

Peut-on encore aimer la démocratie ?

Cours Polytechnique, 2023

Michaël Føessel

Introduction générale

Notre situation à l'égard de la démocratie est paradoxale. D'une part, notre époque est probablement celle dans l'histoire où le terme de « démocratie » est le plus universellement valorisé. Le consensus autour de la démocratie est aujourd'hui quasiment général, comme si ce régime politique était non seulement le meilleur, mais le seul envisageable. Il ne se trouve aucun parti politique, de l'extrême gauche à l'extrême droite (quelques groupuscules mis à part) qui ne se réclame de la démocratie et ne respecte les règles du suffrage universel. Les intellectuels et les philosophes eux-mêmes, il faudra y revenir car cela n'a rien d'évident compte-tenu de ce que la philosophie a dit de la démocratie, admettent aujourd'hui en majorité que la démocratie est la forme de société la plus désirable. Tout se passe comme si l'élection au suffrage universel était unanimement reconnue comme l'unique mode de sélection légitime des gouvernants. Ce qui vaut pour le substantif « démocratie » vaut aussi pour l'adjectif qui a acquis une fonction de légitimation sans précédent dans l'histoire : on parle de « transition démocratique » ou de « processus démocratique » pour désigner le passage d'un pays d'un état de guerre civile ou de dictature à un

Etat de droit. Le mouvement vers davantage de démocratie est désormais perçu par la plupart comme un passage vers un état social non seulement plus juste et plus égalitaire, mais plus équilibré, plus stable et mieux à même de répondre aux exigences de la modernité.

Cette situation (la valorisation idéologique et sémantique de la démocratie) est tout à fait exceptionnelle dans l'histoire de l'humanité. On peut approximativement la faire remonter au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, avec ce que l'on appelle significativement la « victoire des démocraties » sur le national-socialisme. Plus généralement, la sorte d'évidence démocratique dans laquelle nous vivons encore provient de l'échec moral, mais aussi militaire et économique des totalitarismes. A partir de 1945 (pour le nazisme) puis de 1989 (pour le communisme), s'impose l'idée selon laquelle le mode de fonctionnement démocratique des sociétés est le seul à pouvoir garantir la paix et la prospérité. On pourrait parler de victoire historique (davantage que politique) de la démocratie : celle-ci, en effet, a souvent été présentée par ses opposants comme un régime instable, tendanciellement anarchique, qui mène nécessairement au désordre et à la misère. Avec la victoire alliée de 1945 et plus encore après l'effondrement des pays communistes de l'est pour des raisons avant tout économiques et sociales, la démocratie (du moins dans sa variante libérale) semble s'imposer comme la solution la plus fiable aux problèmes de la vie collective. Pour la première fois dans l'histoire, il semble possible de se dire à la fois démocrate et pragmatique : la démocratie cesse d'être une utopie pour devenir l'horizon quotidien de la vie politique internationale.

Cette valorisation est d'autant plus étonnante qu'elle est extrêmement tardive. Il faut rappeler que le terme même de « démocratie » apparaît dans la Grèce ancienne sous une forme péjorative. Aristote,

pourtant beaucoup plus indulgent à l'égard de la démocratie que Platon, classe les constitutions en deux séries, celles qui sont droites et celles qui sont perverses : « Nous avons distingué trois constitutions droites – royauté, aristocratie, gouvernement constitutionnel – et trois qui en sont des déviations – tyrannie pour la royauté, oligarchie pour l'aristocratie, démocratie pour le gouvernement constitutionnel » (*Politiques*, IV, 2). Alors que le gouvernement constitutionnel recherche l'intérêt de la cité tout entière, sa perversion démocratique recherche l'intérêt du peuple seul (entendu comme populace). On reviendra sur tous ces points, en particulier sur le statut du peuple (s'agit-il de l'ensemble de la population ou seulement de sa partie la plus déshéritée ?). Mais il faut souligner pour l'instant que le terme de démocratie fait son entrée dans le vocabulaire politique occidental comme un terme dépréciatif, quasiment comme une injure. Et même si les Temps modernes se caractérisent par un plus grand souci égalitaire et une attention plus soutenue à la liberté des individus et des peuples, on ne trouve quasiment jamais d'apologie de la démocratie chez les penseurs ou chez les hommes publics avant la fin du XIX^{ème} siècle. Il faut attendre une période très récente pour que la charge de la preuve soit inversée et que les antidémocrates soient ceux qui doivent démontrer la justesse de leur position. Ces quelques remarques générales sur le vocabulaire politique pourraient laisser penser que nous vivons une époque (la première dans l'histoire) qui soit celle de l'âge d'or de la démocratie. Une époque à ce point démocrate qu'elle a engendré des guerres pour la démocratie (de l'Irak à l'Ukraine, en passant par la Syrie), ce qui est assurément une première historique.

Où est alors le paradoxe ? On peut l'approcher en citant Winston Churchill qui fut justement l'un des principaux artisans de la victoire

historique des démocraties libérales en 1945. Bien qu'il ait combattu avec acharnement contre les ennemis de la liberté, Churchill est connu pour avoir prononcé une phrase assez peu enthousiaste sur le but de son combat : « La démocratie est le pire des régimes - à l'exception de tous les autres déjà essayés dans le passé » (*Discours à la Chambre des communes* de 1947)¹. La démocratie, au moment de son triomphe mondial, se présente elle-même comme un moindre mal, presque comme un pis-aller. Cela permet de poser les questions suivantes qui sont directement liées à l'objet de ce cours : l'amour de la démocratie peut-il survivre à la victoire de la démocratie dans les faits ? La démocratie n'est-elle pas la première victime de l'évidence démocratique dans laquelle nous évoluons depuis quelques décennies ? Ou encore : la démocratie peut-elle se réaliser dans les institutions sans se perdre en même temps dans les cœurs ?

