁷. L'existence de deux assemblées, la Chambre des Représentants et le Sénat, si elle a bien pour signification de permettre le filtrage de la « volonté populaire » doit encore, selon lui, traduire le principe de la souveraineté du peuple : les mandats doivent être relativement courts, et le principe même d'une élection à vie doit être écarté. C'est que l'état ne saurait être élevé au rang d'instance de contrôle et d'organisation d'une société turbulente qui n'aurait pas son principe en elle-même. Dans la tradition du libéralisme de John Locke, Jefferson le conçoit plutôt comme une contrainte artificielle, dont l'autorité dérive uniquement du consentement du peuple qui l'a désigné. La possibilité de la corruption est d'abord de son côté : comme pour tout penseur libéral, la possibilité d'une transformation tyrannique de l'appareil d'État est plus angoissante, pour Jefferson, que la perte de la vertu collective qui peut découler de la transformation historique des mœurs ou de l'accroissement des inégalités économiques. De là la nécessité de phases de régénération périodiques : Jefferson estime ainsi qu'il faudrait appeler à une révision constitutionnelle globale à intervalles réguliers, environ tous les vingt ans, c'est-à-dire à *chaque génération*. Cette superposition du temps politique et du temps biologique est frappante : loin d'être la simple conclusion du constat selon lequel les œuvres humaines sont par définition imparfaites et révisables, elle suppose que la politique est faite par les vivants et pour les vivants. C'est autant le modèle athénien que les principes monarchiques qui peuvent être sereinement oubliés, au nom d'une philosophie plus optimiste qui ne dénigre pas *a priori* la nature humaine.

Car c'est surtout à ce niveau profond que Hamilton a tort. La perte de la « vertu civique » et les inégalités économiques –deux caractéristiques liées entre elles, et à propos desquelles il n'y a pas lieu d'entretenir la moindre mélancolie dans la mesure où elles résultent d'évolutions historiques inévitables qui ont, par ailleurs, permis à la liberté individuelle de s'épanouir– n'impliquent pas que le régime républicain soit par nature menacé et constamment fragilisé. En suivant d'assez près les analyses du philosophe écossais Adam Smith, Jefferson estime que l'époque moderne est capable, peut-être même plus que d'autres, de trouver un équilibre. Naturellement, il faut se garder de faire de l'homme politique américain le théoricien naïf d'une modernité commerciale et industrielle qui ne connaîtrait aucun frein et ne serait exposé à aucun problème. Il y aurait là non seulement un anachronisme, mais aussi

⁷ *Ibid.*, p. 83

une erreur d'interprétation pure et simple, dans la mesure où Jefferson est toujours resté solidement convaincu qu'une société républicaine devait rester essentiellement composée de propriétaires terriens : le « fermier » lui apparaît comme le citoyen par excellence d'une démocratie moderne.

Mais cela n'empêche pas l'existence dans sa pensée d'une alternative très nette à la position républicaine-conservatrice de Hamilton. Certes, il n'y a plus de « vertu » au sens (d'ailleurs assez étroit) d'un esprit de dévouement et de sacrifice à la communauté ; mais, en revanche, il existe un sens de la justice qui est partagé par tous les êtres humains et dont on peut dire qu'il est même plutôt stimulé par les effets indirects de l'enrichissement des sociétés. En effet, plus une société s'enrichit, plus les échanges (pas seulement économiques, d'ailleurs) s'intensifient, et donc plus nous prenons un intérêt à la fréquentation sympathique des autres hommes, au-delà de l'esprit de clocher et des préjugés sur ceux qui, en apparence, ne nous ressemblent pas. C'est ce sens de la justice, rendu possible et toujours mieux épuré par la rencontre de toutes sortes de gens, qui est à l'œuvre, idéalement, dans une république moderne et qui explique sa stabilité (lorsque d'autres circonstances ne l'empêchent pas). Bref, les intérêts particuliers, bien que spontanément divergents, sont aussi habités par les forces internes (la sympathie bienveillante comme garant du sens de la justice) ou bien sont reliés à des forces externes (par exemple la « main invisible » du marché, selon une expression d'Adam Smith) qui contribuent d'elles-mêmes au bonheur collectif.

Si, par obligation, nous comprenons un motif provenant de l'intérêt particulier, qui suffit à déterminer tous ceux qui le considèrent avec justesse et qui poursuivent leur propre avantage avec sagesse, vers un certain cours d'actions, nous pouvons avoir un aperçu de ce qu'est une telle obligation si nous pensons à la détermination de notre nature à approuver la vertu, à être satisfait et heureux quand nous estimons avoir bien agi, et à être malaise quand nous sommes conscients que nous avons agi autrement —également si nous considérons combien nous estimons le bonheur lié à la vertu supérieur à tout autre plaisir. De la même manière, nous pouvons avoir un aperçu de cette sorte d'obligation si nous considérons les raisons par lesquelles un cours constant d'actions bienveillantes et sociales est le moyen le plus sûr de promouvoir le bien naturel de tout individu⁸.

Faisons le point. D'un côté, les positions respectives de Jefferson et de Hamilton, avec une accentuation nettement « libérale » chez le premier et des préoccupations d'allure plus clairement « conservatrices » chez le second, paraissent s'opposer absolument et dessiner ainsi une alternative fondamentale pour la démocratie moderne : confiance ou défiance à l'égard de ce qu'il peut y avoir dans le peuple d'instable, d'inconstant et d'imprévisible ? Mais de l'autre côté, les deux sommes politiques partagent un grand nombre de présuppositions qu'il s'agit d'interroger.

Ainsi, ni Jefferson ni Hamilton n'utilisent fréquemment le terme « démocratie ». Cette rareté est historiquement compréhensible. À l'époque, le terme, qui reste attaché dans l'esprit de beaucoup à l'expérience spécifique d'Athènes, dénote exclusivement un régime politique proche de ce que nous pourrions appeler par approximation la « démocratie directe » dans lequel le législateur est théoriquement constitué par l'ensemble du peuple ou par une partie importante de celui-ci et dans lequel le pouvoir exécutif est exercé par des non-professionnels, tirés au sort ou élus pour une brève période. C'est la raison pour laquelle les philosophes politiques les plus influents du XVIIIe siècle (tels que Montesquieu ou même

⁸ *Ibid.*, p. 92.

Rousseau) ont, malgré leurs différences importantes, à peu près unanimement considéré que ce régime était inapplicable dans les nations démographiquement nombreuses qui caractérisent l'époque moderne. Jefferson et Hamilton, qui sont d'accord avec cet argument-clé, se pensent eux-mêmes comme des promoteurs de la « république », c'est-à-dire, par opposition à la monarchie, un régime où le pouvoir émane du peuple, considéré comme ensemble des citoyens libres et égaux, par la médiation d'un système de représentation et d'élections. En Europe, il sera question pendant tout le XIXe siècle de la valeur (ou de l'absence de valeur) du « gouvernement représentatif » ; c'est seulement à la fin du siècle que la jonction s'est faite entre « représentation » et « démocratie », avec la généralisation du suffrage universel. Pour fixer les idées, c'est le moment de la IIIe République en France.

Ce rappel sémantique est intéressant de la mesure où il nous montre que notre notion moderne de démocratie est le résultat d'une évolution étrange au terme de laquelle il est devenu évident qu'il n'y avait, pour le peuple, aucun autre moyen d'exercer sa souveraineté que le vote périodique pour le choix des représentants et de quelques exécutants. Finalement, le mot « démocratie » l'a remporté en s'étendant à un domaine tout nouveau et beaucoup plus large celui qui était le sien initialement (même si le terme « république » conserve, particulièrement en France, une nuance particulière). Mais la *réalité* qu'il exprimait, elle, a été totalement occultée : il est progressivement devenu *tellement évident* qu'aucune alternative au « système représentatif » (ex-républicain) n'était disponible au présent qu'il n'était plus nécessaire de maintenir un mot ancien (« démocratie ») pour désigner ce qui pouvait lui être comparé, et peut-être à son désavantage, en tout cas pour désigner ce qui présentait certaines similitudes avec lui tout en s'en distinguant.

Jefferson et Hamilton –et c'est ce qui explique leur proximité philosophique malgré des différences évidentes– sont bien des témoins et des acteurs privilégiés de cette évolution-là. Contre les préjugés autoritaires, qui ont encore largement cours en Europe à cette époque, on affirme enfin que la démocratie (ce que nous appelons comme cela) *est réellement* possible, que ce n'est pas une utopie ou le témoignage d'un vain passéisme. Il s'agit là, il est inutile d'y insister, d'un tournant décisif dans l'histoire de la pensée et de l'expérience politiques occidentales. Et l'on s'accorde, malgré des différends substantiels, sur le fait qu'elle est surtout possible grâce à un système compliqué de représentation (les deux chambres du Congrès –les Représentants et le Sénat) destiné à la fois à rendre la machine étatique plus efficace et à filtrer la volonté populaire, trop ambiguë, trop inconstante et trop peu fiable dans son état initial. Nos deux auteurs *présupposent* que la représentation ne constitue nullement une approximation du « gouvernement par le peuple » qui serait rendu techniquement nécessaire par l'impossibilité matérielle de rassembler les citoyens dans les grands États ; tous deux y voient plutôt un système politique substantiellement différent et supérieur, dans la mesure où la représentation est pour eux censée jouer un rôle de purification et d'élaboration de la volonté collective et de son exercice. Bref, pour ces démocrates imbus de la croyance en la supériorité des sociétés modernes sur les sociétés de l'Antiquité, Athènes constitue plutôt un repoussoir qu'un modèle. C'est d'abord cette conviction qui les rassemble.

L'autre point commun entre ces deux personnalités, très souvent opposées dans les analyses des historiens, est la focalisation sur les questions institutionnelles. Tous deux appelés à occuper des fonctions éminentes dans l'appareil de l'État fédéral, Jefferson et Hamilton ne sont pas seulement d'accord sur l'architecture institutionnelle d'ensemble du gouvernement des États-Unis d'Amérique (et sur la centralité de l'élection périodique des représentants et des exécutants) ; leurs opinions sur la primauté de la problématique institutionnelle dans les débats qui ont suivi la Guerre d'indépendance sont très proches.

Bien entendu, l'un et l'autre prennent soin de rattacher les considérations purement constitutionnelles à des connaissances générales sur la nature humaine, ainsi qu'à des hypothèses que l'on qualifierait aujourd'hui de « sociologiques » en ce sens qu'elles cherchent à expliquer la forme d'un régime politique et les causes de sa stabilité dans le temps par des facteurs qui relèvent de l'analyse d'une situation économique, d'un certain niveau de richesse et des rapports de classe. L'État démocratique, dans leur esprit, n'est pas suspendu dans le vide ; il correspond à un certain moment de l'histoire (une civilisation avancée et une certaine prospérité économique) ainsi qu'à la prédominance de certains groupes sociaux caractérisés par certaines habitudes et certains intérêts (le fermier de Jefferson, le commerçant de Hamilton), prédominance qui résume et porte en quelque sorte sur ses épaules le poids de la civilisation. Pas de démocratie sans une infrastructure sociale adéquate. C'est là d'ailleurs un trait courant de la philosophie politique du XVIII^e siècle : les « lois » et les « mœurs » (selon le vocabulaire de l'époque : nous parlerions plutôt aujourd'hui des « institutions politiques » et des « pratiques sociales » ou encore des « rapports sociaux ») doivent non seulement être compatibles, mais surtout se répondre les unes aux autres, entrer en synergie.

De là une certaine tension dans leurs théories politiques de nos deux auteurs, tension que l'on peut décrire ainsi : l'égalité naturelle des droits de tous est considérée comme une évidence indiscutable ; une certaine égalité de fait (c'est-à-dire, concrètement, en richesse), loin d'être oubliée, est, bien que discrètement, considérée comme une condition factuelle indispensable de la stabilité en démocratie (critique des effets psychologiques de la richesse chez Hamilton, valorisation d'une société de petits propriétaires responsables chez Jefferson) ; mais, en même temps, la réflexion ne se dirige pas véritablement vers ce problème, qui est laissé philosophiquement et politiquement à l'abandon. Sur ce modèle, l'existence de deux autres grandes inégalités (qui ne sont pas strictement d'ordre économique, même si elles se rattachent par mille liens à cet ordre) peut être négligée : l'inégalité entre Noirs et Blancs, l'inégalité entre hommes et femmes. L'accroissement des injustices économiques serait assurément un grand mal, pensent Jefferson et Hamilton, finalement peu intéressés par les autres sources d'oppression et de domination ; mais faute d'essayer d'imaginer des moyens d'action pour la contrôler, ils préfèrent, à la fois comme hommes d'action et comme théoriciens, se concentrer sur les institutions politiques au sens strict, en espérant que leur cohérence et leur solidité, en constituant un pôle de référence pour les attitudes et les croyances des citoyens, suffiront au maintien d'un équilibre ensemble.

On pourrait dire que cette cécité ou cette négligence constituent la clé d'un déséquilibre qui caractérise leurs positions politiques respectives : l'articulation du social et du politique n'y est pas véritablement élaborée. La conséquence est que, une nouvelle fois, la démocratie tend à se réduire à quelques institutions politiques étatiques, largement isolées du reste de la vie sociale. Et, seconde réduction à l'intérieur de la première, ces institutions sont présentées presque uniquement en fonction de la procédure qui est censée assurer le pouvoir du peuple : à savoir, l'élection périodique de représentants et d'exécutants.

Nous allons maintenant examiner deux manières dont ces limitations ont été historiquement dépassées. Pour cela, nous allons nous tourner vers deux philosophes qui ont interprété de façon plus précise et historiquement plus informée l'expérience démocratique aux États-Unis : le français **Alexis de Tocqueville** (1805-1859) et l'américain **John Dewey** (1859-1952).

Ce qui frappe d'abord chez **Tocqueville**, c'est à la fois l'originalité, la fermeté et la portée considérable d'une décision de vocabulaire apparemment toute simple qui est prise dès les premières pages de l'ouvrage.

Ce que j'appelle « démocratie », explique Tocqueville dès le départ et avec insistance, ce n'est pas un régime politique particulier, ce n'est pas un principe spécial d'organisation des institutions politiques, c'est un certain « état social ». Comme nous l'avons vu, les auteurs antérieurs étaient parfaitement conscients du fait qu'il ne convient pas de séparer le sociologique du politologique, c'est-à-dire que, pour eux, la démocratie (la république, si l'on préfère) comme régime ne fonctionnait qu'à *certaines conditions* sociales et psychologiques et, mieux encore, qu'elle *formait un ensemble indissociable* avec ces conditions. Mais notre auteur radicalise cette tendance jusqu'au point où elle transforme l'organisation de l'ensemble de la réflexion théorique. La démocratie, sous sa plume, devient une forme sociale, voire le sens propre d'une époque de l'Histoire universelle.

La révolution aux États-Unis a été produite par un goût mûr et réfléchi pour la liberté, et non pas un instinct vague et indéfini d'indépendance. Elle ne s'est point appuyée sur des passions de désordre ; mais, au contraire, elle a marché avec l'amour de l'ordre et de la légalité.

Aux États-Unis donc on n'a point prétendu que l'homme, dans un pays libre, eût le droit de tout faire ; on lui a au contraire imposé des obligations sociales plus variées qu'ailleurs ; on n'a point eu l'idée d'attaquer le pouvoir de la société dans son principe et de lui contester ses droits, on s'est borné à le diviser dans son exercice. On a voulu arriver de cette manière à ce que l'autorité fût grande et le fonctionnaire petit, afin qu'une société continuât à être bien réglée et restât libre⁹.

La notion d'« égalité des conditions », installée, dès les premières pages du livre, au centre de la réflexion de Tocqueville est, il faut bien l'admettre, assez difficile à saisir. S'agit-il d'une égalité même approximative dans la distribution des richesses et des avantages sociaux en général ? Apparemment non. Ainsi, Tocqueville parle bien des États-Unis comme d'un pays où le principe de l'égalité des conditions est très avancé, mais souligne que les disparités de classe, avec leurs effets sociaux de toutes sortes, n'en persistent pas moins. S'agit-il alors d'une égalité de principe, abstraite, philosophique ? Chacun serait égal à l'autre par exemple quant aux droits politiques de base, quand aux protections juridiques fondamentales, etc. ; et, corrélat culturel (idéologique, a-t-on envie de dire) d'une telle situation, les différences de classe ne partageraient plus l'humanité en groupes isolés ; on croit au mérite, à la possibilité de « s'en sortir » ; l'égalité des chances devient une valeur ; les démunis et les méprisés sont toujours là, mais sans être considérés comme des sous-hommes, comme c'est le cas dans le système indien des castes et comme c'était aussi le cas, malgré les dogmes du christianisme, dans l'Europe médiévale et celle de la première modernité. La vision aristocratique du monde perd son substrat vécu. Mais non, il ne s'agit pas seulement de cela, en fait, puisque Tocqueville insiste dès le début (« Introduction » au premier volume de *La Démocratie en Amérique*), de manière réaliste, sur le fait que des inégalités flagrantes dans la distribution des richesses contrediraient de façon trop visible le principe d'égalité¹⁰. C'est là

⁹ De la démocratie en Amérique (1835), GF, tome 1, p. 135.