Les crises de la volonté et du pouvoir politiques

On peut aborder cette déception à l'égard de la démocratie à partir de l'entrée en crise de deux notions : la volonté politique et le pouvoir politique.

1/ Crise de la volonté politique. La désaffection se vérifie bien sûr d'abord là où, en principe, le goût pour la démocratie devrait s'exprimer le plus ardemment, à savoir dans les urnes. La démobilisation civique est un phénomène mondial qui n'a cessé de se confirmer et de s'amplifier depuis un quart de siècles. Elle est d'ailleurs apparue dans le pays qui se présente

¹ On connaît moins cette autre citation du même personnage tout aussi expressive pourtant : « Le meilleur argument contre la démocratie est fourni par une conversation de cinq minutes avec l'électeur moyen »...

comme l'avant-garde de la démocratie contemporaine, les Etats-Unis où le taux d'abstention dépasse pratiquement toujours 50%, ce qui ne tient pas compte des millions de citoyens qui ne s'inscrivent plus sur les listes électorales. Ces records d'abstention ne constituent que la part la plus manifeste de ce que l'on peut appeler la désaffection démocratique contemporaine. Certains auteurs s'étonnent même que tant de citoyens se rendent encore aux urnes alors même que le discrédit des classes dirigeantes semble avoir atteint un point de non-retour. C'est par exemple le cas du philosophe français Jacques Rancière lorsqu'il écrit de manière ironique : « Il n'est pas vrai que l'on assiste à une irrésistible progression de l'abstention. Il y aurait plutôt lieu de voir l'indice d'une admirable constance civique dans le nombre élevé d'électeurs qui persistent à se mobiliser pour choisir entre les représentants équivalents d'une oligarchie d'État qui a étalé autant de preuves de sa médiocrité, quand ce n'est pas de sa corruption »².

Cette citation aigre-douce permet d'évoquer un autre aspect de la crise paradoxale de la démocratie puisqu'elle s'en prend indirectement à la notion de *représentation*. Ce principe fondateur des démocraties libérales serait entré en crise parce que la distance entre le peuple et ses représentants n'aurait cessé de s'accroître, du fait du poids de plus en plus important des partis politiques dans le choix du personnel dirigeant et des experts dans les mécanismes de décision. Le taux d'abstention exprime le sentiment assez largement partagé que les représentants (même s'ils sont élus) se sont autonomisés par rapport aux représentés et que leur volonté n'est pas la traduction de celle du peuple, mais celle d'intérêts particuliers. D'où la notion introduite par Rancière d'« oligarchie d'État » pour décrire le fonctionnement réel des démocraties contemporaines : une classe sociale se

² J. Rancière, *la Haine de la démocratie*, 2005, La Fabrique, p. 83.

serait accaparé le pouvoir réel et se le transmettrait sous couvert de représentation électorale. Ce désamour à l'égard de la démocratie serait donc lié à un doute sur la *volonté* : les représentants du peuple veulent-ils ce que le peuple veut ou ne sont-ils pas plutôt les agents de volontés particulières (partisanes, économiques *via* les lobbies, etc.) ?

2/ *Crise du pouvoir politique*. À côté de ce doute sur la capacité des élus à représenter la volonté du peuple, s'installe un doute sur le *pouvoir* des citoyens³. Les critiques de la démocratie représentative ne sont en effet qu'un aspect d'une crise plus profonde qui renvoie à un doute sur la capacité de la politique à influencer réellement sur le cours des choses. La démocratie, c'est la définition la plus répandue, désigne le pouvoir du peuple sur le peuple et pour le peuple (c'est le sens étymologique). Elle suppose donc que, à condition que la volonté du peuple puisse s'exprimer, elle soit aussi en mesure de s'incarner, c'est-à-dire d'agir sur le réel. C'est déjà le sens de l'invention grecque de la démocratie au V^{ème} siècle avant JC : l'idée selon laquelle la volonté des citoyens égaux est en mesure de contrecarrer le destin, voire de résister au vouloir des dieux. Ce sera plus encore le cas dans la redécouverte moderne de la démocratie qui sera tout entière fondée sur l'idée du « peuple souverain », c'est-à-dire sur la pleine et entière liberté des citoyens. Ce lien se vérifiera surtout dans le rapport entre démocratie et révolution : pour parvenir à donner le pouvoir au peuple, il faut passer par un retournement, une transformation radicale des relations politiques entre les hommes. Il n'y a de démocratie que sur la base d'un *élargissement de l'horizon des possibles* : le pouvoir, confisqué jusque-là par un seul (monarchie) ou par quelques-uns (aristocratie), doit être détenu et exercé

³ D'où une première définition de la démocratie : système politique qui réalise la synthèse entre la volonté du peuple et le pouvoir des citoyens.

par tous. C'est le sens même du terme citoyenneté tel qu'il est défini déjà par Aristote : « Un citoyen au sens plein ne peut être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature » (*Politiques*, III, 1). Le citoyen est un magistrat veut dire qu'il a le pouvoir de commander et la démocratie est ce régime où tous les citoyens gouvernent. Il n'y a pas de démocratie là où il n'y a pas de participation de tous à la décision politique, donc d'action directe et immédiate sur le destin de la cité ou de l'État.