¹⁰ Bref, même s'il est assez prudent pour ne pas exprimer de convictions dogmatiques à ce sujet, Tocqueville *semble* partager une vision économique optimiste pour laquelle la réduction des inégalités économiques est inhérente, sur le long terme, à la dynamique des sociétés modernes. Après Tocqueville, cette vision, affirmée de façon plus nette, a joué un grand rôle dans les théories politiques et économiques du libéralisme. Précisons au passage que, en gros, elle est fautive et réfutée par les faits. Voir Th. Piketty, *Les Hauts*

une remarque intéressante : même s'il ne distingue pas aussi nettement que Marx la différence entre « égalité formelle » (= purement juridique, limitée et abstraite) et « égalité réelle » (= en capacités, en avantages sociaux, en richesses, en pouvoirs...) pour ridiculiser la vacuité de la première, notre auteur connaît cette différence et sait aussi qu'elle ne peut pas être sérieusement utilisée comme une arme contre l'égalitarisme économique par exemple. Sans un minimum d'égalité « réelle », d'égalité entre les classes, pourrait-on dire, l'égalité formelle (qui, pour Tocqueville, contrairement à Marx, est bel et bien première) ne saurait persister ni rester légitime (et importante) aux yeux des citoyens.

En bref, ce que Tocqueville désigne sous le nom d'*égalité des conditions* constitue une forme ambiguë, un entre-deux, un complexe historique assez singulier : une situation dans laquelle deux éléments – d'un côté, l'absence d'inégalités économiques de classe trop importantes et/ou trop évidentes et, de l'autre côté, l'existence d'une « idéologie » égalitariste (qui s'enracine dans le monde du droit), d'une certaine atmosphère où les gens sont considérés comme se valant les uns des autres – coexistent et s'alimentent l'un l'autre.

Sur cette base, Tocqueville, dans le premier volume de la *Démocratie en Amérique*, suit un plan très simple, très classique, mais qui montre une grande constance dans la volonté de développer un concept d'abord sociologique de démocratie. Dans la première partie, il examine ainsi principalement *les institutions politiques* des États-Unis en suivant le fil conducteur de la procédure électorale. Dans la deuxième partie, il examine ce que l'on peut appeler *l'infrastructure* de ces mêmes institutions, c'est-à-dire l'ensemble des conditions de la stabilité telles qu'elles se présentent dans les pratiques sociales, dans les habitudes collectives et dans les manières de faire. Nous allons examiner quelques points saillants de ces deux parties.

La première partie de l'ouvrage s'organise autour d'une idée très claire.

En Amérique, le principe de la souveraineté du peuple n'est point caché ou stérile comme chez certaines nations ; il est reconnu par les mœurs, proclamé par les lois ; il s'étend avec liberté et atteint sans obstacle ses dernières conséquences.

S'il est un seul pays au monde où l'on puisse espérer apprécier à sa juste valeur le dogme de la souveraineté du peuple, l'étudier dans son application aux affaires de la société est juger ses avantages et ses dangers, ce pays-là est assurément l'Amérique.

Au XVIII^e siècle (on peut penser à l'exemple de Rousseau), les philosophes devaient *proclamer* le principe de la souveraineté du peuple parce que les vieilles idées monarchiques et autoritaires avaient encore officiellement cours et conservaient donc une certaine efficacité sociale. La Révolution Française a en quelque sorte développé cette orientation en direction de la pratique : en faisant valoir le principe de la souveraineté du peuple, il s'agissait de frapper d'illégitimité le régime en place, de montrer que tous les arrangements sociaux existants reposaient sur des conceptions fausses et sur des confiances abusivement extorquées. Tocqueville voudrait prendre les choses plus calmement ; pour lui, l'idée de souveraineté du peuple n'est pas un grand principe philosophique abstrait ni une machine de guerre contre un régime politique que l'on cherche à abattre ; il est de l'ordre du fait plus que du droit ; c'est une certaine évidence tranquille correspondant à un moment de l'histoire : il devient impensable de chercher à justifier une forme politique autrement que par le consentement de la population et de concevoir cette forme autrement qu'en faisant intervenir régulièrement les préférences des membres de cette population. Les États-Unis ont

constitué une sorte de terrain d'expérimentation pour l'expression complète (« libre », écrit-il, au sens de sans freins) de toutes les conséquences de cette évidence historiquement acquise ; le rôle de l'analyse (on dirait aujourd'hui : de la philosophie politique, mais Tocqueville n'utilise pas cette expression) n'est pas de proclamer des vérités générales ou de critiquer un état de fait, mais de comprendre pour pouvoir juger et agir de façon plus juste, plus raisonnable.

Néanmoins, concrètement, comment se manifeste pour Tocqueville cette réalité de la souveraineté du peuple ? Sa réponse est immédiate et sans ambiguïtés : elle se manifeste par le fait que les représentants de l'autorité étatique sont élus. Dans *La Démocratie en Amérique*, l'élection des représentants et des exécutants n'est pas seulement un aspect important ou un signe de la vie démocratique ; elle constitue le cœur de la démocratie comme forme de vie sociale. L'égalité des conditions a comme première conséquence la généralisation du principe de l'élection ; c'est elle que le théoricien doit suivre, à titre de fil conducteur.

De nos jours, le principe de la souveraineté du peuple a pris aux États-Unis tous les développements pratiques que l'imagination puisse concevoir. Il s'est dégagé de toutes les fictions dont on a pris soin de l'environner ailleurs : on le voit se revêtir successivement de toutes les formes, suivant la nécessité des cas. [...]

Il y a des pays où un pouvoir, en quelque sorte extérieur au corps social, agit sur lui et le force de marcher dans une certaine voie.

Il y en a d'autres où la force est divisée, étant tout à la fois placée dans la société est hors d'elle. Rien de semblable ne se voit aux États-Unis ; la société y agit par elle-même et sur elle-même. Il n'existe de puissance que dans son sein ; on ne rencontre même presque personne qui ose concevoir et surtout exprimer l'idée d'en chercher ailleurs. Le peuple participe à la composition des lois par le choix des législateurs, à leur application par l'élection des agents du pouvoir exécutif ; on peut dire qu'il gouverne lui-même, tant la part laissée à l'administration est faible est restreinte, tant celle-ci se ressent de son origine populaire et obéit à la puissance dont elle émane. Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses ; tout en sort et tout s'y absorbe¹¹.

Deux petites remarques sur ce texte-clé.

En premier lieu, on peut dire que tout comme Jefferson, Tocqueville (lui-même emploie le terme) est un philosophe « libéral ». Cela signifie que, pour lui, l'indépendance de l'individu constitue la première des valeurs, ce en fonction de quoi l'on pense ; réfléchir sur les pouvoirs, sur l'autorité politique, c'est donc d'abord réfléchir à la manière dont ceux-ci peuvent être constitués d'une façon telle qu'ils n'entravent pas l'expression de cette indépendance première ; et on le voit particulièrement ici où Tocqueville, manifestement contre l'exemple français (centralisation excessive, valorisation exagérée de l'État comme promoteur volontariste de l'intérêt général, autorité trop peu limitée des représentants de l'administration étatique...), se demande en fait comment la force peut être contrôlée, surveillée et surtout limitée. Bref, la souveraineté du peuple a, dans son exposé, une valeur surtout instrumentale : ce n'est pas une fin en soi, mais le moyen d'empêcher l'incursion illégitime de l'État et des divers pouvoirs politiques dans la sphère de l'existence personnelle et de laisser un grand espace de jeu à l'expression sociale de l'autonomie des individus. Encore une fois, tout comme chez Jefferson, même si le contexte a beaucoup évolué, le libéralisme englobe et dépasse le démocratisme ; il est plus profond que lui. Nous sommes loin d'Athènes. Cela signifie que, philosophiquement, on ne valorise nullement ou du moins pas

¹¹ *Ibid.*, p. 119-120.

de façon principielle ce qui est commun –l'action collective, la richesse des échanges, la productivité de la délibération et de la coopération, une compréhension plus précise du juste et du bien –bref, ce en quoi la démocratie tonifie la vie ou rend possible de grandes choses. L'action politique ne crée rien et ne correspond pas à une sphère d'existence qui posséderait une valeur intrinsèque.

Seconde remarque. Pour Tocqueville, du moins au regard du texte cité, l'équation entre souveraineté du peuple et élection périodique va de soi : le peuple règne quand il choisit, à plusieurs niveaux, des exécutants et des représentants. Pourtant, il semble que l'auteur éprouve une sorte de petit malaise lorsqu'il expose ce point. Quelques lignes avant le passage cité, Tocqueville expliquait, pour la valoriser aux yeux de ses lecteurs, que la démocratie aux États-Unis représentait une sorte de synthèse de toutes les formes historiques passées et présentes dans lesquelles le peuple s'est vu reconnaître un véritable poids politique. Il écrivait alors : « Tantôt le peuple en corps fait les lois comme à Athènes ; tantôt des députés, que le vote universel a créés, le représentent et agissent en son nom sous sa surveillance presque immédiate »¹². Autrement dit, aux États-Unis, il y a de la démocratie « directe » aussi bien que de la démocratie « indirecte » : que demander de plus ? Pourtant, on se demande à quoi rime la référence à Athènes par laquelle Tocqueville cherche manifestement à montrer que les Américains ont réinventé les procédures démocratiques de la Grèce ancienne tout en allant plus loin, ou tout en leur adjoignant inventivement d'autres techniques. Il y a là une tension dans la pensée de notre auteur : il devine que toute position démocratique est, qu'elle le veuille ou non, dans l'obligation philosophique de se confronter au cas de procédures et d'institutions qui vont *plus loin*, dans l'application au pied de la lettre du principe incontournable de souveraineté du peuple, autrement dit qui vont plus loin que la délégation ou l'élection ; à cause de son admiration pour les États-Unis, il cherche à montrer que ceux-ci ont parfaitement intégré le problème et lui ont trouvé une solution acceptable ; mais, malheureusement, aucun exemple précis d'une pratique de type « athénien » ne vient à l'esprit –à part le jury populaire dans certains tribunaux–, de sorte que l'on garde l'impression d'un tour de prestidigitation rhétorique.

De fait, dans l'ouvrage, il n'en sera plus jamais question. Dans les États-Unis de Tocqueville, le principe de la souveraineté du peuple s'exprime donc par l'élection et la représentation : c'est là un fait brut que le penseur français a expliqué avec beaucoup d'élégance de précision tout en sentant –ne serait-ce que le temps de quelques lignes– qu'il y avait là une sorte de restriction peut-être inévitable pragmatiquement, mais assez peu justifiable philosophiquement.

Poursuivons un peu notre lecture.

La manière dont Tocqueville aborde ce que l'on appellerait aujourd'hui la sociologie des institutions politiques comporte un aspect fort original. Il consiste dans le privilège, à la fois méthodologique et essentiel, que l'auteur accorde à ce que, dans le vocabulaire contemporain, l'on regroupe sous le terme général de « démocratie locale ». Autrement dit, notre aristocrate normand va insister sur le fait que le régime représentatif, dont, pour lui, l'élection périodique de représentants aptes à faire les lois et d'exécutants de toutes sortes constitue le cœur, n'est viable que s'il est soutenu par d'autres types d'institutions démocratiques, à une échelle permettant une plus grande proximité avec les citoyens. C'est ce qu'il nomme les « libertés communales » (une expression qui désigne des réalités plus larges que celles qui concernent la « commune » au sens du droit administratif français, puisqu'il y

¹² *Ibid.*, p. 119.

est aussi question d'unités plus étendues, équivalentes à nos cantons, voire à nos départements).

C'est [...] dans la commune que réside la force des peuples libres. Les institutions communales sont à la liberté ce que les écoles primaires sont à la science ; elle la met à la portée du peuple ; elle le lui en font goûter l'usage paisible et l'habituent à s'en servir. Sans institutions communales, une nation peut se donner un gouvernement libre, mais elle n'a pas l'esprit de la liberté. Des passions passagères, des intérêts d'un moment, le hasard des circonstances, peuvent lui donner les formes extérieures de l'indépendance ; mais le despotisme refoulé dans l'intérieur du corps social reparait tôt ou tard à la surface¹³.

Comprenons bien, une nouvelle fois, que Tocqueville ne se place pas dans une perspective exclusivement normative : il ne s'agit pas pour lui de dire que la démocratie locale est une bonne chose en soi, absolument parlant, qu'elle est justifiée du point de vue du juste ou du bien. On voit que l'argument relève plutôt de la psychologie politique : grâce à elle, le peuple apprend à se familiariser avec les méthodes du gouvernement non-despotique, non-autoritaire, explique notre auteur, il apprend même à aimer choisir ses représentants parce qu'il perçoit les avantages de ces institutions à l'échelle de son action quotidienne, de son univers familial. La politique, ce n'est pas seulement l'État lointain, qu'ils soit craint ou adulé ; c'est le pouvoir local dans son autonomie particulière ; et l'attitude que nous prenons à l'égard de l'État et de ses représentants ne fait souvent que refléter des choix et des évaluations que nous avons mis en œuvre, quand il s'est agi de choisir un maire par exemple. Dans *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville décrit assez longuement la manière dont s'exerce le pouvoir local du peuple aux États-Unis : en gros, d'après lui, il s'agit d'un système dans lequel ce pouvoir ne s'exerce que par le biais de fonctions publiques diversifiées qui sont attribuées sur la base de l'élection périodique. Pour les occasions exceptionnelles, existe la possibilité d'une convocation de l'assemblée générale des citoyens (un trait de démocratie directe auquel Tocqueville fait allusion¹⁴, mais sans véritablement insister).

L'ouvrage insiste sur la complémentarité entre l'aspect institutionnel et l'aspect « moral » (non pas au sens de « la morale », mais au sens de « mœurs », c'est-à-dire des habitudes collectives, partagées).

Voyez avec quel art, dans la commune américaine, on a eu soin, si je puis m'exprimer ainsi, d'éparpiller la puissance, afin d'intéresser plus de monde à la chose publique. Indépendamment des électeurs appelés de temps en temps à faire des actes de gouvernement, que de fonctions diverses, que de magistrats différents, qui tous, dans le cercle de leurs attributions, représentent la corporation puissante au nom de laquelle ils agissent ! Combien d'hommes exploitent ainsi à leur profit la puissance communale et s'y intéressent pour eux-mêmes !

Le système américain, en même temps qu'il partage le pouvoir municipal entre un grand nombre de citoyens, ne craint pas non plus de multiplier les devoirs communaux. Aux États-Unis, on pense avec raison que l'amour de la patrie est une espèce de culte auquel les hommes s'attachent par les pratiques.

De cette manière, la vie communale se fait en quelque sorte sentir à chaque instant ; elle se manifeste chaque jour par l'accomplissement d'un devoir ou par l'exercice d'un droit. Cette existence politique imprime à la société un mouvement continu, mais en même temps paisible, qui l'agite sans la troubler¹⁵.

¹³ Ibid., p. 123.

¹⁴ Ibid., p. 126.

¹⁵ Ibid., p. 131-132.

Les limites de l'enthousiasme de Tocqueville sont donc bien réelles : aux États-Unis, on élit son *sheriff*, explique-t-il, mais la contrepartie consiste en ce que l'on doit à tout moment montrer son adhésion aux valeurs collectives, son attachement à sa commune et à sa patrie ; le conformisme et le patriotisme, voire l'esprit de clocher, accompagnent comme son ombre la démocratie locale. On voit comment le penseur français a très tôt et très justement dégagé un trait caractéristique de la vie sociale états-unienne dont il n'est pas impossible de percevoir des manifestations jusqu'à l'époque contemporaine : le mélange apparemment paradoxal entre une valorisation très forte de l'individu libre, conçu comme une source autonome d'initiatives, et un esprit civique exigeant qui réclame de chacune et de chacun des signes ostensibles de l'adhésion aux valeurs communes et peut, sur cette base, se montrer assez peu tolérant.

Cela étant, pour notre auteur, le bilan reste très largement positif et il n'envisage même pas qu'une autre situation (par exemple : la démocratie sans le conformisme étouffant et le particularisme fier de soi) puisse être désirée. C'est le prix qu'il accepte de payer pour son réalisme. Et s'il accepte de le payer, c'est parce que sa valeur philosophique suprême est la paix, la tranquillité : manifestement, il pense *contre l'exemple français*, c'est-à-dire contre une situation d'instabilité durable, de crise politique permanente, de conflits sociaux et idéologiques exacerbés. Tocqueville présente ainsi le visage d'un penseur pour qui la paix sociale et le refroidissement des passions idéologiques sont choses si importantes qu'il n'est pas gênant de leur opposer une situation que lui-même décrit comme assez peu aimable sur le plan anthropologique et éthique.

Cette orientation s'explique historiquement, et, apparemment, il n'y a rien à y redire : qui oserait valoriser la guerre civile et ses horreurs ? Reste à savoir pourtant si elle n'implique pas une certaine vision fermée de l'histoire, une certaine manière de percevoir la société bourgeoise telle qu'elle est, avec ses côtés comparativement sympathiques et ses côtés antipathiques, comme quelque chose qui, bien sûr, n'est pas parfait mais qui, en gros, devrait nous aller. Prenons les choses d'une manière plus philosophique. Au vu d'un tel texte, une question mérite d'être posée : est-ce que le fait de penser contre la violence, contre la guerre, contre les passions qui déchirent les sociétés –chose complètement respectable– doit en même temps nous inciter à faire *des conflits en général* (conflits entre forces sociales, entre groupes, conflits dans la culture, par exemple entre visions du monde...) des phénomènes par essence dangereux qu'il faut s'efforcer toujours d'éviter, même au prix du conformisme étouffant et de l'étroitesse localiste (l'esprit de clocher) ? Il y a des conflits qui font avancer les choses, qui proviennent d'une révolte authentique et nécessaire contre l'injustice ; il y a des conflits qui révèlent l'inachèvement des progrès moraux dont nous sommes si fiers (liberté et égalité de tous...). Tout conflit n'est pas synonyme de guerre civile. Dès lors, est-il si judicieux, comme l'oblige à la faire la stratégie adoptée par Tocqueville, de tous les mettre dans le même panier ? Et, ce faisant, à transformer la démocratie en régime paisible, voire franchement ennuyeux, étouffant toute créativité humaine, toute opposition, toute dissension et toute dissonance ? Nous retrouvons une opposition que le spectacle quotidien de la démocratie à l'œuvre avait déjà fait naître dans l'esprit des intellectuels athéniens : chacun est d'accord sur le fait que la démocratie implique une part d'instabilité, de désordre, de tumulte –d'abord du fait de l'existence de conflits de parole liés à l'esprit de discussion qui y règne, mais pas seulement. Est-ce là nécessairement une catastrophe ou bien quelque chose de normal, voire d'assez sain, dans certaines limites ? Clairement, Tocqueville a suivi, bien que démocrate officiellement, la voie de Platon et non celle de Protagoras ; du coup, sa démocratie semble un peu avoir le goût d'une tisane du soir. On ne peut pas dire qu'il en donne une image très

tonique. Sous forme de caricature : chacun y vaque à ces occupations, le bourgeois à ses affaires et l'ouvrier à ses tâches industrielles et, pour le reste, on vote de temps en temps, on surveille les responsables politiques, et, à côté, l'on communie autour de l'amour de son canton et de sa patrie. Une bien triste image, en vérité.

Pour ne pas être injuste, il faut signaler que Tocqueville semble bien avoir perçu le problème. La seconde partie du premier volume de *La Démocratie en Amérique*, partie qui est en quelque sorte consacrée à l'infrastructure « sociologique » et « culturelle » des institutions politiques décrites dans la première, est parcourue par un fil conducteur : une interrogation sur « la tyrannie de la majorité ». L'idée est la suivante : dans une société dans laquelle tout le pouvoir réside dans le peuple, le danger principal provient de ce qu'une opinion ou une conviction qui correspond à ce que pense la majorité des gens ne rencontre pas véritablement de limites ; dans le vocabulaire de la philosophie politique libérale, il n'y a donc pas de contre-pouvoir. Dans cette idée, il y a en germe toute une critique de la « modernité » : l'époque de la libération des individus pourrait bien devenir aussi l'époque du suivisme, du conformisme, de la grégarité, de l'imitation généralisée. Il s'agit là d'un style critique que l'on trouvera quelques décennies plus tard, avec d'autre accentuation, chez un auteur comme Nietzsche. Pour ce qui concerne Tocqueville lui-même, celui-ci disposait de plusieurs exemples pour illustrer son argumentation : ainsi, il est clair que dans la société « bourgeoise » les intérêts des classes dominantes ont tendance à se constituer en idéologies très complètes, très systématiques, à cause desquelles les intérêts des classes dominées ont du mal à s'articuler et à se faire valoir ; de même, la « liberté de la presse » peut parfaitement n'être qu'une illusion : si tous les journaux ne font que flatter l'opinion majoritaire et s'imiter les uns les autres, elle n'est qu'un vain mot. Ces thèmes critiques ne sont pas absents de la réflexion de Tocqueville, mais il préfère souvent les justifier en prenant le cas des ratages de la procédure judiciaire : si jamais une erreur judiciaire se produit, explique-t-il, parce que les juges se sont conformés à une opinion publique majoritaire convaincue, à tort, de la culpabilité d'un accusé, celui-ci trouvera difficilement un recours puisque, à tous les échelons de l'appareil judiciaire, ce sont des émanations pures et simples de la majorité qui sont en position de décider. D'une manière assez traditionnelle dans le cadre de la philosophie politique libérale, Tocqueville en appelle donc à l'existence d'une assemblée soustraite aux aléas quotidiens de l'opinion publique ; on revient à la solution de Madison.

Ce que je reproche le plus au gouvernement démocratique, tel qu'on l'a organisé aux États-Unis, ce n'est pas, comme beaucoup de gens le prétendent en Europe, sa faiblesse, mais au contraire sa force irrésistible. Et ce qui me répugne le plus en Amérique, ce n'est pas l'extrême liberté qui y règne, c'est le peu de garantie qu'on y trouve contre la tyrannie.

Lorsqu'un homme ou un parti souffre d'une injustice aux États-Unis, à qui voulez-vous qu'il s'adresse ? À l'opinion publique ? C'est elle qui forme la majorité ; au corps législatif ? Il représente la majorité et lui obéit aveuglément ; au pouvoir exécutif ? Il est nommé par la majorité [...] ; à la force publique ? La force publique n'est autre chose que la majorité sous les armes ; au jury ? Le jury, c'est la majorité revêtue du droit de prononcer des arrêts : les juges eux-mêmes, dans certains États [fédérés], sont élus par la majorité. Quelque inique ou déraisonnable que soit la mesure qui vous frappe, il faut donc vous y soumettre.

Supposez, au contraire, un corps législatif composé de telle manière qu'il représente la majorité, sans être nécessairement l'esclave de ses passions ; un pouvoir exécutif qui ait une force qui lui soit propre, et une puissance judiciaire indépendante des deux autres pouvoirs ; vous aurez encore un gouvernement démocratique, mais il n'y aura presque plus de chances pour la tyrannie¹⁶.

¹⁶ *Ibid.*, p. 350-351.

On peut en conclure que Tocqueville fait un usage très classique et très modéré du thème critique de la « tyrannie de la majorité ». Absolument parlant, il pouvait s'en servir pour s'inquiéter des effets de la domination « bourgeoise » sur la société : mais il lui sert d'abord d'instrument « platonicien » pour mettre en cause la frivolité de l'opinion publique, sujette, comme il la décrit, à toutes les passions et à tous les emportements les plus superficiels. C'est un usage très particulier, très sélectif, mais qui n'est pas reconnu comme tel.

De toute façon, notre penseur normand n'a jamais considéré que cette question fût tragique. Sa thèse est que, de toute façon, le caractère indomesticable de l'appareil administratif des États-Unis suffisait à limiter le danger potentiel du « césarisme » (ou bien, « bonapartiste »), c'est-à-dire de la montée en puissance d'un pouvoir exécutif qui s'appuierait démagogiquement sur la majorité. Il ne s'agit pas simplement chez lui de valoriser la «décentralisation», mais de souligner plus précisément les vertus d'un État dans lequel la généralisation du principe électif a rendu moins vraisemblable une gestion autoritaire par le haut de l'ensemble des affaires publiques, comme cela s'est vu dans la France de L'Ancien Régime ou à l'époque du Premier Empire.

Aux États-Unis, la majorité, qui a souvent les goûts et les instincts d'un despote, manque encore des instruments les plus perfectionnés de la tyrannie.

Dans aucune des républiques américaines, le gouvernement central ne s'est jamais occupé que d'un petit nombre d'objets, dont l'importance attirait ses regards. Il n'a point entrepris de régler les choses secondaires de la société. Rien n'indique qu'il en ait même conçu le désir. La majorité, en devenant de plus en plus absolue, n'a point accru les attributions du pouvoir central ; elle n'a fait que les rendre tout-puissant dans sa sphère. Ainsi le despotisme peut être très lourd sur un point ; mais il ne saurait s'étendre à tous.

Quelque entraînée, d'ailleurs, que puisse être par ses passions la majorité nationale ; quelque ardente qu'elle soit dans ses projets, elle ne saurait faire qu'en tous lieux, de la même manière, et au même moment, tous les citoyens se plient à ses désirs. Quand le gouvernement central qui la représente a ordonné souverainement, il doit s'en rapporter, pour l'exécution de son commandement, à des agents qui souvent ne dépendent point de lui, et qu'il ne peut diriger à chaque instant. Les corps municipaux et les administrations des comtés forment donc comme autant d'écueils cachés qui retardent et divisent le flot de la volonté populaire. La loi fût-elle oppressive, la liberté trouverait encore un abri dans la manière dont on exécuterait la loi¹⁷.

En bref, Tocqueville semble estimer qu'avec un système bicaméral et une administration largement pénétrée par le principe électif, le danger de despotisme (une tyrannie classique qui s'appuierait sur une majorité conformiste de la population) est écarté, de sorte que le régime politique démocratique peut être déclaré viable.

Plusieurs problèmes se posent au lecteur devant une conclusion si optimiste. Le principal est que l'on ne voit absolument pas comment une telle organisation pourrait éviter cette forme particulière de « tyrannie de la majorité » consistant dans le fait qu'une partie importante de la population d'une nation (par exemple, si l'on prend le cas des États-Unis, les classes les plus pauvres, les femmes, les Indiens ou les Noirs réduits en esclavage) voit ses intérêts totalement négligés et méprisés, que ses droits les plus élémentaires à être traités justement dans leurs intérêts et à participer à la délibération publique se trouvent ignorés. On pourra répondre que Tocqueville, même s'il a bien perçu tout ce que signifiait la persistance de l'esclavage dans les États-Unis « démocratiques » qu'il dépeint, ne s'est pas véritablement

¹⁷ *Ibid.*, p. 361-362.

intéressé à cette question. Penseur libéral, il accorde un poids prépondérant à la liberté individuelle et concentre donc sa critique sur ce qui peut la limiter ou la contrarier : par exemple, les passions populaires capables d'être recyclées par l'autoritarisme d'un despote opportuniste, ou bien la superficialité d'une opinion publique certaine de la culpabilité d'un innocent (ou de l'innocence d'un coupable). Sans doute. Mais, en même temps : 1) il serait peu convaincant de nier que ce dont souffrent les Noirs en esclavage ou la plupart des femmes, c'est aussi *d'un certain manque de liberté*, de la privation de certains aspects de ce que l'on nomme « la liberté » ; 2) dans la mesure où Tocqueville définit lui-même la démocratie par l'égalité des conditions, on ne voit pas comment, sans contradictions, l'on pourrait délaissé ce qui constitue le fondement essentiel du maintien d'inégalités socio-économiques extrêmement marquées, à savoir l'étouffement des voix minoritaires et critiques, celles qui estiment que la société présente ne peut que leur proposer un sort indécent. C'est d'abord cela, la « tyrannie de la majorité ».

Quelles conclusions faut-il tirer de ces remarques ? Sur la base d'une philosophie libérale pour laquelle tout se concentre dans l'indépendance individuelle, Tocqueville définit la démocratie à partir de l'élection de représentants et d'exécutants ; il montre parfaitement comment ce principe « procédural » n'est justement pas que procédural, comment il a une profonde signification morale (au sens des mœurs) et une profonde résonance dans l'ensemble de la vie sociale, voire dans les structures de la personnalité individuelle qui caractérise les membres d'une société dans son ensemble. Mais, au bout du compte, il semble faire un usage incroyablement réduit de cette découverte sociologique et psychosociologique : elle lui permet surtout de donner un second souffle à des vieux thèmes conservateurs-libéraux (valeur absolue de la protection de la liberté individuelle contre les passions populaires, même au prix d'une indifférence en face du phénomène de l'inégalité sociale et de la domination massive). Du coup, c'est cette découverte sociologique elle-même qui est en question : le rapprochement opéré par Tocqueville entre démocratie et principe électif n'est-il pas précipité ? ; n'implique-t-il pas une approche trop restrictive de ce que signifie la démocratie comme forme de vie et comme principe général d'organisation sociale ? ; n'entraîne-t-il pas la conséquence fâcheuse que toute revendication d'égalité « réelle » doit être rejetée comme non-pertinente, voire comme dangereuse, alors même que l'auteur de la *Démocratie en Amérique* souligne la dynamique irrépressible de l'égalité des conditions ?

Après les grands politiques fondateurs de la république des États-Unis, Hamilton et Jefferson, après Tocqueville, intéressons-nous à une dernière figure de la tradition théorique qui a cherché à la fois à interpréter et à corriger (en fonction de ses propres valeurs et non d'une critique extérieure) la nature de cette république. Nous aurons ainsi un tableau des visions de la démocratie américaine qui, certes, ne sera pas exhaustif, mais sera tout de même assez complet. Il s'agit du philosophe **John Dewey**.

Pour le dire un mot, la philosophie politique de John Dewey (laquelle est contenue, pour l'essentiel, dans son ouvrage de 1927 intitulé *Le Public et ses problèmes*) part des mêmes faits que Tocqueville, s'intéresse tout comme lui à la conjonction entre des procédures politiques et un « esprit général » démocratique. Mais il perçoit d'autres choses. Il voit dans la république américaine quelque chose de plus énergique, de plus dynamique, que ce qu'analysait le penseur français. La démocratie n'est plus un régime qui promet cet apaisement des passions, cette extinction des enthousiasmes dangereux, ce retour au calme bourgeois, que ce dernier, échaudé par les désordres de la Révolution de 1789 et des guerres napoléoniennes appelait de ses vœux. Dewey est par excellence le philosophe de cette

« démocratie athlétique » dont parle le philosophe contemporain Richard Rorty (en reprenant une expression du grand poète Walt Whitman), une démocratie qui incarne l'esprit d'aventure et la créativité, qui incarne, en d'autres termes, le souci d'une communauté tonifiante pour l'individu et d'un individu en même temps stimulé par sa participation à la communauté. Dans un tel régime, le principe électif n'est pas nécessairement contesté, mais il est assurément relativisé : à lui seul, il est bien évident qu'il ne saurait porter ni même absorber ce dynamisme inventif qui est inhérent à la pratique de la démocratie américaine et que des auteurs tels que Hamilton, Jefferson ou Tocqueville, encore prisonniers de traditions libérales anciennes, n'ont pas vraiment su conceptualiser.

Pour saisir l'originalité de ce point de vue, un petit retour en arrière n'est peut-être pas inutile. Nous allons radicaliser notre point de vue critique sur les présuppositions fondamentales des grands fondateurs comme de Tocqueville : ces présuppositions, allons-nous constater, consistent dans la manière dont une certaine structure de classes, disons bourgeoise, est considérée comme absolue, intangible et sans alternatives. C'est à cause d'elles que l'esprit, si ce n'est la lettre, de la critique platonicienne de la démocratie est maintenue au cœur même d'une pensée qui se veut pourtant démocratique.

Repartons d'un passage de Jefferson dans lequel celui-ci, d'une manière que Tocqueville systématisera quelques décennies plus tard, valorise la démocratie locale.

C'est en divisant et en subdivisant les républiques, depuis la grande république nationale à travers toutes ses subordinations, jusqu'à ce qu'elle s'achève dans l'administration par chaque homme de sa propre ferme ; en plaçant devant chacun ce que son propre à lieu peu gérer, que tout sera fait pour le mieux.[...] Les républiques élémentaires des *wards* [cantons], les républiques des comtés, les républiques des états [fédérés] et la république de l'Union [fédérale] formeraient une dégradation de pouvoirs, chacun reposant sur le socle de la loi, présentant à chacun sa part de délégation de pouvoirs, et constituer véritablement un système de *checks and balances* [poids et équilibres] fondamental pour le gouvernement¹⁸.

Deux éléments frappent dans ce texte. Le premier, c'est que Jefferson cherche très explicitement à montrer que le régime démocratique est un phénomène global, dont l'élection de représentants et d'exécutants à l'échelle nationale ne constitue qu'une partie, même si elle constitue l'aboutissement du reste et le centre de gravité de l'ensemble. La démocratie commence en bas, à l'échelle locale et même, pourrait-on dire, à l'échelle domestique et individuelle.

Le second élément à noter, c'est que Jefferson rattache manifestement la démocratie à des pratiques de décision et d'autonomie qui doivent être plurielles et étagées. Il faut des habitudes démocratiques ; il faut que les citoyens aient acquis la conviction qu'ils ont leur mot à dire sur tout ce qui peut représenter un « pouvoir » (pas seulement l'appareil étatique, mais aussi le maire, le juge) ; c'est là la véritable infrastructure du régime démocratique, qu'il faut donc chercher dans la vie politique en général. Sous un autre angle, on peut dire que Jefferson insiste sur le fait que ce régime repose sur la possibilité de faire valoir l'intérêt personnel. Dans sa pensée réaliste, le citoyen soucieux du bien commun et le propriétaire responsable, qui veille à la prospérité de ses biens, forment les deux facettes d'une même personnalité ; et l'on peut même dire que c'est, en dernier ressort, comme propriétaire responsable que je m'éduque à la démocratie. On ne peut pas faire n'importe quoi ou se lancer dans des aventures inconsidérées ; il faut anticiper les événements et les conjonctures à venir,

¹⁸ In M. Bessone, *A l'origine de la république américaine*, p. 87.

faire un usage raisonnable des ressources budgétaires allouées, etc. Incontestablement, c'est une image plutôt bourgeoise de la démocratie qui se dessine : bon gestionnaire de mon bien (ma ferme), j'ai plus de chance d'effectuer de bons choix lorsqu'il s'agit d'élire un gouverneur ou un président, dont on suppose implicitement que leur devoir consiste à être bons gestionnaires des affaires publiques. Nous ne sommes plus dans le monde athénien où les décisions essentielles étaient souvent de nature militaire (faut-il faire ou ne pas faire la guerre ? ; comment la conduire une fois qu'elle est déclenchée ?), ce qui conférerait un aspect plus dramatique aux choix collectifs (la vie de nombreux citoyens était en jeu, et peut-être la survie de la Cité elle-même).