Or cette croyance dans l'efficacité du politique est aujourd'hui remise en cause du fait de l'existence d'une administration d'État qui détient une part importante du pouvoir et, surtout, du poids des nécessités ou des idéologies économiques sur la marche des affaires. Ce n'est pas simplement que les citoyens ont, pour beaucoup, abandonné l'espoir de « lendemains qui chantent », c'est plus profondément que l'idée s'est installée que la politique ne constituait plus le principal lieu de décision collective. On perçoit souvent ce genre de décisions comme émanant d'institutions lointaines ou alors de processus qui semblent fonctionner sans nous (le principal exemple étant la « main invisible » du marché). De là, ce que l'on pourrait appeler une *privatisation du pouvoir* : les individus ont le sentiment que la sphère sur laquelle ils ont une véritable capacité d'action est la sphère privée, c'est-à-dire tout à la fois professionnelle et intime. Cet individu qui a rapatrié sa liberté dans la sphère privée se distingue du citoyen-magistrat dont parlait Aristote par le fait qu'il tend à désertier l'espace public.

Nous vivons donc un étrange paradoxe : tout le monde, ou presque, se déclare aujourd'hui « démocrate », et pourtant la politique fait l'objet d'une désaffection à peu près généralisée de la part de l'unique acteur de la démocratie, à savoir le peuple. C'est ce paradoxe que l'on essaiera d'expliquer à travers la question : « Peut-on aimer la démocratie ? » qu'il faut

entendre aussi comme une question actuelle : « Peut-on *encore* aimer la démocratie ? ».

Examen de la question et position du problème

Pour répondre à la question posée, il faut évidemment s'entendre sur la définition du terme « démocratie ». De la démocratie, on peut dire qu'elle est devenue un mot vide justement parce que tout le monde s'y réfère aujourd'hui (de manière généralement positive) sans jamais la définir. Lorsque nous disons que « nous vivons *dans* une démocratie », quelle est la nature de ce contenant ? La démocratie semble s'identifier au réel, or le réel est ce que l'on ne prend plus la peine de définir.

Mais, en philosophie, les définitions viennent plutôt à la fin (ou au cours du développement) qu'au début. Cela est encore plus vrai pour le concept de démocratie dont on aura plusieurs fois l'occasion de voir qu'il prend un sens différent dans l'histoire : il n'y a, par exemple, pas du tout d'identité entre la démocratie directe, mais réduite à un petit nombre de citoyens, de l'Athènes antique et la démocratie indirecte (représentative), mais universelle, de l'époque contemporaine. Quitte à y revenir pour la préciser ou pour l'amender par la suite, il faut donc partir d'une définition suffisamment large pour épouser toutes les formes de démocratie que l'on trouve à l'œuvre dans l'histoire. On pourra dire alors que la démocratie, en général, c'est l'autogouvernement du peuple ou encore le gouvernement des citoyens par les citoyens. Cette définition ne précise pas s'il y a des limites à la citoyenneté, si tous (hommes, femmes, étrangers) peuvent et doivent être

citoyens. C'est pourquoi elle s'applique à diverses formes historiques de démocratie.

Mais le point le plus important n'est pas celui de la définition, c'est celui du registre dans lequel on parle de démocratie. S'il faut être d'emblée attentif à un aspect, c'est le suivant : la démocratie n'est pas seulement, ni même d'abord, une procédure de désignation des gouvernants précisément parce qu'elle prétend être *auto-gouvernement* du peuple. Autrement dit, la démocratie n'est pas seulement un système électif défini par le suffrage et l'on ne vit pas en démocratie sous prétexte que sont organisées de manière libre et transparente des campagnes électorales. Avant d'être un régime ou un ensemble de procédures, la démocratie désigne une forme très particulière de *société* : celle où les individus sont considérés comme des citoyens. Plus généralement encore, une société démocratique valorise et institutionnalise une valeur qui a des conséquences par-delà la sphère politique : l'idée *d'égalité*. Platon parle déjà des démocrates comme des « amis de l'égalité » et, bien plus tard, au XIX^{ème} siècle, Tocqueville décrira la démocratie américaine par le phénomène de « l'égalisation des conditions ». Il ne faut pas entendre par là nécessairement l'égalité réelle entre les individus (les démocraties sont économiquement et socialement inégalitaires), mais l'égalité politique, juridique et anthropologique entre les citoyens.

Cette question de l'égalité sera le *leitmotiv* du cours dans la mesure où elle permet de mieux poser le problème de l'amour (ou de la haine) pour la démocratie. Les critiques les plus intéressantes de la démocratie ne portent pas simplement sur le suffrage universel, la souveraineté du peuple, les institutions ou le pouvoir, bref elles ne sont pas exclusivement politiques (dans le sens restreint du terme). Bien sûr, il s'agit toujours de savoir

comment organiser les pouvoirs et de se demander à qui il revient de gouverner en dernière instance. Mais la démocratie est l'enjeu de passions (et non seulement de théories) parce qu'elle désigne bien davantage qu'un ensemble d'institutions et de procédures. Elle désigne une forme de société fondée sur une certaine conception de l'homme et tout un imaginaire de l'égalité. La démocratie, ce sera l'un des enjeux de ce cours de le montrer, renvoie à une manière d'habiter le monde et d'envisager le rapport aux autres : c'est de ce point de vue surtout que se pose la question de savoir si l'on peut ou non l'« aimer ».