Ce texte (sans doute d'autres extraits, il faut l'admettre, conduiraient à des conclusions différentes ou plus nuancées) tendrait donc à montrer que Jefferson n'était démocrate *que* dans la mesure où il pensait à l'existence d'une classe de propriétaires (terriens) seuls dignes pour lui d'incarner « le peuple ». Cette réserve réaliste est compatible avec un certain pessimisme sur la nature humaine qui semble contredire d'autres déclarations de l'homme politique américain : nous ne nous prenons pas facilement et encore moins spontanément en compte l'intérêt d'autrui ; c'est donc dans la défense de notre propre intérêt bien compris (dans lequel est inclus le fait d'être gouverné par de bons gestionnaires semblables à nous) qu'il faut chercher la source sociale de la solidité du régime républicain-démocratique.

Inutile d'insister sur la menace d'une certaine étroitesse qui pèse sur ce type de considérations : on voit assez à quel point la politique y est encadrée, enchaînée à certains intérêts dont il n'y a aucune raison de penser à première vue qu'ils coïncident avec l'intérêt général, sous ce nom ou sous un autre, dont la promotion est pourtant clairement proclamée par la Déclaration d'Indépendance et par la Constitution. Ce qu'il y a de plus intéressant peut-être dans ce texte, c'est la procédure qui y est implicitement sacralisée : le citoyen «participe» à l'exercice du pouvoir en choisissant et en surveillant ses délégués provisoires à tous les niveaux de la vie sociale, du local à l'étatique. Par rapport au modèle athénien, on voit ce qui a profondément changé : le moment de la « délibération », c'est-à-dire de la discussion publique dans laquelle les intérêts et les points de vue sont échangés à fin de parvenir à un consensus acceptable, n'est pas pris en compte. C'est comme si la sociologie réaliste de Jefferson, avec la centralité de l'agriculteur comme petit propriétaire foncier qui la caractérise, suffisait à assurer le passage de l'opinion et de l'intérêt individuel à la décision collective, censément orientée en fonction de l'idée de l'intérêt général et du choix rationnellement éclairé. Pas besoin d'interroger la délibération, pas besoin de mettre en valeur son importance, là où l'on est sûr d'une base sociale solide et tranquille. *Ainsi, l'histoire est-elle terminée.* La démocratie constitue non seulement un régime *stable* (par opposition à ce qui ne peut pas faire l'objet d'une certaine adhésion populaire et menace donc de s'effondrer à la moindre secousse), mais aussi un régime *immobile, figé dans le marbre et que le temps ne saurait atteindre*. Nous sommes quasiment dans l'éternité. Rien d'extraordinaire ou de nouveau ne peut ni ne doit se produire, aucune force sociale ne sera appelée à faire valoir des intérêts divergents qui feront peut-être bouger les choses, aucune idée nouvelle apparue dans la culture ne fera percevoir la réalité sociale sous un autre angle, modifiant par là les croyances collectives. On se demande si l'on s'est véritablement éloigné de Platon : même à ses partisans philosophiques, il semble que la démocratie fasse si peur qu'on n'appela à la penser que sous la forme d'une vie arrêtée, d'un système éternel dans lequel tout est prévisible, stabilisé et parfaitement organisé.

À Platon, l'on pouvait déjà objecter qu'une certaine instabilité, le conflit, le tumulte, le désordre, la mise en cause de ce qui est établi au vu d'idées nouvelles ou l'émergence sur la scène publique de classes de citoyens jusque-là oubliés, voire méprisés—

autant de phénomènes qu'il reprochait pêle-mêle à la démocratie de favoriser— n'étaient pas forcément mauvais en eux-mêmes. *Il y a des cas* où le conflit est délétère et il y en a d'autres où il est un stimulant ; *il y a des cas* où la remise en cause rapide des traditions établies laisse les individus désarmés et psychologiquement vulnérables et il y en a d'autres où elle représente une libération qui permet l'enrichissement de la culture et l'épanouissement des personnalités. Le philosophe ne peut pas donc décider *a priori* sur ces phénomènes ; tout juste peut-il rappeler à l'ordre la complexité et les nuances inévitables que présentent tous les cas empiriques. Mais ce que l'on peut dire, c'est que Jefferson, *en écartant la délibération de sa définition de la démocratie*, se retrouve finalement en pleine terre platonicienne, celle où l'on a décidé d'avance que la « stabilité » d'un régime politique équivalait à son ossification sociale et culturelle.

De ce point de vue, il faut dire que Tocqueville n'a pas véritablement modifié les données du problème.

Je comprends que dans un État démocratique, constitué de cette manière, la société ne sera point immobile ; mais les mouvements du corps social ne pourront y être que réglés et progressifs ; si l'on n'y rencontre moins d'éclat qu'au sein d'une aristocratie, on n'y trouvera moins de misères ; les jouissances y seront moins extrêmes et le bien-être plus général ; les sciences moins grandes et l'ignorance plus rare ; les sentiments moins énergiques et les habitudes plus douces ; on n'y remarque plus de vices et moins de crimes.

À défaut de l'enthousiasme et de l'ardeur des croyances, les lumières et l'expérience obtiendront quelquefois des citoyens de grands sacrifices ; chaque homme étant également faible sentira un égal besoin de ses semblables ; et connaissant qu'il ne peut obtenir leur appui qu'à la condition de leur prêter son concours, il découvrira sans peine que pour lui l'intérêt particulier se confond avec l'intérêt général.

La nation prise en corps sera moins brillante, moins glorieuse, moins forte peut-être ; mais la majorité des citoyens y jouira d'un sort plus prospère, et le peuple se montrera paisible, non qu'il désespère d'être mieux, mais parce qu'il sait être bien¹⁹.

La fausseté du diagnostic est frappante. Certes, comme Tocqueville l'avait prédit, le principe « démocratique » s'est imposé en Europe et ailleurs, mais il a été très loin de produire des effets anesthésiants qu'il craignait. Historiquement, la démocratie, tout comme à l'époque d'Athènes, a été plutôt synonyme de développement de la créativité et d'enrichissement des formes de vie disponibles pour les individus. Si la prédiction de Tocqueville s'est révélée à ce point erronée, c'est que, comme c'est le cas chez Jefferson, elle a manqué de prendre en compte un aspect de la démocratie américaine, déjà présent dès l'origine, mais qui, naturellement, n'a pu se déployer que de façon progressive : à savoir, une manière d'encourager les individus à s'affirmer, à prendre confiance en eux-mêmes, à innover et à inventer —étant bien entendu que tout cela ne se laisse absolument pas ramener à une valorisation libérale (au sens économique, cette fois) de la « libre entreprise » et de la débrouillardise du *self made man*. Si Jefferson et Tocqueville n'ont pas vu, ou du moins n'ont pas insisté sur cet aspect, c'est très clairement en raison de la crainte des masses qui les habite : toute nouveauté, toute manifestation de créativité et de dynamisme, ne peut être que suspecte aux yeux de celui qui cherche avant tout maintenir un équilibre précaire (selon lui) de classes et à contenir les forces capables de faire bouger les choses.

Or, c'est cette crainte éminemment bourgeoise qui disparaît chez Dewey. Non que celui-ci fût socialiste au sens habituel du terme et qu'il tint à bouleverser la structure de classes de son temps. Simplement, pour lui, la possibilité de remettre en cause les équilibres

¹⁹ De la démocratie..., t. 1, p. 64.

de classes, les dominations sociales et culturelles figées, les inégalités économiques qui paraissaient jusque-là totalement « naturelles », fait partie du jeu démocratique bien compris. On ne peut considérer tout cela comme « non négociable » en agitant le spectre de l'anarchie ou de la guerre civile. Or, il s'agit là d'une donnée nouvelle qui transforme tout, qui débloque la situation.

Au fond, Dewey apparaît comme le penseur d'une démocratie américaine qui commence à s'émanciper de son arrière plan libéral-conservateur, c'est-à-dire d'un attachement « non-négociable » aux structures de classes très rigides caractéristiques de la société bourgeoise du XIX^e siècle. Le témoignage essentiel de cette émancipation consiste dans la valorisation de ce que le philosophe américain appelle « le public » et de son activité. Le public, c'est l'ensemble des citoyens considérés non pas seulement comme des titulaires de droits, ni même comme des électeurs occasionnels de représentants et d'exécutants, mais comme des individus intelligents, capables de comprendre les enjeux de discussions publiques, de réfléchir, de délibérer ensemble et enfin de décider. La formation d'une « opinion publique » n'est plus simplement ce petit complément au jeu de l'élection qu'analysaient Jefferson et Tocqueville, d'ailleurs en faisant tout pour la contenir dans des limites étroites ; elle est l'essentiel, elle constitue le centre de gravité de la vie démocratique d'une nation, et l'élection elle-même apparaît comme profondément subordonnée à elle. À la limite, du point de vue de Dewey, le vote individuel constitue une manière partielle dont le public s'exprime après que le jeu normal de la délibération ait eu lieu : ce n'est pas l'individu isolé qui choisit en fonction de ses intérêts ou de son point de vue du moment, c'est le citoyen en tant qu'il a été, à un moment ou un autre, touché par la dynamique délibérative du public et y a participé activement.

Pour prendre la mesure de la fécondité d'une telle transformation dans la vision de la démocratie américaine –prix à la fois dans la réalité de son fonctionnement ordinaire et dans les promesses parfois non encore tenues qu'elle contient–, nous allons lire trois textes extraits du livre de Dewey, *Le Public et ses problèmes*.

Premier texte : une définition philosophique très générale de ce qu'est la démocratie.

Considérée comme une idée, la démocratie n'est pas une alternative à d'autres principes de vie en association. Elle est l'idée de la communauté elle-même. Elle est un idéal au seul sens intelligible du terme ; à savoir, la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à ses limites finales, considérée comme rendue complète, parfaite. Puisque les faits n'atteignent jamais un tel le degré d'accomplissement mais sont, dans la réalité, détournés et sujets à des interférences, la démocratie en ce sens n'est pas un fait et n'en sera jamais un. Mais en ce sens également, le jamais on ne rencontre ou on a rencontré quoi que ce soit qui aurait formé une communauté à un degré complet, une communauté parfaite constituée par des éléments étrangers. L'idée ou l'idéal d'une communauté pointe cependant vers des phases réelles de la vie en association, lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et sont vus comme ayant atteint la limite de leur développement. Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de la démocratie²⁰.

²⁰ *Le Public et ses problèmes*, Farrago, p. 156-157.

La tendance que l'on trouvait déjà chez Tocqueville est radicalisée, poussée à son extrême : le terme *démocratie* ne désigne plus du tout ici un régime politique particulier et ses institutions caractéristiques, mais une certaine forme sociale. On ne s'arrête pas en chemin, comme le faisait encore Tocqueville en revenant bien vite au bercail d'une théorie des institutions politiques, et en utilisant comme seule caractérisation sociologique une bien vague conception de l'égalité des conditions. La démocratie, nous dit Dewey, c'est la communauté réalisée, la communauté au sens plein et vrai du terme. On comprend immédiatement que « communauté » n'a pas ici le sens traditionaliste que certains penseurs sociaux et sociologues européens (comme l'allemand F. Tönnies à la fin du XIX^e siècle) lui ont attribué : la communauté, ce n'est pas ce groupe soudé qui enserme l'individu au moyen de coutumes et de règles strictes destinées à maintenir une très forte unité d'ensemble. Nulle nostalgie pour les sociétés d'Ancien régime dans lesquels l'obéissance de l'individu et sa soumission au tout social allaient de soi (du moins dans les représentations fantasmatiques que l'on s'en fait parfois après coup) ne se développe ici. « Communauté » doit être plutôt compris à partir d'une expression telle que « bien commun » (au sens où on dit qu'un patrimoine naturel ou culturel relève d'un bien commun qui ne peut pas être approprié par un individu particulier ou par une entreprise). Une communauté au sens du philosophe américain se définit *en premier lieu* par l'existence d'un riche patrimoine collectif d'idées, de techniques, de savoir-faire, de formes culturelles diverses et *en second lieu* par le fait que ce patrimoine est *véritablement commun* (au sens de « public »), autrement dit que tout le monde il y a potentiellement accès et que tout le monde, en retour, peut le transformer pour l'enrichir encore.

Et c'est en ce sens qu'une véritable communauté est démocratique : la politique n'est pas une sphère séparée que définirait un certain nombre d'institutions particulières ; elle est la signification générale d'une forme de vie sociale définie par la vitalité, par la circulation, par la communication, par une capacité de reprise et d'amélioration de l'existant, par une logique de diversification infinie des acquis formant le patrimoine collectif ; « le peuple gouverne » dans la mesure où *personne* n'est *a priori* exclu de ce jeu-là et dans la mesure où ce jeu-là, en fait, définit la manière concrète dont la société s'organise elle-même. De là la dernière phrase du passage : il y a démocratie politique quand l'univers politique au sens étroit (gouvernants, représentants, exécutants, machines judiciaires et administratives...) est revitalisé par cette communication généralisée, quand il accepte de se définir et de se redéfinir en permanence en fonction d'elle. Inutile de dire qu'une telle analyse ne saurait, comme c'est le cas chez Hamilton ou Tocqueville, se résoudre en apologie du suffrage universel et de l'élection : ce ne sont là que des moments abstraits, des étapes isolées d'un grand processus englobant qui pénètre potentiellement tous les aspects et tous les instants de la vie sociale.

Second texte. Il fait directement suite au précédent dans *Le Public et ses problèmes*. L'auteur, qui se rend compte à quel point sa vision personnelle de la société démocratique peut paraître surprenante et contre-intuitive, cherche à montrer qu'elle rencontre spontanément des convictions et des thématiques qui sont liées à ce qu'est réellement la démocratie politique dans les pays où elle a déjà réussi à s'imposer. À titre de fil conducteur, Dewey explique ainsi d'une manière brillante les trois moments de la devise de la république française, « liberté, égalité, fraternité », pour montrer comment, bien compris, ils conduisent *d'eux-mêmes* à une analyse de la vie démocratique en termes de communauté, de participation et de communication.

On ne peut parvenir à une idée non utopique de la démocratie qu'en partant de la communauté comme fait, et en tentant de clarifier et de promouvoir les éléments constitutifs

de ce fait. Les conceptions et les mots d'ordre traditionnellement associés à l'idée de démocratie ne peuvent acquérir une signification véridique et directrice que s'ils sont interprétés comme des marques et des traits d'une association qui réalise les caractéristiques définies d'une communauté. Ainsi, la fraternité, la liberté et l'égalité restent des abstractions incurables si on les isole de la vie commune. Les affirmer sans égards pour cette dernière conduit à de la sensiblerie ou à une violence outrée et fanatique qui finit par détruire ses propres fins. L'égalité devient alors la croyance en une identité mécanique qui est fausse par rapport aux faits et impossible à réaliser. Tout effort pour créer ce type d'égalité sème la discorde dans les liens vitaux qui relient les hommes. Et si l'on y parvient un tant soit peu, il en résulte une médiocrité où le bien n'est commun qu'au sens où il est moyen et ordinaire. On pense par ailleurs que la liberté consiste dans l'indépendance à l'égard des liens sociaux, et qu'elle aboutit à la dissolution et à l'anarchie. Comme il est plus difficile de détacher l'idée de fraternité de celle de communauté, soit on l'ignore en pratique dans les mouvements identifiant la démocratie à l'individualisme, soit elle n'est plus qu'une étiquette qu'on y attache de manière sentimentale. Lorsqu'elle est légitimement reliée à l'expérience communautaire, la fraternité est une autre manière de désigner les biens consciemment appréciés qu'accumule une association à laquelle tous prennent part, et qui devenue une direction à la conduite de chacun. La liberté est cette libération et cet accomplissement assurés des potentialités personnelles, qui ne peuvent se produire que par une association riche et variée avec les autres : le pouvoir d'être un soi individualisé apportant une contribution distinctive et jouissant des fruits de l'association d'une manière qui lui soit propre. L'égalité signifie le fait que chaque membre individuel de la communauté prend part sans entraves aux conséquences de l'action en association. Cette égalité est équitable car elle n'est assurée que par le besoin et la capacité d'utilisation, non par des facteurs étrangers qui priveraient l'un au bénéfice de l'autre²¹.

Incontestablement, Dewey fait porter ici l'accent sur le second membre de la devise, c'est-à-dire l'égalité. C'est là une orientation intéressante dans la mesure où elle tranche sur la préférence libérale pour l'indépendance individuelle, considérée comme un absolu intangible, comme quelque chose de beaucoup plus important que l'égalité des personnes, qui, pour le libéralisme ne doit jamais être qu'une conséquence ou un aspect du principe de liberté. Dewey commence par critiquer, de façon très simple, ce que l'on pourrait appeler l'égalitarisme aveugle, celui qui réclamerait un traitement mathématiquement exact de tous et à tous les points de vue : même salaire, mêmes droits, mêmes prérogatives, mêmes opportunités sociales, etc.

Marx opposait déjà à une telle conception le fait très simple que les individus sont très différents les uns des autres et se définissent par des besoins qui le sont aussi : traiter également les personnes (une définition classique de la justice), cela ne veut pas dire les considérer tous comme interchangeables, mais accorder à leurs besoins une *attention égale* qui, dans certains cas, implique des différences de traitement. Par exemple, il serait injuste, inéquitable, et d'ailleurs aussi inefficace, d'accorder à tous les étudiants une bourse du même montant : mieux vaut tenir compte de la différence de ressources de la famille. De même, il n'est nullement injuste, bien au contraire, d'accorder à une personne handicapée ou malade certains avantages médicaux, sociaux ou économiques, dont ne bénéficient pas les autres. Là, il faut être inégalitaire. Voilà en gros ce que voulait dire Marx lorsque critiquait l'égalitarisme « abstrait » de certains penseurs socialistes de son époque. C'est d'une façon assez proche que, chez Dewey, l'égalitarisme est non seulement contesté pour son manque de réalisme sociologique et anthropologique (peut-être faut-il une part d'inégalité pour que soit assurées avec efficacité certaines fonctions sociales), mais surtout pour sa fausseté philosophique

²¹ *Ibid.*, p. 157-158.

intrinsèque. En effet, la véritable égalité, du moins l'égalité la plus intéressante, la plus porteuse pour le développement des potentialités humaines, ne se définit pas par un certain traitement de la personne de la part d'institutions comme l'État par exemple ; elle se définit par la capacité d'accès également répartie à ce patrimoine commun dont il était question plus haut. X est égal à Y lorsque tous les deux ou toutes les deux peuvent *également* entrer dans le jeu de la communication sociale, de la confrontation, du patrimoine et du travail visant à l'enrichir ; et quand ils ont concrètement les mêmes chances de prendre part à cette dynamique par laquelle l'individu et la société s'enrichissent mutuellement.

Assurément, Dewey n'approfondit pas explicitement ce point dans le sens d'une vision socialiste qui critiquerait les inégalités de classes divisant les sociétés modernes ; mais ce que l'on peut affirmer sans trop s'avancer, c'est que sa philosophie politique, contrairement à celle de Jefferson ou de Tocqueville, ne se montre pas indifférente à cette question : alors que la tradition libérale classique, quand elle ne se résout pas dans une apologie pure et simple de la domination de la classe bourgeoise, ne voit aucun problème dans le fait qu'une société où, en principe, règnent l'égalité et la liberté soit, dans les faits, structurée en profondeur par la division et la domination, ce n'est plus le cas chez Dewey. Si on le poussait un peu, il reconnaîtrait très volontiers que pour que l'égalité « réelle » qu'il décrit en termes de participation à une dynamique sociale ininterrompue devienne effective, de trop grandes inégalités économiques, l'existence de dominations de classes, sont *illégitimes*. Dans un vocabulaire plus proche du sien, l'on pourrait dire qu'une société ne saurait être qualifiée de démocratique ou de démocrate sans que la structure de la *division du travail social* ne présente certaines caractéristiques relevant de la justice. En bref, pas de démocratie sans que la société dans son entier puisse être comprise comme un système global de coopération équitable. La structure de la division du travail, dont dépend la division des classes sociales, constitue ainsi la base sur laquelle des institutions politiques s'articulent, qui, par rapport aux contraintes inhérentes à cette structure, peuvent être démocratiques ou non.

C'est d'ailleurs à partir de là qu'une approche plus correcte de la liberté devient possible. La liberté n'est pas, comme dans la tradition libérale à laquelle se rattachent Jefferson et Tocqueville, la jouissance de ce qu'apporte l'indépendance individuelle, c'est-à-dire le fait de n'être pas troublé par autrui dans la réalisation des fins que l'on s'est proposées ; on voit que Dewey reproche à cette vision son « individualisme », ce qui n'implique pas, bien sûr, qu'il ait été partisan d'une forme quelconque de collectivisme autoritaire ; la liberté consiste pour lui dans la capacité à pouvoir exprimer les richesses dont on est porteur individuellement en développant en même temps le patrimoine collectif. En bref, être libre, ce n'est pas pouvoir rester à l'écart de la vie sociale et jouir de son espace privé comme dans le libéralisme, mais cultiver *effectivement* ses propres possibilités, les *réaliser*, et d'une manière telle que cela enrichit aussi par contre-coup la communauté qui, d'une façon ou d'une autre, bénéficiera de ce développement individuel. Pour Dewey (comme d'ailleurs pour des auteurs états-uniens proches de lui appartenant au courant du courant philosophique l'on appelle le pragmatisme, tels que William James ou George Herbert Mead), il n'y a donc pas de contradiction entre l'individu et la société. Il y a plutôt une spirale de développement conjoint. Un individu libre n'est pas une substance isolée (ce que le libéralisme, centré autour de l'espace privé, au propre et au figuré, incitait à penser) ; il s'appuie pour s'affirmer sur les ressources offertes par la société ; et inversement, son développement personnel, son épanouissement, loin de signifier un éloignement par rapport à la vie sociale, ont immédiatement une dimension interpersonnelle, *apportent* quelque chose à l'univers commun – quelque chose que d'autres individus pourront reprendre et considérer, à leur tour, comme une ressource sociale intéressante.

Troisième texte. Revenant au domaine politique proprement dit, Dewey focalise maintenant son attention sur le déroulement des processus collectifs de délibération : que se passe-t-il lorsqu'une société, sur la base du processus de développement en spirale identifié plus haut, devient le théâtre d'une interrogation sur soi-même, d'un débat public où certains enjeux politiques se trouvent discutés ?

La vie consciente de l'opinion et du jugement des hommes se déroule souvent à un niveau superficiel et trivial. Mais leur vie atteint un niveau plus profond. La fonction de l'art a toujours été de briser la croûte de la conscience conventionnelle et routinière. Des choses communes comme une fleur, un rayon de lune, le chant d'un oiseau, et non des choses rares et lointaines, sont les moyens avec lesquels les niveaux les plus profonds de la vie sont touchés de sorte qu'ils surgissent en tant que désir et penser. Ce processus est l'art. La poésie, le théâtre et le roman sont les preuves que ce problème de présentation n'est pas insoluble. Les artistes ont toujours été les véritables pourvoyeurs de nouvelles, car ce n'est pas l'événement extérieur en lui-même qui est nouveau, mais le fait qu'il est embrassé par l'émotion, la perception et l'appréciation.

Nous n'avons fait qu'effleurer les conditions auxquelles la Grande Société pourrait devenir une Grande Communauté, à savoir une société dans laquelle les conséquences toujours plus grandes et confusément ramifiées des activités sociales seraient connues au sens plein de ce mot, de sorte qu'un Public organisé et articulé en viendrait à naître. Le type le plus élevé et le plus difficile d'enquête, ainsi qu'un art de communication subtile, vivace et réceptif, doivent prendre possession de la machinerie physique de transmission et de circulation et y insuffler de la vie. Si l'âge de la machine parvenait ainsi à perfectionner sa machinerie, cette dernière serait un moyen de vie et non un maître despotique. La démocratie pourrait réaliser sa vocation, car la démocratie désigne une vie faite de communion libre et enrichissante. [...] Elle serait accomplie si l'enquête sociale libre était indissolublement liée à l'art de communiquer d'une manière complète et touchante²².

Je commente rapidement. Dewey appelle « enquête » (*inquiry*) tout travail visant à informer, à enrichir le débat public, c'est-à-dire à faire en sorte que la délibération collective s'effectue sur de bonnes bases. Pour le philosophe américain, il s'agit là d'une tâche transversale qu'effectuent, en le sachant ou non, les savants (aussi bien dans le domaine des sciences de la nature que dans celui des sciences sociales) les philosophes engagés, les meilleurs journalistes. Ceux-ci ne forment pas tant une cohorte d'experts que l'opinion publique devrait suivre aveuglément qu'un ensemble d'informateurs de référence, nullement soustraits aux controverses, auxquels les citoyens peuvent néanmoins s'adresser en priorité avant de mener à bien une discussion intelligente. C'est grâce à eux en tout cas que la délibération ne tourne pas à vide, qu'elle a prise sur le monde, qu'elle prolonge le travail d'expérimentation qui définit le rapport actif de l'homme au réel.

Dans ce texte, Dewey ajoute un argument de type historique à cette valorisation très générale de l'enquête. Pour lui, les « problèmes » que les délibérations collectives ont vocation à résoudre dans les sociétés contemporaines sont relativement spécifiques ; outre les classiques questions liées à la justice, surgissent désormais des perplexités résultant, directement ou non, de la place grandissante de la science et de la technique dans la vie humaine. Aux questions traditionnelles de forme *comment répartir tels biens et telles prérogatives ?* s'ajoutent des questions de forme *que faire de telle invention récente ou de telles possibilités désormais offertes par les progrès techniques ?*

²² Ibid., p. 180-181.

Ce que Dewey appelle, dans ce passage, la « grande société », c'est une société dont les possibilités d'agir sur le monde et sur elle-même ont été démultipliées par les avancées scientifiques et techniques. Le champ des possibles s'élargit, les routines du passé ne font plus loin, on peut voir grand. Le philosophe est en particulier frappé par le fait que ces avancées se traduisent par une multiplication des échanges et un rapprochement des membres de la société humaine ; les exemples qu'il a en tête sont certainement le chemin de fer, le bateau à vapeur, le téléphone, etc., ce que nous appellerions aujourd'hui les techniques de l'information et de la communication. Grâce à elles, la planète se rétrécit, les groupes se décroissent et entrent en contact les uns avec les autres, le temps s'accélère, les nouvelles vont vite, les savoirs se partagent, les innovations se diffusent, les échanges (en premier lieu commerciaux) s'élargissent et se généralisent ; l'interaction élargie et accélérée devient la règle. Pour Dewey, un tel phénomène est en soi une bonne chose ; encore une fois, nous ne trouvons chez lui aucune nostalgie pour les sociétés « traditionnelles » fermées sur elle-même et figées dans leurs coutumes ; on a presque envie de dire que l'on retrouve chez lui cette confiance dans le pouvoir de l'innovation et de l'initiative qui caractérise en partie l'esprit américain. L'idée de critiquer la technique, la « raison (instrumentale) » ou même la « modernité » (ce que faisaient bien des intellectuels européens de l'époque, aussi bien à droite qu'à gauche) ne fait pas partie de son horizon intellectuel. Simplement, explique-t-il, ces progrès de la science de la technique, compris comme des vecteurs d'une densification des échanges et des interactions à l'échelle mondiale, bref de l'avènement d'une humanité active et consciente de ses pouvoirs, ne suffisent pas. Ils doivent être « animés », c'est-à-dire recevoir un sens proprement humain.

Pour ce faire, le libre commerce ne suffit pas ; car il faut que le développement des échanges et des communications *enrichisse* l'humanité en un sens qui n'est pas qu'économique ou matériel, même si cet aspect n'est nullement négligeable. Or, à cet enrichissement, à y réfléchir, ne peut correspondre qu'un seul phénomène : il faut que le développement des techniques et des communications permette à l'humanité d'acquérir une plus grande maîtrise sur son destin, de diriger sa propre histoire d'une façon plus consciente, plus intelligente ; bref, il faut que les acteurs et bénéficiaires des progrès techniques se pensent aussi comme des *citoyens* qui ont à réfléchir ensemble sur la signification et les limites de ces avancées, autrement dit qui ont à se constituer en « public réfléchissant ». On voit toute l'actualité de la pensée de Dewey : si l'on suit l'esprit de son analyse, on pourrait dire que les principaux débats démocratiques, en tout cas les plus lourds symboliquement, de notre temps sont ceux qui portent sur des questions telles que celle de l'énergie, de l'équilibre entre développement économique et préservation de l'environnement naturel, de la place qu'il convient d'accorder aux OGM, etc. C'est sur ce genre de problèmes que se joue la capacité de l'humanité à orienter positivement l'accroissement de sa maîtrise sur la nature et sur le monde en général, à lui donner un sens éthiquement et politiquement responsable.

L'enquête devient d'autant plus intéressante et même nécessaire. L'ingénieur ou l'inventeur montrera au public les apports et les limites des découvertes dont il est l'auteur ; le sociologue ou le journaliste attirera l'attention sur les groupes sociaux qui en bénéficieront ou risquent au contraire d'en pâtir, etc. Et, d'après Dewey, c'est à partir de là, à partir de cette espèce d'épicentre que constitue l'interrogation sur le sens humain et social de l'introduction des nouvelles techniques, que le principe de l'enquête en général se justifiera pleinement et pourra se généraliser. Il faut cela pour nous faire comprendre que l'enquête est *indispensable*, mais son *utilité* est un fait partout vérifiable. Un public adulte, c'est-à-dire véritablement démocratique, n'a pas seulement le goût de la délibération collective sur les problèmes posés par la justice ou par les bouleversements sociaux induits par la rationalisation ; il est aussi un

public *curieux des choses*, passionné par le présent historique, avide d'investigations sur ce qui se passe et sur la manière dont les gens vivent –une soif que le journaliste comme le sociologue peuvent contribuer à étancher. Dewey affirme, et c'est original, qu'une dimension esthétique et même artistique *peut se rattacher à ce désir de savoir* portant sur le monde présent : non seulement l'écrivain, le peintre, le cinéaste, etc., peuvent y contribuer, mais, en plus, il s'avère que cette contribution peut jouer un rôle éminent et irremplaçable. Eux seuls permettent de conjoindre la connaissance et le sentiment, union sans laquelle il n'y a pas de « communication » digne de ce nom. Un bon cinéaste ou un bon écrivain, ne se borne pas à *retranscrire* une forme de vie individuelle collective, il permet en plus au spectateur ou au lecteur de *sympathiser* avec elle, ou, comme le dit Dewey, d'être « touché » par elle. L'artiste démocratique est celui qui se montre capable à la fois de faire prendre conscience de quelque chose d'existant au présent et d'éveiller une sympathie, au sens d'une attitude à se sentir *concerné* par une forme de vie. C'est sa manière à lui de contribuer à la vitalité d'un espace communication et de délibération grâce auquel « le peuple » « exerce » le pouvoir. Avec cette idée remarquable d'une dimension esthétique inhérente à notre conscience historique du présent, nous sommes évidemment au plus loin d'une conception de la beauté et de l'art qui leur assignerait comme tâche d'échapper au carcan de la vie sociale, de la réalité existante, de l'histoire actuelle : ils doivent plutôt nous en faire découvrir des aspects nouveaux et inattendus.

Quelles conclusions faut-il tirer de tout cela dans notre perspective ? Le mieux est sans doute de laisser la parole au philosophe lui-même. Dans un texte tardif, daté de 1939 (« La démocratie créatrice ») et assurément marqué par les préoccupations propres à son époque (la montée du fascisme et du totalitarisme, les menaces de guerre), Dewey n'a en effet laissé aucun doute sur la façon dont il fallait concevoir sa philosophie politique. Celle-ci relève bien d'une théorie *substantielle* de la démocratie : elle ne se réduit pas à une série d'institutions politiques, et encore moins à des procédures qui caractériseraient celles-ci. La démocratie est un état d'esprit et un *way of life* qui s'observe dans les attitudes et les formes typiques de personnalité. En ce sens précis, Tocqueville avait raison : il lui a seulement manqué une attention plus grande à la dimension conflictuelle inévitable de la vie sociale et, plus généralement, une certaine générosité à l'égard de ce qui, dans cette vie, relève de l'instabilité, du changement, de la créativité à l'oeuvre²³.

²³ On trouve une traduction complète de ce texte à l'adresse suivante :
<http://agora.qc.ca/textes/dewey.html>

Depuis quelques années, on entend dire de plus en plus souvent que cette façon de faire ne suffit pas et que la démocratie est une manière de vivre. Ce nouvel énoncé est plus juste et va droit à l'essentiel, mais je me demande si l'extériorité de la vieille idée n'y subsiste pas à l'état de traces. De toute façon, pour cesser de penser la démocratie comme quelque chose d'extérieur, il nous faut absolument comprendre, en théorie et en pratique, qu'elle est pour chacun une manière personnelle de vivre, qu'elle signifie avoir et manifester constamment certaines attitudes qui forment le caractère individuel et qui déterminent le désir et les fins dans toutes les relations de l'existence. Au lieu de penser que nos dispositions et habitudes sont adaptées à certaines institutions, nous devons apprendre à concevoir ces institutions comme des expressions, des projections, des prolongements d'attitudes individuelles généralement dominantes.

Concevoir la démocratie comme un mode de vie personnel, individuel, ne constitue rien de foncièrement nouveau. Pourtant, quand on la met en pratique, cette conception donne une nouvelle signification concrète aux vieilles idées. Elle signifie que seule la création d'attitudes personnelles chez les individus permet d'affronter avec succès les puissants ennemis actuels de la démocratie. Elle signifie que nous devons surmonter notre tendance à penser que des moyens extérieurs —militaires ou civils— peuvent défendre la démocratie sans l'apport d'attitudes si ancrées chez les individus qu'elles en viennent à faire partie intégrante de leur personnalité.