On peut déjà le vérifier en examinant rapidement deux formes de critiques opposées qui lui ont été adressées tout au long de son histoire. Soit (1) on reproche à la démocratie d'être ce qu'elle est et de valoriser l'égalité entre les hommes sans souci des hiérarchies naturelles, soit (2) on lui reproche de ne pas faire ce qu'elle promet, c'est-à-dire justement de ne pas mettre en œuvre l'égalité dont elle se réclame. Mais dans les deux cas, c'est la société comme forme de société qui est visée, pas simplement comme système politique.

(1). La critique des « amis de l'égalité » (Platon). Il y a un motif de rejet de la démocratie qui parcourt toute son histoire, de l'Athènes antique à nos jours, c'est celui qui s'en prend au type d'homme que la démocratie met en avant. On critique souvent, aujourd'hui, la société de consommation parce qu'elle se fonde sur un désir illimité de posséder et de jouir. L'homme démocratique, ce serait l'homme égoïste, toujours à l'écoute de ses désirs, incapable d'établir des hiérarchies entre eux et, finalement, ingouvernable. La démocratie serait le règne de l'individualisme où chacun réclamerait pour lui-même le droit de posséder ou d'exercer le pouvoir : puisque tous sont égaux, alors « je le veux bien »... La thèse générale est la suivante : la

démocratie, c'est l'égalisation des désirs, donc leur *équivalence*. Le destin de cette forme de société serait nécessairement le relativisme culturel : « un homme, une voix » mènerait inévitablement à « chacun ses goûts » sans qu'il n'y ait plus de moyen d'affirmer un ordre hiérarchique autrement que de manière arbitraire.

Cette critique est particulièrement forte aujourd'hui où la totalité des démocraties sont aussi des sociétés de marché qui sont elles-mêmes fondées sur un type d'équivalence : l'équivalence monétaire. Pour autant, on aurait tort de penser que ce rejet de la notion d'égalité au nom de ses conséquences est propre à notre époque. Dès que la démocratie est apparue en Grèce, est apparue la critique anthropologique de l'égalité (*i.e* celle qui cible l'« homme démocratique »). On en trouve la première et la plus forte expression dans la *République* de Platon. Le principe en est le suivant : la démocratie repose sur le refus de l'idée de compétence politique puisque tous sont jugés capables de participer à la délibération publique. Mais pourquoi ce que personne n'accepterait pour la médecine ou la cuisine (que tous en sont également capables) vaudrait-il pour la politique ? N'y a-t-il pas une aberration dans le fait d'affirmer que tous les citoyens sont égaux dès lors qu'il s'agit de savoir ce qui est juste et ce qui est bien ? N'y a-t-il pas des individus plus compétents que d'autres sur ces sujets et à qui il faudrait laisser le soin de gouverner ?

La critique platonicienne de la démocratie comporte quantité d'éléments sur lesquels on reviendra puisqu'ils se retrouvent dans bien des jugements contemporains. Mais ce qui nous intéresse pour l'instant c'est de voir comment Platon décrit l'homme démocratique. Selon lui, cet homme postule l'équivalence des désirs, ils méritent tous d'être satisfaits pourvu qu'ils garantissent un maximum de plaisirs. En effet, on l'a vu, l'homme démocratique veut se gouverner lui-même : il confond liberté et anarchie en

n'acceptant aucune hiérarchie dans la notion de « bien ». Pour Platon, l'égalité entre les hommes implique l'égalité entre les formes de vie : il n'y a plus aucune raison de privilégier le savoir sur l'ignorance ou la morale sur le vice. Dès lors, l'homme démocratique est soumis aux intermittences du cœur, pour ne s'attacher à aucun désir il les éprouve tous successivement.

Aujourd'hui il s'enivre au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau et se laisse maigrir ; un jour il s'entraîne au gymnase, le lendemain il est lascif et indifférent à tout et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie. Souvent, il s'engage dans la vie politique et, se levant sur un coup de tête, il dit et fait ce que le hasard lui dicte. S'il lui arrive d'envier les gens de guerre, le voilà qui s'y implique ; s'agit-il des commerçants, il se précipite dans les affaires. Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnement, à aucune nécessité (...) (*République*, VIII).

Les maître-mots de l'« homme égalitaire » sont inconstance et indifférence. Pour Platon, et encore une fois cette idée est encore répandue aujourd'hui, la démocratie est un régime sans principe puisque l'égalité (entre les hommes, entre les désirs, entre les formes de vie, etc) est le principe de l'absence de principe. Rien n'est premier au sens hiérarchique et ontologique du terme, tout est équivalent.

(2). À cette critique que l'on peut dire aristocratique de la démocratie, s'ajoute une critique de la démocratie au nom de la démocratie elle-même. Ici, il ne s'agit plus de remettre en cause le principe de la démocratie (l'égalité entre les citoyens), mais de dénoncer les promesses non tenues des sociétés démocratiques. Autrement dit, il y a une contradiction entre ce que *dit* la démocratie et ce qu'elle *fait* ou encore un écart entre l'idéologie et le réel. C'est ainsi que Jacques Rancière, dont il a déjà été question, parle pour décrire les systèmes politiques occidentaux d'« États de droits

oligarchiques ». Le pouvoir effectif demeurerait entre les mains d'une élite (essentiellement financière), mais à l'intérieur d'un système juridique qui garantit un minimum de libertés aux individus. Il faut d'ailleurs noter la distinction entre démocratie et État de droit : une monarchie peut parfaitement être un État de droit (c'est le cas de toutes les monarchies constitutionnelles contemporaines, mais aussi de l'ancienne monarchie absolue française dans sa dernière période). Un État de droit est un État constitutionnel où règne la séparation des pouvoirs et où les décisions politiques sont encadrées par des procédures juridiques (cour constitutionnelle, possibilité d'appel, indépendance au moins relative des juges). Cela n'implique encore nullement que la volonté du peuple soit la seule source de légitimité politique, au contraire on aura l'occasion de voir que les penseurs libéraux favorables à l'État de droit sont souvent méfiants à l'égard de la démocratie précisément parce qu'ils craignent l'arbitraire du peuple. Le point qu'il faut retenir pour l'instant est que ceux qui reprochent à la démocratie de demeurer inachevée insistent sur l'absence de pouvoir effectif du peuple auquel on octroie essentiellement des droits formels.