La démocratie est un mode de vie régi par une foi agissante dans les possibilités de la nature humaine. La croyance en l'Homme du commun est un article familier du credo démocratique. Cette croyance est dépourvue de fondement et de signification si elle n'est pas une foi dans le potentiel de la nature humaine telle que cette nature se manifeste en tout être humain, sans égard à sa race, à sa couleur, à son sexe, à sa naissance, à sa famille, à sa richesse matérielle ou culturelle. Cette foi peut être inscrite dans des lois, mais elle reste lettre morte si elle ne s'exprime pas dans les attitudes que les êtres humains ont les uns envers les autres dans tous les aspects et les rapports de la vie quotidienne. Dénoncer le nazisme parce qu'il est intolérant, cruel et haineux revient à encourager l'hypocrisie si, dans nos rapports personnels, dans nos occupations et conversations quotidiennes, nous sommes animés par un préjugé de race, de couleur ou quelque autre préjugé de classe — en fait, par quoi que ce soit d'autre qu'une croyance généreuse dans les possibilités des êtres humains, croyance dont découle l'obligation de créer les conditions propices à l'épanouissement de ces capacités. La foi démocratique en l'égalité est la conviction que chaque être humain, indépendamment de la quantité ou de la gamme de ses dons personnels, a droit à autant de chances que tout autre de les faire fructifier. La notion démocratique de l'autorité est généreuse. Elle s'applique à tous. Elle est la conviction que chacun est capable de mener sa propre vie sans avoir à subir de contraintes ni à recevoir de commandements de quiconque, du moment que sont mises en place les conditions nécessaires.

La démocratie est un mode de vie personnel qui est régi non pas simplement par la foi en la nature humaine en général, mais par la conviction que, placés des conditions propices, les êtres humains sont capables de juger et d'agir intelligemment. J'ai été accusé plus d'une fois, et par des camps opposés, d'avoir une confiance excessive, utopique dans les possibilités de l'intelligence et de l'éducation en tant que corrélat de l'intelligence. Quoi qu'il en soit, je n'ai pas inventé cette foi. Je l'ai acquise de mon entourage dans la mesure où cet entourage était animé par l'esprit démocratique. En effet, qu'est-ce que la foi démocratique dans le rôle que jouent la consultation, la persuasion, la discussion dans la formation de l'opinion publique — laquelle, à long terme, se corrige d'elle-même — sinon la conviction que l'homme du commun peut faire preuve de sens commun face au libre jeu des faits et des idées que permettent des garanties réelles en matière de liberté d'examen, de liberté de réunion et de liberté de communication ? Je veux bien laisser aux tenants des États totalitaires de droite et de gauche l'idée selon laquelle la foi dans les capacités de l'intelligence est utopique. En effet, cette foi est tellement ancrée dans les méthodes inhérentes à la démocratie que, pour un soi-disant démocrate, renier cette foi, c'est trahir son adhésion.

Quand je songe aux conditions dans lesquelles hommes et femmes vivent aujourd'hui dans beaucoup de pays étrangers —la peur de l'espionnage, le danger de se réunir en privé pour de simples conversations entre amis—, j'incline à croire que le cœur de la démocratie, sa garantie ultime, se trouve dans la possibilité de s'arrêter spontanément au coin de la rue pour discuter avec ses voisins de ce qu'on a lu ce jour-là dans des journaux non censurés et dans la possibilité de converser librement dans un salon avec des amis. L'intolérance, les insultes, les mauvais traitements pour des divergences d'opinions en matière de religion, de politique ou de commerce, et en raison de différences de race, de couleur, de fortune ou de degré de culture sont des trahisons du mode de vie démocratique. En effet, tout obstacle à une communication libre et complète dresse des barrières qui séparent les individus en cercles et en cliques, en sectes et en factions antagonistes, et mine par le fait même le mode de vie démocratique. Les lois garantissant les libertés civiles telles la liberté de conscience, la liberté d'expression ou la liberté de réunion ne sont guère utiles si, dans la vie courante, la liberté de communiquer, la circulation des idées, des faits, des expériences sont étouffées par le soupçon, l'injure, la peur et la haine. Ces choses détruisent la condition essentielle du mode de vie démocratique avec encore plus de sûreté que la coercition pure, qui —l'exemple de l'État totalitaire en témoigne— agit seulement lorsqu'elle parvient à nourrir la haine, la méfiance et l'intolérance dans l'esprit des individus.

Enfin, étant donné les deux conditions susmentionnées, la démocratie en tant que manière de vivre est régie par la foi personnelle en la collaboration quotidienne entre les individus. La démocratie est la conviction que, même si les besoins, les fins et les conséquences diffèrent d'une personne à l'autre, l'habitude de la coopération amicale —qui n'exclut pas la rivalité et la compétition comme on en retrouve dans le sport— est en soi un ajout inestimable à la vie. Soustraire autant que possible les inévitables conflits à un climat de force et de violence pour les placer dans un climat de discussion, sous le signe de l'intelligence, c'est traiter ceux qui sont en désaccord avec nous —même profondément— comme des gens de qui nous pouvons apprendre et, par là même, comme des amis. Avoir une foi authentiquement démocratique en la paix, c'est croire possible de mener les controverses et les querelles comme des entreprises de coopération où chacune des parties apprend en donnant à l'autre l'occasion de s'exprimer, au lieu que l'une des parties l'emporte sur l'autre en la réprimant —la répression étant violente même si elle se fait par des moyens psychologiques tels la dérision, l'abus, l'intimidation plutôt que par l'emprisonnement ou l'enfermement dans des camps de concentration. Coopérer en donnant aux différences et aux différends une chance de se manifester parce que l'on a la conviction que l'expression de la différence et du désaccord est non seulement un droit d'autrui, mais aussi un moyen d'enrichir sa propre expérience de vie, fait partie intégrante de l'aspect personnel du mode de vie démocratique²⁴.

²⁴

On trouve une traduction complète de ce texte sur Internet : <http://agora.qc.ca/textes/dewey.html>

La seule question critique qui se pose au vu d'une pensée aussi prometteuse est celle de savoir si elle propose vraiment les moyens de parvenir à ces fins qu'elle décrit de façon aussi convaincante : est-ce que cette valorisation de la coopération pourrait garder un sens sans une remise en question de la structure de classes propres aux sociétés contemporaines et au système économique qui la soutient ? Cette valorisation de la coopération n'est-elle pas affaiblie par la conviction selon laquelle il est facile de sortir de l'aliénation parce que celle-ci, au fond, n'est pas profonde et pourrait être dépassée avec un peu de courage et de bonne volonté ? Avec le renouveau contemporain des théories et des pratiques de la « démocratie délibérative », ce sont, me semble-t-il, ces questions qui se trouvent mises de nouveau sur le tapis. Ce que l'on cherche, ce n'est pas seulement à réaliser la promesse « deweyenne » d'une société tissée de communications et d'échanges, mais à promouvoir un *moyen socialement efficace* pour lutter contre ce qui empêche dans le présent la réalisation d'une telle promesse : à savoir les dispositifs de pouvoir inhérents à l'économie capitaliste moderne et à l'administration étatique.

.III. Vers une démocratie délibérative ? La séquence contemporaine

Je voudrais donc pour terminer indiquer les grandes lignes de ce que pourrait être une interprétation deweyenne de la démocratie délibérative.

Commençons par définir cette dernière expression. De nos jours, beaucoup de gens sont d'accord avec l'idée selon laquelle une démocratie simplement « représentative » classique, celle dont on peut dire qu'elle est sortie de l'avènement (lui-même progressif) du suffrage universel au cours du XIXe siècle, ne suffit pas vraiment. Le diagnostic d'une « crise de la démocratie représentative » est largement partagé. Ses symptômes sont d'ailleurs largement connus : abstention électorale souvent importante (malgré les exceptions et les rebonds), faible attrait des responsabilités locales (conseiller municipal, maire), discrédit des élites politiques (auxquelles on reproche, à tort ou à raison, de se désintéresser du sort de la population), affaiblissement du militantisme traditionnel (de type partidaire), pessimisme ambiant et impression d'une impuissance du politique face aux évolutions économiques contemporaines, etc. Sur cette base, parmi le personnel politique comme chez les intellectuels et les chercheurs en sciences sociales s'est imposée, ces dernières années, la conviction que la manière dont les citoyens ordinaires participent à la vie politique de leur pays devait changer, se diversifier et s'amplifier.

En effet, il semble que ce ne soit pas la politique en tant que telle qui se trouve désertée par les citoyens, mais une certaine manière dont fonctionne l'univers politique, manière dont l'élection a constitué longtemps la principale caution. Le goût de la réflexion sur les questions politiques (locales, régionales, nationales, européennes), parfois l'envie de s'investir, n'ont pas disparu ; ils ont simplement pris des formes relativement nouvelles qu'il faut savoir comprendre et respecter. On le voit par exemple dans l'évolution des médias. Ainsi, la presse quotidienne, qui, pendant une partie du XIXe siècle et du XXe siècle a constitué le principal vecteur de l'information et de la réflexion politique des citoyens, impliquait une passivité du lecteur : le journaliste et le commentateur donnaient le ton. Même si l'enthousiasme à propos des révolutions technologiques doit toujours être nuancé, il reste vrai que le développement d'Internet nous amène loin de cette configuration ancienne : la recherche de l'information, sa diffusion, sa critique, la réflexion qui l'accompagne, etc., deviennent désormais à la portée d'un grand nombre de citoyens. On comprend, à partir de là, toute une série d'expérimentations nouvelles dans lesquelles on propose aux gens des façons inédites de s'intéresser à l'univers politique et surtout d'y participer. Ces expérimentations correspondent à ce nouvel âge du politique, plus ouvert, moins centré sur une élite conservant le monopole du savoir et de la décision. Par exemple en France, pensons à des phénomènes comme les « comités de quartier » (réunion d'un ensemble d'électeurs qui, régulièrement, font part aux élus locaux – maire et conseillers municipaux – de leurs souhaits, de leurs critiques, etc.). On voit avec cet exemple qu'il ne s'agit pas de dissoudre le mécanisme de l'élection et de la représentation, mais de le compenser, de le contrôler, de l'encadrer, de faire en sorte que le mandat électif ne corresponde pas à une sorte de délégation aveugle du pouvoir de décision.

La tendance qu'illustrent de tels phénomènes a-t-elle une unité suffisante pour être analysée ? Je défendrai le principe risqué d'une réponse affirmative à cette question. Notre point de départ historique à Athènes nous y invite et nous y incite d'ailleurs. À Athènes, un des thèmes dominants, on s'en souvient, fut celui du *pouvoir de l'échange d'opinions entre des*

membres de la communauté politique qui se définissent comme des égaux : un régime est démocratique lorsqu'il accorde une signification spécifiquement politique aux règles de la discussion digne de ce nom, c'est-à-dire libre, accessible au plus grand nombre, dirigée uniquement par la recherche des meilleurs arguments, etc. Il est tentant de développer l'hypothèse selon laquelle certaines tendances contemporaines peuvent être interprétées comme l'expression du retour d'un certain refoulé, en l'occurrence de l'aspect « délibératif » de la démocratie, aspect qui n'est certes pas totalement absent d'un régime organisé autour de la représentation électorale, mais qui ne peut y être que subordonné. Il ne s'agit pas d'affirmer que, dans nos sociétés, la transformation nécessaire et l'approfondissement souhaitable de la démocratie passeront par un retour à des institutions semblables à celle de l'*Ekklesia* des Athéniens, mais de dire simplement qu'une part plus grande accordée à la délibération collective (sur des théâtres désormais démultipliés, parfois dématérialisés) correspond à une évolution à la fois observable sociologiquement et philosophiquement positive.

Mais c'est ici que les problèmes se posent, car il existe plusieurs façons d'appréhender théoriquement la signification d'une démocratie qui chercherait à renouer avec l'une de ces sources historiques, à savoir le poids politique reconnu à ce qui se dit et à ce qui se pense dans les théâtres où s'élabore activement une « opinion politique » réfléchie. La première chose à dire, c'est que privilégier la délibération dans la définition de la démocratie modifie substantiellement la définition que l'on peut donner de cette dernière. En effet, en donnant une définition essentiellement *délibérative* de la démocratie (démocratie = un régime dans lequel la société se choisit et décide au moyen d'une discussion publique inclusive), autrement dit en valorisant la discussion publique, nous faisons *autre chose* que ce que voulaient faire Jefferson ou Tocqueville en parlant d'un système représentatif et de ses bases sociologiques. La liberté y apparaît comme quelque chose qui diffère fondamentalement de l'exercice de l'autonomie telle qu'elle est permise par la tranquillité des individus au sein d'une sphère politique apaisée, aconflictuelle – celle que prônait le libéralisme. La discussion n'est pas une technique de décision qui serait plus performante que toutes celles que permet l'élection de représentants ou d'exécutants. Elle suppose une autre façon de voir les choses. Mon hypothèse est que nous devrions comprendre le sens de l'élargissement du principe délibératif grâce aux schémas contenus dans la philosophie politique de Dewey. Une démocratie délibérative bien comprise constitue une dimension importante de la forme naturelle, pour notre temps, de ce que le grand philosophe américain interprétait comme une *vie collective dynamique, stimulante, athlétique*, devenue un espace de codéveloppement des richesses dont les individus sont porteurs et du patrimoine social dont ils peuvent en retour s'emparer pour s'affirmer.

Dans la philosophie contemporaine, l'auteur qui a élaboré la théorie politique le plus en phase avec cette intuition est très certainement Jürgen **Habermas** (né en 1929). De cette œuvre complexe qui touche de nombreux domaines de la réflexion philosophique, il ne va être question ici que sous un angle très particulier. Nous allons nous concentrer sur la manière dont Habermas développe une conception de la démocratie délibérative qui, tout en allant plus loin parce que pour elle *tout est questionnable* (même les formes sociales économiques-sociales porteuses d'aliénations possibles, formes que le philosophe américain pensait bonnes en principe et corrigibles dans les détails) retient l'essentiel du message de Dewey : la démocratie, loin de se réduire à quelques règles institutionnelles, forme l'expression naturelle d'une forme sociale créative, dynamique, stimulante, parcourue par la communication et l'échange.

Nous ne retiendrons que deux étapes d'un parcours qui, dans la réalité des textes, s'avère souvent sinueux.

Première étape : l'éthique de la discussion. Habermas prend le problème de la démocratie de très haut, philosophiquement parlant. On pourrait dire qu'il reprend l'optique de Protagoras, contre Platon. Peut-on justifier la démocratie de manière absolument contraignante ? Peut-on *prouver* sa valeur intrinsèque par opposition à tous les autres régimes politiques possibles ? À ces questions délicates, dont il ne songe pas à contester la pertinence (c'est peut-être un tort), sa réponse est très franchement positive.

L'argument (dans lequel un lointain disciple de Protagoras pourrait sans doute se reconnaître) peut être résumé de la façon suivante. *En général*, la nature de ce qui est bon (ce que l'on appelle parfois le bien) a quelque rapport avec le dialogue. Habermas ne veut pas dire par là qu'« il faut discuter » (toujours, tout le temps) et que c'est *cela* qui serait bien, en soi-même (cette idée semble parfois adoptée, on en entend en tout cas des échos dans le discours journalistique, médiatique, politique, psychologique, etc, contemporain). Non, il faut plutôt dire ceci : bien agir, c'est agir d'une manière telle que toutes celles et tout ceux que mon action concerne effectivement (ou pourrait éventuellement concerner) pourraient l'approuver en y réfléchissant de manière approfondie et après en avoir discuté avec tous les autres, dans le cadre d'une discussion digne de ce nom. Bien sûr, c'est une condition extrêmement exigeante, peut-être même impossible à réaliser parfaitement. Nous savons tous que dans les faits il y a des gens de mauvaise foi, des gens incapables d'écouter les autres, etc, ce qui rend le dialogue très difficile. Mais c'est la possibilité même de cette condition (le dialogue digne de ce nom), le fait de la supposer, de s'en approcher et de chercher à s'en approcher, qui peut seule nous assurer que nous agissons *vraiment bien*, d'une façon correcte au sens moral. Ce principe (que le philosophe allemand appelle le « principe de discussion » ou, en abrégé, « D ») constituent le point de départ de ce que l'on appelle « l'éthique de la discussion ».

Cette expression ne doit pas prêter à confusion : il ne s'agit pas de définir des règles spécifiques à cette forme de pratique humaine que l'on appelle la discussion (en parlant par exemple du respect de l'interlocuteur, etc.), mais de proposer une façon originale de répondre à la question philosophique traditionnelle du « fondement de la morale » ou du « fondement de l'éthique » *en général*. Si les normes morales (lesquelles gravitent la plupart du temps autour de l'obligation de respecter la personne d'autrui en général) sont autre chose que des commandements sociaux intériorisés que l'on observe par simple conformisme ou par faiblesse d'âme, en quoi consistent-elles ? La réponse de Habermas est claire : les êtres humains sont des êtres de langage ; cela signifie (entre autres choses, mais de manière cruciale) qu'ils sont depuis toujours engagés dans des jeux d'échanges et de communication verbale avec les autres, et même plus précisément qu'ils ont toujours commencé à dialoguer, à discuter, c'est-à-dire –par opposition à la manipulation, au mensonge, à la violence verbale– à écouter autrui, à apprécier et à soupeser leurs arguments, à y répondre et à s'orienter (dans leurs opinions comme dans leurs actions) en fonction de ce que la discussion leur a appris. Au fond, explique le philosophe, ce que nous appelons « le bien », ça n'a jamais été qu'un prolongement de cette tendance naturelle de la vie humaine : le prolongement de la tendance – laquelle, dans les faits, coexiste bien évidemment avec d'autres mouvements qui peuvent la contredire et la perturber– à agir et à se comporter *comme un être de dialogue*, plus précisément comme quelqu'un qui règle son action et sa vie en fonction (dans les meilleurs des cas) de discussions qui ont effectivement eu lieu ou (dans tous les autres) en fonction de discussions *qui auraient pu avoir lieu* et que l'on imagine au moment de réfléchir à l'action que l'on veut conduire, à la vie que l'on veut mener. Être moral, c'est savoir faire en sorte que, autant que faire se peut, *la loi du plus fort* soit écartée au profit de *la loi du meilleur argument dans une bonne discussion*.