Si la première forme de critique de la démocratie trouvait son origine chez Platon, celle-ci a été développée pour la première fois par Marx. Ce n'est pas un hasard : l'idée est que les démocraties existantes sont seulement formelles parce qu'elles ne garantissent que l'égalité devant la loi, pas l'égalité sociale. Il y a une séparation entre la forme politique égalitaire des États modernes et leur réalité sociale marquée par des inégalités sans précédent : « de même que les chrétiens sont égaux dans le ciel et inégaux sur terre, les membres du peuple pris chacun dans leur singularité sont égaux dans le ciel de leur monde politique et inégaux dans l'existence terrestre de la société » (Marx, *Critique du droit politique hégélien*, 1843). Cela annonce

un thème de Marx qui sera souvent repris : la critique des droits de l'homme au nom de leur hypocrisie (à développer).

Ici, la démocratie formelle est envisagée comme une illusion destinée à camoufler les mécanismes réels du pouvoir dont le peuple se trouve exclu. On a souvent reproché à Marx, et à juste titre, de ne prêter aucun intérêt au droit et de considérer que tout l'appareillage juridique issu des droits de l'homme ne constituait qu'une idéologie (= un ensemble de discours destinés à cacher des mécanismes d'exploitation pour mieux les perpétuer). Mais sa critique demeure intéressante parce qu'elle pose un problème historique et politique fondamental : celui de la rencontre entre la démocratie et l'État moderne. Marx voit bien que la démocratie est d'abord une revendication qui émane de la société (faite d'individus et de collectifs sociaux). Le problème est de savoir l'État, avec ses administrations, ses hiérarchies, sa police, etc., peut s'emparer de cette revendication sans la trahir. C'est en somme tout le problème de la représentation déjà posé par Rousseau : comment faire que le représentant n'accapare pas le pouvoir que le représenté lui confère ? Pour Marx, l'État (même l'État de droit) n'est jamais que le porte-parole de la classe dominante. Il prétend représenter la société civile, mais il ne fait en réalité que défendre ses propres intérêts (cette critique, paradoxalement, sera partagée par les libéraux). C'est pourquoi, Marx ne voit de véritable mouvement démocratique que dans les soulèvements populaires contre l'État : la Commune, par exemple, fut une « révolution contre l'État lui-même, cet avorton surnaturel de la société » (Marx, *la Guerre civile en France*). « Surnaturel » car l'État parvient à faire croire « magiquement » qu'il représente l'intérêt général du peuple alors qu'il n'est que le représentant d'une classe sociale favorisée. Dans une révolution comme la Commune, le peuple réel entre en scène, remettant en

cause l'image abstraite du peuple véhiculée par les institutions représentatives. On vérifie ici encore que la démocratie devrait désigner une forme de société et non pas simplement un ensemble de dispositifs électoraux ou représentatifs.

Bilan sur ces deux formes opposées (l'une de droite, l'autre de gauche si l'on veut) de la démocratie. On voit que l'on peut adresser des reproches très variés à la démocratie : aussi bien promouvoir l'égalité entre les hommes que la trahir. Mais, dans les deux, cas, la démocratie crée une forme très singulière d'inconfort, voire d'insatisfaction chronique. Ce sera le principal enjeu de ce cours de comprendre d'où vient cette déception récurrente, aussi bien chez les philosophes que dans l'opinion publique. Qu'attendons-nous de la démocratie pour que ses réalisations historiques soient le plus souvent jugées décevantes ? Comment expliquer que l'égalité soit tout à la fois, ou tour à tour, désirable et méprisée, évidente et sans cesse remise en question ? On tâchera de montrer que c'est presque toujours la *médiocrité démocratique* qui est remise en cause, c'est-à-dire le fait qu'elle ne reconnaisse aucune hiérarchie comme naturelle et autorise, par-là, toutes les expressions du sens, même les plus indigentes.

Aimer la démocratie ?

Quelques mots encore pour justifier la formulation de la question. Le lien entre amour et démocratie peut sembler étrange parce que l'amour est un sentiment que l'on associe rarement à la politique. D'une manière générale, celle-ci est abordée de manière rationnelle, par exemple dans les sciences politiques, comme si les enjeux de pouvoir étaient extérieurs à la

sphère des sentiments. Après tout, on pourrait penser qu'il n'est nullement nécessaire d'aimer la démocratie, et qu'il suffit d'y adhérer comme à un système de gouvernement efficace et modéré. C'est du reste le sens de la formule déjà citée de Churchill : les démocraties n'ont ni la grandeur rituelle des monarchies, ni la profondeur symbolique des aristocraties, ni la puissance des dictatures, mais elles constituent le régime raisonnable du juste milieu. On retrouve cette idée dans la thèse, déjà énoncée par Aristote, selon laquelle une masse de citoyens a moins de risque de prendre une décision extrême qu'une seule individualité : la loi de la majorité annule et neutralise les montées aux extrêmes. Mais peut-on aimer ce qui est modéré et raisonnable ?

A cela, il faut d'abord répondre que, historiquement du moins, les démocraties ne sont pas toujours modérées et que le peuple n'a pas systématiquement rejeté les solutions extrêmes (révolutionnaires ou nationalistes). Plus profondément, il n'est pas vrai de dire que la politique en général, et la démocratie en particulier, soit extérieure aux passions. Seule une vision technocratique envisage la vie en commun sous des institutions comme la simple formalisation rationnelle de projets et de décisions. Le but n'est donc pas de montrer qu'il faut aimer la démocratie, mais d'interroger les rapports affectifs que les citoyens entretiennent avec la politique dans les régimes démocratiques. On se demandera, par exemple, si l'« amour de l'égalité » dont parlait Tocqueville à propos de la démocratie américaine constitue encore un moteur du lien politique actuellement. Ou encore, si les replis identitaires repérables en Europe se laissent comprendre comme des formes de désamour, c'est-à-dire de déceptions à l'égard d'une forme de vie commune dans laquelle les citoyens avaient placé davantage d'espérances.

C'est de ce point de vue aussi que la définition de la démocratie comme forme de société est la plus féconde. Certes, il ne s'agit pas d'« aimer » des systèmes électoraux, des dispositifs institutionnels, encore moins des gouvernants. Mais, on l'a déjà souligné, la démocratie ne se réduit pas à ces dimensions objectives, elle désigne aussi et surtout un rapport aux autres et à soi (comme citoyen), une manière d'aménager le monde pour mieux l'habiter. La question de l'amour de la démocratie prend tout son sens dans ce contexte : il s'agit de déterminer ce qui porte les hommes à désirer la liberté et l'égalité et, réciproquement, ce qui les incite à les rejeter. Il sera donc aussi question dans ce cours de la servitude volontaire, du désir d'ordre et de hiérarchie, de la passion inégalitaire (par exemple l'amour du chef) comme autant de phénomènes qui éloignent les individus de l'idéal démocratique.

Quel peuple pour quelle démocratie ?

On commencera par quelques citations qui montrent la défiance que les philosophes ou les écrivains, mêmes modernes, manifestent à l'égard du peuple. La première émane d'Antoine de Rivarol, un écrivain et publiciste contre-révolutionnaire de la fin du XVIII^{ème} siècle : « Il n'est point de siècle de lumières pour la populace ; elle n'est ni française ni anglaise ni espagnole : la populace est toujours et en tout pays la même, toujours cannibale, toujours anthropophage ». Dans ce passage, Rivarol exclut ce qu'il appelle la « populace » des Lumières, c'est-à-dire qu'il lui refuse la capacité de s'élever par la raison à l'universel et à la sagesse. La foule n'a pas de patrie, elle répond toujours aux mêmes mécanismes de l'ignorance et de la violence, quels que soient les efforts pour l'éduquer. Mais le véritable adversaire de Rivarol, ce sont les Lumières qui ont prétendu émanciper le peuple et le mener à l'autonomie. A ce titre, Rivarol considère que la vérité des Lumières se trouve dans la Révolution française, la vérité de la Révolution dans la Terreur, et la vérité de la Terreur dans les massacres de Septembre en 1792 où la « populace » s'est livrée à des exactions et des exécutions sommaires dans les prisons de Paris. L'erreur, aux yeux de ce penseur contre-révolutionnaire, est d'avoir prétendu que le peuple pouvait devenir philosophe, alors qu'il ne peut (et ne doit) qu'obéir.

On aurait tort de croire que ce type de jugements émane uniquement de penseurs réactionnaires. Voltaire, le philosophe des Lumières par

excellence, ne disait pas vraiment autre chose que Rivarol : « Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu ». Ce jugement est antidémocratique car il présuppose une sorte d'aristocratie de la raison : raisonner mène à des drames lorsque cela n'est pas réservé à une élite capable de maîtriser ses instincts. Voltaire était partisan du despotisme éclairé parce qu'il ne croyait pas dans la capacité (ni dans la volonté) des plus pauvres et des moins éduqués de s'élever à l'universel. En un sens, il voulait défendre l'idée de peuple contre le peuple réel, un geste que l'on retrouvera souvent dans l'histoire de la pensée politique (voir plus bas : la solution libérale)

Ces jugements sur la « populace » (ou encore la « plèbe », la « foule », etc.) font ressortir une difficulté fondamentale de la pensée de la démocratie. De quel peuple parle-t-on lorsque l'on prétend que le peuple doit détenir le pouvoir ? S'agit-il de la totalité des citoyens ou seulement de la partie la plus déshéritée d'entre eux ? Faut-il définir le peuple par des critères sociaux (les pauvres en tant qu'ils sont majoritaires), ethniques, religieux, linguistiques ? Ou est-il possible de donner une définition strictement politique du peuple (autour du concept de liberté) ?