Dans l'éthique de la discussion, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique [autrefois théorisé par Kant dans le cadre d'une philosophie morale excessivement rigoriste]. Elle établit le principe « D » selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique²⁵.

Pour la question qui nous intéresse, la conséquence d'une telle position philosophique est très simple et facile à deviner : d'après Habermas, ce que nous appelons, quand nous ne jouons pas sur les mots, démocratie n'est jamais que le prolongement dans l'univers politique des principes normatifs que nous avons dégagés à un niveau très général et abstrait à partir de l'éthique de la discussion. En très bref : la démocratie, c'est l'éthique de la discussion appliquée à l'échelle de la vie collective.

Si l'on observe les conséquences d'une telle fondation philosophique, on dira que, en principe et d'une façon qui fait contraste avec l'optimisme de Dewey sur la nature des sociétés modernes, *tout* peut et même doit être interrogé et remis en cause lorsque cela s'impose : y compris (et même peut-être surtout) les structures de classes et le fonctionnement de l'économie capitaliste.

Deuxième étape : l'espace public. Pour Habermas comme, quelques décennies avant, pour Dewey, la démocratie n'est donc pas un régime politique parmi d'autres que l'on préférerait pour des raisons morales, techniques, pragmatiques ou historiques ; il est fondé, pour ainsi dire, sur la nature des choses, du moins il s'enracine dans certains traits caractéristiques de l'existence humaine en général ; sous certaines formes et à certaines conditions, c'est donc par lui que des tendances profondes de la vie humaine trouvent leur épanouissement naturel. Pour résumer les choses de façon très rapide : nous sommes des êtres parlants, notre existence se déroule dans l'élément de l'échange langagier avec autrui ; comme la discussion (le dialogue) constitue la forme la plus élevée, la plus pure, de cet échange, le fait de conclure que le régime démocratique constitue *la meilleure forme du gouvernement*, la meilleure forme dont une société peut prendre conscience d'elle-même et s'organiser elle-même, est tout à fait inévitable.

Maintenant la question qui se pose est celle de savoir *quel type déterminé de démocratie* peut correspondre à cette approche normative très épurée. À cette question, Habermas répond d'une manière qui se veut radicalement réaliste. Il ne s'agit pas d'imaginer une démocratie idéale qui ne ressemblerait en rien à ce que nous connaissons ici et maintenant ; il s'agit plutôt de dégager les caractéristiques les plus prometteuses de la démocratie réellement existante. Incontestablement, Habermas, tout comme Hegel ou Tocqueville, appartient à cette espèce de philosophes politiques pour lesquels il s'agit d'abord d'apprendre à comprendre l'existant dans sa complexité propre, de « penser le présent » (Hegel) plutôt que de forger d'inutiles utopies. En principe, cela n'implique pas un triste conservatisme, c'est-à-dire une consécration aveugle de l'état de fait qui a comme unique mérite d'exister. En isolant des structures ou des tendances spécifiques à un régime existant, on ne sacralise pas telle institution politique, tel état de fait existant : on admet plus modestement que l'on ne peut les critiquer qu'au nom de promesses qu'ils contiennent implicitement mais sont incapables de tenir pour le moment. D'un côté, donc, le philosophe politique ne renonce pas à sa tâche « normative » (= dire ce qui est juste et bon par opposition à ce qui n'est que réel, à ce que décrivent l'historien et le sociologue) ; mais, de l'autre côté, il

²⁵ De l'éthique de la discussion, Paris, Cerf, p. 17.

insiste sur le fait que l'idéal se dessine déjà en pointillés dans le réel : comme le disait Hegel, un idéal qui serait *seulement* un idéal, qui ne se rattacherait en aucune manière à la réalité historique, ne s'esquisserait nulle part dans l'histoire en train de se faire, ne vaudrait pas plus que le produit d'une imagination creuse.

Il faut donc rechercher dans la réalité existante de la vie politique ce qui correspond, *même à peu près* au principe énoncé par l'éthique de la discussion. Pour Habermas, c'est l'articulation entre un État de droit bien organisé et la vitalité tonifiante de la société civile qui répond à ce portrait-robot. Disons les choses simplement : il faut d'un côté un appareil étatique à la fois performant dans le traitement des problèmes complexes qui se posent aux sociétés modernes et respectueux des droits de l'homme élémentaires, et il faut, de l'autre côté, un espace public dans lequel les citoyens se saisissent de ces problèmes, discutent, argumentent, confrontent leurs opinions (en particulier grâce aux moyens qui leur sont fournis par les médias ainsi que par les technologies modernes de l'information et de la communication) et cela d'une manière telle que l'appareil d'État soit contraint de tenir compte des grands tendances qui se dégagent de cette formation collective d'une opinion publique intelligente. Habermas résume cette vision dans un passage particulièrement dense qu'il nous faudra analyser.

Si l'espace public est un phénomène social aussi élémentaire que sont l'action, l'acteur, le groupe ou la collectivité, il échappe néanmoins aux concepts traditionnels de l'ordre social. L'espace public ne peut se concevoir comme une institution, ni, assurément, comme une organisation ; lui-même n'est pas une structure normative avec différenciation des compétences et des rôles, réglementation de l'affiliation de ses membres, etc. Il ne constitue pas non plus un système ; il admet certaines frontières intérieures, mais, vis-à-vis de l'extérieur, se caractérise par des horizons ouverts, poreux et mobiles. L'espace public se décrit le mieux comme un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des *opinions* ; les flux de la communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions *publiques* regroupées en fonction d'un thème spécifique. Tout comme le monde vécu dans son ensemble, l'espace public se reproduit lui aussi par le moyen de l'activité communicationnelle, la connaissance d'une langue naturelle étant suffisante pour y participer ; il lui importe que la pratique quotidienne de la communication soit *à la portée de tous*. Dans le monde vécu, nous avons découvert un réservoir d'interactions simples auxquelles les systèmes d'action et de savoir spécialisés, qui se différencient à l'intérieur du monde vécu, restent eux aussi liés. Il se rattache (comme la religion, l'école, la famille) aux fonctions générales de reproduction propres au monde vécu ou (comme la science, la morale, l'art) à différents aspects de validité des savoirs communiqués au moyen du langage ordinaire. Mais l'espace public ne se spécialise par rapport à aucun de ces aspects ; dans la mesure où il s'étend à des questions d'ordre politique, c'est au système politique qu'il abandonne le traitement spécialisé de ces questions. L'espace public se distingue plutôt par *une structure de communication* [...] qui n'a donc trait ni aux *fonctions* ni aux *contenus* de la communication quotidienne, mais à *l'espace social* engendré par l'activité communicationnelle²⁶.

Commentons rapidement ce passage dense. Le philosophe commence par affirmer que ce que l'on appelle « l'espace public » (c'est-à-dire l'ensemble « idéal » des théâtres dans lesquels se déroulent des discussions à portée politique, que ce soit dans la rue, dans les cafés, dans les médias, dans les entreprises ou dans les universités, dans les arts...) constitue quelque chose de tout à fait original que les concepts habituels de la théorie sociologique échouent à saisir. Trop ajustés à des réalités institutionnelles fonctionnellement figées, ces concepts

²⁶ *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 387-388.

manquent la fluidité, la complexité, la souplesse qui caractérisent l'espace public. On notera l'aspect très nettement « vitaliste » du début de ce passage ; pour Habermas, les discussions publiques forment l'aspect le plus vivant, l'aspect le plus dynamique, le plus mobile, de la société, le plus ouvert aux initiatives spontanées des individus et des groupes : à tout moment, émergent, témoignant de la créativité sociale, de nouveaux thèmes de réflexion collective, de nouvelles propositions, de nouvelles critiques de l'ordre existant, de nouvelles manières de se représenter le présent ou de proposer des alternatives politiques ; c'est justement cela, « la vie » si l'on veut, que les concepts réifiant de la sociologie traditionnelle, axés sur la stabilité, l'intégration et la reproduction sociales, manquent inévitablement.

Dans un second temps, l'auteur cherche à expliquer cette singularité sociologique de l'espace public. Son hypothèse est très claire : si l'espace public se présente d'une telle manière, c'est qu'en lui, les propriétés spéciales du langage ordinaire, le langage de la vie quotidienne (par opposition aux langages techniques, spécialisés, qui ne sont parlés que par certains et à certains moments), s'expriment de manière *directe*.

Cette particularité sera plus éclairée par deux types de remarques.

—D'une part, il faut noter que la vie sociale en général (ce que Habermas appelle, en empruntant l'expression à Husserl, le « monde vécu », *die Lebenswelt* – on pourrait traduire : l'univers du quotidien) a besoin du langage ordinaire : on pourrait dire en quelque sorte que si ce dernier en venait à faire défaut tout d'un coup, tout ce qui compose notre vie sociale ordinaire (les habitudes collectives, les règles de l'existence quotidienne, les relations entre les personnes, la manière dont on utilise les choses et les outils environnants) s'effondrerait. La conclusion que l'on peut tirer de cela, c'est que l'espace public se tient au plus près de la vie ordinaire : il reçoit de lui ses impulsions et est prêt à les absorber. Ainsi, potentiellement, tout peut devenir « politique », tout peut être discuté, remis en cause, transformé, si les citoyens concernés éprouvent le besoin de faire passer leurs opinions, leurs souhaits, leurs impressions sur le théâtre tout proche de l'espace public.

—D'autre part, on peut dire que tout se passe comme si l'espace public constituait le représentant de la force du langage ordinaire dans les institutions sociales. En effet, qu'est-ce qui caractérise le langage ordinaire ? Réponse : sa souplesse et sa créativité illimitées. Dans la vie quotidienne, par exemple dans la conversation, on passe d'un thème à un autre, d'une perspective à une autre, de façon tout à fait spontanée ; tout glisse, tout s'enchaîne ; des rapprochements incongrus se produisent même souvent (c'est un des mécanismes de l'humour). Il en va à peu près d'eux-mêmes pour ce qui concerne l'espace public : réfléchir ensemble sur des questions « collectives » ou politiques, cela peut vouloir dire mille choses différentes, une quantité infinie de problèmes peuvent être évoqués, sous des formes extrêmement nombreuses et dans des perspectives elles aussi extrêmement diversifiées.

Pour terminer cette trop rapide évocation de la position de Habermas, mentionnons une grave difficulté qui l'affecte. Elle consiste dans *le manque d'imagination institutionnelle*. Habermas, au fond, défendrait la position suivante : les institutions politiques de l'État libéral-démocratique, avec tout son appareillage administratif, judiciaire et politique est là ; il comporte assurément des défaillances, mais en même temps, il semble difficile de lui trouver des alternatives claires : contentons-nous en. L'essentiel, d'ailleurs, se situe autre part : il s'agit plutôt de constituer *en face* de cet appareil un « espace public », une « espace délibératif » extra-étatique, informel, peu institutionnalisable, qui permet à la fois de le *contrôler* de l'extérieur et de l'*alimenter* en propositions nouvelles. Habermas croit ainsi tirer la leçon de l'échec des révolutions du siècle dernier : on a eu raison de vouloir faire triompher la vitalité contre la sclérose des institutions aveugles, fermées sur elles-mêmes, on a eu raison

de faire appel à aux sursauts, à l'intelligence collective, aux capacités de toutes et de tous, et pas seulement à la « compétence » d'une élite supposée et le plus souvent autoproclamée ; mais l'on s'y est mal pris. Pour que cela marche, il ne fallait pas chercher à « prendre le pouvoir », mais laisser s'épanouir les institutions démocratiques-libérales classiques, avec leurs limites propres, et *constituer un autre pouvoir*. Pas un pouvoir de même sorte, avec sa police, son armée, son droit, etc., mais le pouvoir de contrainte doux, anarchique à sa manière –le pouvoir d'une société qui pense et qui critique, qui échange des idées, qui proteste et propose –et s'impose *comme tel*. Toute autre solution, explique alors le philosophe serait non seulement dangereuse politiquement mais aussi suspecte philosophiquement, au sens où elle serait obligé de se rallier à l'idée que ce qui doit « gouverner » dans une société, c'est un « sujet » unique, nettement identifiable dans sa souveraineté.

La régulation politique ne peut bien souvent entrer en jeu que de façon indirecte et, comme nous l'avons vu, doit laisser intact le mode opératoire autonome des systèmes fonctionnels et d'autres domaines fortement organisés. D'où, pour les mouvements démocratiques issus de la société civile, la nécessité de renoncer à l'aspiration à une société s'organisant elle-même dans son ensemble, aspiration sous-jacente notamment aux idées marxistes relatives à la révolution sociale. De façon immédiate, la société civile ne peut se transformer elle-même ; de façon médiate, elle est capable d'induire l'auto-transformation du système politique structuré par l'État de droit. Elle influe par ailleurs sur la programmation de ce système. Mais elle n'occupe pas *la place* d'un macro-sujet, privilégié par une philosophie de l'histoire, qui doit contrôler la société dans son ensemble et en même temps agir légitimement en son nom. De plus, le pouvoir administratif employé aux fins de la planification sociale n'est pas apte à favoriser des formes de vie émancipées. Celles-ci peuvent *se développer* grâce au processus de démocratisation, mais elles ne peuvent être *réalisées* par des interventions extérieures²⁷.

La question qui se pose au vu de ces lignes est celle de la portée réelle du modèle habermassien, si on le voit en perspective dynamique : peut-il vraiment enrayer des évolutions délétères qui caractérisent notre époque, par exemple la confiscation du pouvoir politique par des groupes représentant des intérêts particuliers ? ; peut-il aujourd'hui rendre possible un approfondissement des progrès économiques, sociaux, culturels, éthiques dont nos sociétés ont été parfois le théâtre depuis l'époque de la Révolution française ? La réponse risque d'être négative. Notre époque fait, pour ainsi dire, chaque jour l'expérience que, si beau que cela soit, *ce n'est pas assez* pour renverser la logique de la domination politique ou économique figée. Il faut aller plus loin – ce qui ne signifie pas, contrairement au soupçon exprimé par Habermas, un retour en arrière philosophique vers des fantasmes de renversement global et de totalisation de la société.

Nous avons déjà fait allusion au fait qu'une des caractéristiques politiques les plus intéressantes de notre époque tient dans la multiplication des expériences relevant de la démocratie délibérative : certains exemples vont être très bientôt analysés de plus près. Mais restons pour l'instant à une tentative d'interprétation globale : que signifie cette évolution ?

On a souvent considéré Habermas comme le philosophe par excellence de ces formes institutionnelles nouvelles : n'est-il pas l'auteur qui, dans le paysage philosophique contemporain, a insisté avec le plus de vigueur sur les limites de la « démocratie représentative », sur l'idée que les promesses de la démocratie n'étaient pas encore vraiment tenues même dans les sociétés les plus avancées politiquement et sur le fait que ces promesses ne pourraient être tenues qu'au moment où l'autonomie et l'intelligence des citoyens discutant

²⁷ Ibid., p. 399-400.

seraient enfin reconnues ? N'est-il pas par excellence le penseur de l'échange et du dialogue comme sources de formes et de dynamiques politiques originales ? Cependant, l'attribution de cette paternité est à la fois vraie et fausse. Elle est vraie dans la mesure où Habermas a bien fait de la recherche d'une alternative à la « représentation » un enjeu crucial de son œuvre philosophique ; elle est fausse dans la mesure où, comme on vient de voir, cet auteur, dans son œuvre récente du moins, n'a pas cru bon de placer la discussion sur un plan strictement institutionnel. Ce qui l'intéresse, c'est d'essayer de caractériser ce qui doit *compléter* l'appareil institutionnel de l'État contemporain, dont il suppose qu'il fonctionne à peu près et n'est pas à mettre en cause. De ce fait, les aspects « locaux » de la démocratie (on pourrait donner d'autres exemples) lui échappent totalement ; son modèle (du moins dans ses écrits les plus anciens, il a récemment bougé sur ces aspects) reste celui d'une *société nationale* dans laquelle s'enracineraient des discussions portant sur les questions relevant de décisions collectives. Il est assez facile de repérer la source de cette limitation, de ce désintérêt pour le local (alors qu'un auteur comme Tocqueville en avait bien perçu les apports). Nous n'y insisterons pas.

D'autre part, Habermas reste un philosophe rationaliste assez classique. En d'autres termes, il est persuadé que nous décidons bien lorsque (et seulement lorsque) nous sommes parvenus à nous *dégager* de ces traditions, de ces croyances, de ces préjugés qui nous rattachent à une expérience particulière, à un groupe social déterminé ; notre point de vue est alors celui de l'impartialité ; c'est le point de vue universel. Sans doute, Habermas n'est-il pas aussi optimiste que les philosophes classiques (comme Rousseau par exemple) qui estimaient qu'une réflexion approfondie de l'individu solitaire suffisait à le détacher de la particularité et à le faire accéder au domaine de l'intérêt général, de l'universel. Pour Habermas, la rationalité individuelle ne se suffit pas à elle-même ; elle doit s'alimenter à cette source spécifique qu'est la rationalité délibérative. Plus clairement : ce n'est que grâce au jeu compliqué, décentralisé, et toujours imparfait de la délibération collective (comparaison, relativisation, ouverture à autrui) que la possibilité de mettre à distance notre propre particularité se dessine ; elle n'est pas un trait de la conscience humaine en général qu'un peu de bonne volonté suffirait à renforcer. Mais, malgré ces différences avec la philosophie politique classique, on peut dire que, fondamentalement, l'argument reste au fond inchangé : nous devenons de bons citoyens lorsque nous commençons à penser comme si nous n'étions *de nulle part*. C'est cette présupposition philosophique de type rationaliste qui constitue sans doute le plus grand obstacle à la reconnaissance, d'un point de vue habermassien, de la valeur des expériences relevant de l'approfondissement de la « démocratie locale », qui, pour des raisons essentielles, forme l'un des aspects les plus caractéristiques des tentatives récentes pour appliquer le principe de la démocratie délibérative dans nos sociétés. Car en tant que citoyen actif d'une municipalité, d'un quartier, d'une région, je cherche, théoriquement, le « bien commun » et l'« intérêt général », mais je le fais tout en restant enraciné dans un lieu, limité dans les projets et mes aspirations par une appartenance locale qu'il n'est pas possible de mettre entre parenthèses. Ce n'est pas par hasard si l'apprentissage de la démocratie délibérative commence toujours *quelque part* (un quartier, une municipalité, une entreprise) : le citoyen qu'exige cette démocratie n'est plus le citoyen « abstrait » qu'ont dépeint les philosophies politiques classiques et Habermas à leur suite : il est bel et bien enraciné dans la vie sociale, pris dans des interactions, insérée dans des contextes particuliers à propos desquels il doit commencer à développer son intelligence critique et sa capacité de proposition.

Est-il possible de dépasser ces limites habermassiennes ? Ma thèse, pour conclure, sera que, pour aborder la question, largement manquée par Habermas pour les raisons que l'on

a dites, des « formes de vie », de « l'état d'esprit » et du *way of life* proprement « démocratiques », il faut aujourd'hui partir des *expériences* de démocratie délibérative (dont l'exercice de la démocratie locale constitue une des modalités importantes, même si elle n'est pas unique en son genre). En effet, d'un côté, ces expériences présupposent un certain nombre de conditions sociales sans lesquelles elles ne pourraient aboutir et, de l'autre côté, elles sont susceptibles de produire un certain nombre d'effets sociaux concrets, ou, du moins, il est permis d'espérer qu'elles le fassent. On ne peut les comprendre correctement qu'en montrant comment les procédures n'ont de sens et de portée qu'insérées dans un certain tissu social, dans un certain mouvement qui va des *présuppositions* concrètes de l'action jusqu'à ses *conséquences*.

Les sociologues considèrent que les expériences de démocratie délibérative que l'on rencontre dans les sociétés contemporaines (et il faut noter que l'Europe de l'ouest et les États-Unis n'ont, cet égard, ni un privilège particulier ni une puissance d'initiative remarquable) peuvent se regrouper sous trois rubriques : la constitution de jurys citoyens, les sondages délibératifs et les conférences de citoyens²⁸. Décrivons un peu ce dont il s'agit.

Jury citoyen. Il est constitué d'un groupe réduit des citoyens, 25 personnes en moyenne en Allemagne, entre 15 et 50 en Espagne, 12 à 14 dans le monde anglo-saxon, tirés au sort sur les listes d'habitants ou sur les listes électorales. Les personnes tirées au sort doivent chercher les solutions à un problème particulier rencontré par les politiques publiques. Il s'agit le plus souvent de thèmes de planification urbaine (particulièrement en Allemagne et en Espagne), mais aussi de questions sociales ou écologiques, voire des questions relevant de la technique électorale (aux États-Unis). Les jurys citoyens sont le plus souvent organisés à l'instigation d'une autorité légale : les cas où leur organisation a été réclamée par des associations ou des mouvements sociaux sont minoritaires. Les jurys ne maîtrisent donc que partiellement leur ordre du jour et ne peuvent se saisir eux-mêmes de questions pour lesquelles ils n'ont pas été convoqués. L'idée fondamentale qui préside à l'organisation de ces jurys est de trouver une procédure adéquate pour répondre à la crise de légitimité du système politique, contourner les problèmes nés de la bureaucratisation de l'action publique et permettre une véritable participation citoyenne. Le dispositif doit donc satisfaire plusieurs critères : donner une information convenable au participant, être immunisé contre les intérêts particuliers, réciproquement, représenter de façon adéquate la société dans sa diversité, et enfin, pouvoir être potentiellement utilisé de façon intensive sans coûts excessifs.

Concrètement, la discussion en petits groupes constitue une condition favorable à l'expression de tous les participants. Le jury travaille parfois en sous-groupes. De ce fait, l'expérience le montre, la qualité des discussions est souvent remarquable par le caractère raisonnable des arguments échangés, par le climat d'écoute mutuelle et par la dynamique relativement égalitaire de la prise de parole. Il ne s'agit pas de viser une représentativité sociologique parfaite, mais d'atteindre à une certaine diversité sociale plus grande que celle des procédures reposant sur la participation volontaire, dans lesquelles on sait très bien que les populations culturellement favorisées se trouvent sur-représentées. La délibération s'effectue à huis clos. Les personnes qui organisent concrètement les jurys n'ont aucune compétence dans l'animation des discussions et dans la dynamique des groupes mais restent indépendantes de l'autorité qui les a convoquées. Cela exclut les phénomènes traditionnels de manipulation, etc.

²⁸ Il faut noter que le terme « conférence » tel qu'il s'est imposé dans ce domaine est nettement un anglicisme : l'expression « conférence de citoyens » fait référence non pas à une « conférence » au sens français du terme (un discours, un exposé) mais à une « *conference* », c'est-à-dire à une assemblée, un rassemblement ou un colloque.

Les jurys peuvent auditionner les experts spécialistes des questions discutées et les parties prenantes de la décision à venir (associations, responsables politiques). Leurs travaux s'étendent normalement sur deux ou trois jours, même si le processus d'ensemble peut être nettement plus long, par exemple lorsque plusieurs jurys sont organisés sur le même thème. Pour valoriser la participation, une indemnité est prévue. Le travail des jurys débouche sur un rapport rendu public donnant un avis sur la question discutée. Ces expériences ont eu lieu dans plusieurs pays occidentaux, mais l'Angleterre a constitué dans les années 1990 un terrain particulièrement favorable. Ainsi, différentes questions, telles que celles de l'usage de drogues, du recyclage des déchets, de la gestion urbaine, des tests génétiques dans les compagnies d'assurances, ont-elles été discutées. En Allemagne, la municipalité de Berlin a tenté une expérience plus large dans cet esprit.

Sondage délibératif. Il s'agit là d'une autre technique, issue d'une réflexion critique sur les limites du sondage traditionnel. Le principe de base est très simple : il s'agit de prendre un échantillon représentatif de l'électorat d'une nation, de le placer dans des conditions telles qu'une délibération de qualité sur un problème collectif est possible et ensuite *et seulement ensuite* de procéder à un sondage. Ainsi, les citoyens ne sont-ils plus interrogés au hasard sur une question à propos de laquelle ils n'ont aucune idée particulière. Il s'agit, bien au contraire, de mesurer sur une échelle restreinte ce que peut être une opinion intelligente, informée, des citoyens. Dans la pratique, cette technique se démarque des jurys citoyens dans la mesure où elle implique le rassemblement de plusieurs centaines de personnes, sélectionnées par la méthode aléatoire ; il s'agit en effet en quelque sorte de s'approcher d'un échantillon réellement représentatif de la population d'une nation, et non plus de sélectionner quelques membres d'une communauté locale. Dans les sondages délibératifs, on retrouve la plupart des modèles de discussion utilisés au cours des jurys citoyens, mais, en général, l'information est donnée en amont des travaux et ceux-ci sont généralement publics, par exemple télévisés. L'objectif n'est pas de parvenir un rapport écrit consensuel, mais plutôt de mesurer les opinions, qui restent contrastées, tout en essayant de dégager une tendance d'ensemble. Selon l'un de ses principaux promoteurs, le sociologue américain James Fishkin, il s'agit de mettre au point une méthode permettant d'approcher un idéal démocratique dans lequel les citoyens seraient bien informés et participeraient activement à la vie politique de la cité.

Prenons un exemple. En 2001, 344 habitants tirés au sort délibérèrent en Australie à propos de la question de la réconciliation entre les populations indigènes et non-indigènes (les Aborigènes). Des petites réunions eurent lieu sur le sujet pendant un an dans des régions à fortes populations indigènes. Une centaine de personnes ayant participé à ces réunions furent ensuite tirée au sort, ce qui permit d'intégrer un nombre significatif d'indigènes, auxquels s'ajoutèrent, pour composer l'échantillon, environ 200 personnes sélectionnées de manière aléatoire à l'échelle nationale. Quels furent les résultats ? On remarque d'abord que les participants, et notamment les non-indigènes, changèrent d'avis sur les thèmes abordés. Ainsi, l'idée que la réconciliation constitue une finalité importante de la vie de la nation est passé d'environ 30 % à 60 % entre le début et la fin des discussions. Les personnes percevant clairement les désavantages qui frappent les Australiens indigènes par rapport au reste de la population sont passées de 51 % à 80 %. De façon générale, les points de vue des Australiens non-indigènes sont moins clivés après ces rencontres, une majorité acceptant désormais l'idée que l'Australie fut occupée sans le consentement des indigènes, que ces derniers, qui furent les premiers occupants du pays, méritent des excuses ou des réparations publiques. La perspective d'un contrat définissant les droits respectifs des indigènes et des non-indigènes

continue certes à diviser les participants. Mais l'essentiel est, aux yeux des participants et des organisateurs, que ce sondage délibératif contribua de façon importante à nourrir le débat public.

Conférence de citoyens. Il s'agit là d'expériences qui furent principalement élaborées dans les pays du nord de l'Europe (Norvège, Danemark) et en Allemagne. Ici, l'initiative revient en général à l'autorité politique, étatique ou régionale. Celle-ci diffuse dans la presse un avis demandant aux personnes intéressées de se manifester ; pour éviter une trop forte concentration sociologique, on adjoint d'autres citoyens tirés au sort. Dans un premier moment, un panel de citoyens tirés au hasard parmi les personnes intéressées se réunit durant deux week-ends. Avec l'aide de formateurs et d'animateurs, le groupe se familiarise avec la thématique de la conférence, élabore les questions qui seront posées aux experts et choisit ces derniers. Dans un second temps, la conférence elle-même s'étale sur 3 à 4 jours. Les experts répondent aux questions des citoyens, qui se retirent parfois pour clarifier certaines questions ou en préparer d'autres. Ensuite, le panel délibère à huis clos et ses membres rédigent avec l'aide d'un secrétariat un rapport de quelques dizaines de pages qui est ensuite rendu public, envoyé aux médias et aux parlementaires. En France, à la fin des années 1990, une conférence de ce type fut organisée autour de la question des OGM, mais sa répercussion réelle resta, semble-t-il, assez limitée.

Ce que l'on peut dire, c'est ainsi que la délibération, en sortant de l'enclos très étroit où les régimes démocratiques occidentaux l'avaient cantonnée (les Assemblées nationales), se transforme en un ensemble de processus complexes, bien au-delà de ce qu'envisageait Habermas. L'*opinion publique* ne se déploie et ne s'élabore pas seulement de façon globale en face de l'État, à la manière d'une vie libre qui se demande comment domestiquer de l'extérieur la mécanique froide des institutions. Elle suppose d'un côté une inventivité institutionnelle qui *change l'État de l'intérieur*. De ce point de vue, on pourrait dire que les révolutionnaires des deux siècles derniers avaient raison à leur façon (contre Habermas) : il ne s'agit pas de *contrôler* le pouvoir politique, mais bien de *l'exercer* et de *le transformer en se l'appropriant*. De l'autre, comprise de cette manière, l'opinion publique comme « sujet » de la démocratie politique est plus profondément enracinée dans la vie sociale. Elle n'est plus seulement un espace d'idées et de projets auxquels chacun peut contribuer à sa guise, n'importe comment *quels que soient* leurs choix de vie (Habermas) comment si la seule chose importante était d'*enrichir le débat et de renforcer le contre-pouvoir du peuple*, quoi que l'on soit et que l'on fasse par ailleurs à titre individuel, même si, avant comme après, nous restons étrangers les uns aux autres quant aux façons d'agir et de penser. À la lumière des pratiques délibératives dont on vient de parler, la constitution de l'opinion suppose apparemment l'existence de citoyens impliqués, engagés, c'est-à-dire définis non seulement par leur statut abstrait de citoyens, mais aussi impliqués, engagés dans des relations et des pratiques sociales précises (des compétences éthiques : écouter, choisir, proposer) qui les définissent par leurs dispositions et leurs attitudes concrètes – et les définissent justement comme des *concitoyens*. Il ne suffit donc pas d'enrichir le débat : les discussions supposent un « état d'esprit » démocratique et le renforcent en retour. C'est là au moins une des significations que l'on peut et que l'on doit leur reconnaître. Bref, un dialogue réussi n'est pas seulement *intellectuellement* satisfaisant ; pour répondre aux attentes politiques que l'on place en lui, il doit exprimer et renforcer un état d'esprit commun, réactiver le sens de la communauté chez chacun. Ainsi, en général, on l'a vu, l'on sort *changé*

après avoir participé à un jury citoyen ou à un sondage délibératif, plus conscient et plus soucieux des affaires collectives ; ce n'est pas là un aspect anecdotique de notre problème.

Au vu de ces rapides descriptions et de la conclusion que je viens d'en tirer, je me bornerai à un bilan rapide en deux volets.

–**Première idée.** Avec ces formes nouvelles de la délibération collective, se produit un retour partiel à la Grèce ancienne (particulièrement avec cette troisième forme), comme si la mise en question du modèle représentatif impliquait un élargissement de l'horizon historique. Mais, bien sûr, il ne faut pas tout confondre. À Athènes, il semble que le tirage au sort ait été conçu comme une procédure favorisant l'auto-gouvernement de tous par tous, chacun étant à tour de rôle gouvernant et gouverné, ce qui évite de remettre le pouvoir politique aux individus supposés ou proclamés «meilleurs». Cette signification implique que l'on associe la sélection aléatoire avec des procédures facilitant la rotation rapide des charges. Le but, c'est alors que chacun possède les mêmes chances d'accéder non seulement à la *participation* au sens vague à des fonctions décisionnelles ou délibératives sans avoir besoin d'être inséré dans un réseau, ou d'être déjà distingué par la richesse ou le prestige. Dans les expériences que nous venons rapidement d'analyser, le tirage au sort n'a plus le même sens. Il a, si l'on veut, une signification statistique. Il s'agit plutôt d'une technique permettant de sélectionner un échantillon représentatif de la population, une sorte de microcosme qui a le pouvoir d'émettre une opinion, d'évaluer des possibilités, de juger, éventuellement de décider au nom de la collectivité, là où tous ne peuvent prendre part à la délibération et où l'hétérogénéité sociale interdit de croire que tous les individus sont interchangeables. Ceci présente une certaine ambiguïté : s'agit-il de représenter en les reflétant les différentes classes de la société ou bien faut-il, de manière plus volontariste, tenter de redonner une certaine visibilité à des classes sociales défavorisées, oubliées dans les débats publics ordinaires et qui ont peut-être du mal à articuler leurs propres intérêts ? Les deux cas se présentent empiriquement. L'essentiel est de parvenir à la formation d'une opinion éclairée.

–**Deuxième idée.** Elle concerne un autre problème que les penseurs, mais aussi, semble-t-il, les simples citoyens de l'Athènes classique avaient parfaitement cerné : au-delà des institutions et des procédures, qu'est-ce qu'une *forme de vie* démocratique, laquelle, d'ailleurs, se trouve être aussi ce *qui rend possible* l'existence d'institutions et de procédures démocratiques ? Je ne voudrais pas terminer ce cours en donnant une réponse dogmatique et définitive à cette question difficile. Mais il n'est pas possible non plus de l'éluder, car c'est elle qui a donné un sens à tout notre travail. Aujourd'hui, nous pouvons concevoir une forme de vie démocratique en prenant en compte la diversité et la richesse des expériences de démocratie délibérative que nous avons rapidement évoquées. « Démocratique » ou « démocrate » serait une société (ou un contexte social) qui multiplierait les occasions de délibérer en commun *d'une façon qui soit productive, féconde*. En d'autres termes, ce serait une société où le projet de libérer les individus des souffrances, des limitations et des aliénations de toutes sortes qui les affectent deviendrait un authentique *projet collectif* (un projet de la communauté des citoyens) auquel on tient et auquel on se tient –un projet réclamant de nous à la fois créativité débridée et volonté persévérante. Non seulement la démocratie délibérative, sous ses formes variées et avec les différentes procédures qui lui correspondent (dont beaucoup, certainement, restent à inventer), deviendrait le moyen privilégié de réaliser ce projet. Mais, de plus, c'est cette fin qui, en retour, conférerait à une telle forme politique toute sa valeur aux yeux des citoyens.