On peut noter que le peuple de la démocratie est toujours hanté par la populace qui désigne sa version violente, dangereuse et anarchique. Une dernière citation le montre qui émane, elle, d'un écrivain authentiquement démocrate puisqu'il s'agit de Victor Hugo : « La populace ne fait que des émeutes. Pour faire une révolution, il faut le peuple ». Sur ce point, il faut lire *les Misérables* où les émeutes de 1831 et 1832 dans le quartier de la Bastille, celles auxquelles Gavroche prendra part, sont décrites comme celles de la populace par opposition aux Journées de 1830 ou de 1848. La populace

désigne moins une personne collective qu'un agrégat de colères. Pour Hugo, elle est composée d'individus qui ne sont unis que par le ressentiment social et qui se sépareront dans la violence à la première occasion, dès que l'objet de leurs colères changera. Les motivations de la populace sont exclusivement passionnelles et sociales, ce qui lui manque, c'est une dimension authentiquement politique : le goût pour la liberté.

Dès lors, la populace, pour Victor Hugo, c'est le manque de peuple. C'est la forme mauvaise du collectif et toute la question devient : comment construire un peuple uni dans des principes démocratiques à partir d'une multitude d'individus séparés par des vies et des expériences différentes ? Comment faire de l'un avec du multiple ? On verra que cette question se posera aussi pour les philosophes qui chercheront à définir le peuple sur une base proprement *politique* (ni sociale, ni ethnique, ni culturelle, ni religieuse).

La peur du peuple est souvent celle de la populace, c'est-à-dire d'une foule irrationnelle qui peut parfois se retourner contre la démocratie elle-même. On verra quelles solutions on peut apporter aux risques de dérives populistes ou plébéiennes de la démocratie. La foule peut en effet apparaître comme un danger pour la liberté de l'individu, ne serait-ce que par son désir de chef qui lui fait parfois préférer la servitude à la liberté. En particulier, on évoquera la solution républicaine, puis la solution libérale : dans les deux cas, il convient de définir le peuple le plus précisément possible, mais aussi de marquer des limites (dé-finir) à son pouvoir pour éviter qu'il ne sombre dans l'arbitraire. Mais les critiques du populisme, lorsqu'elles se font au nom de la démocratie, doivent néanmoins demeurer fidèles à la dimension populaire de la démocratie. On ne peut évacuer simplement ce que vers quoi les termes de « plèbe » ou de « populace » font signe, à savoir l'aspect *social* de la

démocratie, c'est-à-dire la question de l'égalité (voir aussi sur ce point la séance suivante).

La solution républicaine

La crainte du peuple est presque toujours présentée dans l'histoire de la philosophie de la manière suivante : ce qu'il faut craindre, c'est la masse qui ne craint rien. La barbarie serait le fait d'une foule qui prendrait conscience de sa puissance, perdrait tout sens des mesures parce qu'elle ne serait tenue par aucune limite (religieuse, morale ou policière). De là la tentation d'édifier la communauté politique sur la peur et cela au nom de la sécurité. C'est, par excellence, la solution de Thomas Hobbes au XVII^{ème} siècle : la violence populaire ne peut être maîtrisée que par un pouvoir implacable et infiniment supérieur à celui des individus. Pour Hobbes, à l'état de nature (c'est-à-dire tant que n'existent pas d'institutions communes) « l'homme est un loup pour l'homme » incapable de se gouverner par lui-même (d'où l'opposition radicale de Hobbes à la démocratie). Il n'y a donc à ses yeux qu'une seule solution : édifier par un contrat un pouvoir souverain qui (en la personne d'un roi) monopolise toute la violence légitime et tienne les individus en respect. Ce que Hobbes appelle la « multitude » (les hommes laissés à eux-mêmes et qui ne se réunissent que pour des motifs passionnels comme la soif des richesses ou l'ambition) fait nécessairement usage de la force pour régler ses conflits. La solution au problème de la violence politique se trouve donc uniquement dans un pouvoir absolu (le « Léviathan ») dont la force soit telle qu'elle décourage les individus de se rebeller contre lui.

Toute la pensée politique républicaine, en particulier celle de Rousseau sur laquelle on insistera ici, est construite pour trouver une alternative à la solution de Hobbes jugée contraire à la liberté de l'homme. Mais Rousseau retiendra néanmoins de Hobbes le thème de la souveraineté : on ne peut pas penser la politique sans penser en même temps un pouvoir absolu, c'est-à-dire une décision de dernière instance contre laquelle on ne peut rien. Il serait contradictoire qu'il y ait deux souverains dans un même État tout comme un « aigle à deux têtes » ne peut se mouvoir car il serait paralysé en permanence. Toute la difficulté est donc de concilier la souveraineté avec l'exigence de liberté : le génie de Rousseau sera justement de montrer que la seule solution est de faire du peuple lui-même le souverain. Pour ne plus à avoir à le craindre (Rousseau est hostile à la révolution), il faut donner au peuple le pouvoir ultime.

Mais, évidemment, il faut s'entendre sur ce que signifie ici « peuple ». Le raisonnement de Rousseau part d'une prémisse selon laquelle « l'homme est né libre » et doit donc le rester dans l'État. Quand Rousseau fait de la liberté un attribut inaliénable de l'individu, ce n'est ni un idéal ni une vertu qu'il affirme, c'est un fait qu'il constate. Un esclave garde sa liberté dans l'esclavage, parce qu'il n'a pu ni la vendre ni la donner. Il se trouve simplement dans la situation d'un homme qui tombe entre les mains d'un brigand armé. Aucun homme ne naît esclave, mais il peut le devenir à force d'obéir : l'esclavage et la privation de liberté sont une « seconde nature ». Dès lors, la question devient : comment penser un État qui, tout en assurant la sécurité de ses sujets, respecte leur pleine et entière liberté. La solution réside justement dans l'État républicain : il faut que « chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (*Contrat social*, I, 6). C'est pourquoi la seule forme politique logiquement

possible est celle où le peuple est souverain, puisque ce n'est qu'en obéissant à tous que je puis continuer à n'obéir qu'à moi-même : « chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » (*ibid*).

Le peuple ici, c'est le point important, est défini de manière purement politique, c'est-à-dire qu'il résulte d'un acte de *volonté* (pas de la naissance des sujets ou de leur appartenance à une religion ou à une culture). Selon Rousseau, l'acte par lequel un peuple est un peuple est le contrat social où chacun s'engage à suivre la volonté générale plutôt que son intérêt particulier. C'est pourquoi on parle de « république » : dans un État républicain, la chose publique (*res publica*) devient celle de chaque citoyen et aucun ne doit être exclu de la délibération. On devient membre du peuple à partir du moment où l'on décide de devenir citoyen en « faisant taire ses passions » au moment de décider pour la chose publique. Rousseau considère que seul le peuple est souverain car le peuple n'est rien d'autre qu'un individu collectif, or tous les individus sont libres, il est donc naturel qu'ils le demeurent dans le peuple. Dans l'État républicain, nous sommes tous à la fois « sujets » (soumis à la loi) et « citoyens » (cette loi, nous avons contribué à la faire)

Mais cela ne veut pas dire, pour autant, que le peuple exécute les lois, pour cela il faut un gouvernement. C'est d'ailleurs pourquoi Rousseau refuse de se dire « démocrate » : il définit la démocratie sur le modèle de la démocratie directe athénienne. Or les États modernes sont devenus beaucoup plus vastes que ne l'étaient les cités antiques, il est donc impossible de réunir tout le peuple pour lui conférer un pouvoir de

magistrature. De plus, la démocratie au sens strict supposerait que le peuple exécuterait lui-même la loi sans qu'aucun citoyen n'en profite pour ne pas se l'appliquer à lui-même, même lorsqu'elle est contraignante. C'est un peu comme si les contribuables devaient réaliser sur eux-mêmes un contrôle fiscal... Cela supposerait aux yeux de Rousseau une vertu, voire même une sainteté, qu'il n'est pas possible d'attendre des hommes : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (*Contrat social*, III, 4).

Le peuple ne gouverne pas, mais en revanche il *légifère* car le pouvoir souverain (= le plus haut) est le pouvoir législatif. Ce thème rousseauiste est resté très fort en France jusqu'à la IV^{ème} République où le pouvoir législatif (les assemblées) l'emportaient sur le pouvoir exécutif (le gouvernement). Même si Rousseau refuse le principe représentatif (il craint que les députés trahissent toujours le peuple), il maintient que le peuple doit seulement décider des lois (pas de leur application dans des décrets). Pourquoi ? Justement parce que cela apporte une solution au problème de départ : une loi est une mesure qui vient de tous et qui s'applique à tous. Il n'y a pas de loi portant sur des objets particuliers (telle ou telle partie de la population, telle ou telle région d'un pays), mais seulement sur des objets d'intérêt commun. La thèse de Rousseau est que, si le peuple fait la loi en sachant qu'elle s'appliquera à lui-même, il ne sera jamais injuste car on ne peut vouloir l'injustice pour soi-même. Tout le mal, en politique, vient de ce que ceux qui font la loi ne se l'appliquent pas, c'est le germe de la corruption que Rousseau juge inévitable dans une monarchie absolue.

Le peuple ne doit donc plus être à craindre si on lui donne le pouvoir de faire la loi car il sait mieux que n'importe quel individu séparé ce qui est bon

pour lui. La question qui se pose est la suivante : la définition rousseauiste (républicaine) du peuple n'est-elle pas trop idéaliste ? Existe-t-il vraiment un corps politique dont les citoyens sont également membres et qui veut toujours l'intérêt commun ? Ou le peuple n'est-il pas plutôt composé d'individus qui sont eux-mêmes souverains ?

La solution libérale

Il ne sera question ici que du libéralisme politique (celui de Locke, Montesquieu ou Benjamin Constant), pas du libéralisme économique même s'il existe évidemment des liens entre ces doctrines.

La théorie libérale partage avec le théorie républicaine la conviction que l'homme est libre et que c'est même là son principal attribut. Mais les libéraux insistent davantage sur la liberté de l'individu que sur celle du citoyen : ce n'est pas l'État qui rend l'homme libre, il l'est naturellement. Cela implique une méfiance à l'égard du politique qui est toujours suspect de vouloir écraser, soumettre, gouverner les individus contre leur gré. Le libéralisme se caractérise ainsi par une « phobie de l'État » : les institutions collectives, par nature, fonctionnent comme des limitations de la liberté individuelle entendue ici comme possibilité de choisir son mode de vie et les moyens de rechercher le bonheur. Il faut donc prévoir de restreindre au maximum les pouvoirs de l'État pour protéger les droits de l'individu. C'est, par exemple, la thématique de la séparation des pouvoirs forgée par

Montesquieu. Pour les libéraux, la liberté des uns *s'arrête* là où commence celle des autres. Pour les républicains, on pourrait dire, au contraire, que la liberté des citoyens *commence* là où commence celle des autres.

Le point qui nous intéresse ici est que cette défiance à l'égard de l'État est aussi une défiance à l'égard du peuple. Évidemment, les libéraux s'opposent traditionnellement à la monarchie absolue qu'ils définissent (c'est encore le cas de Montesquieu) comme un despotisme : un régime où le désir arbitraire d'un seul fait la loi. Mais ils ne sont pas moins méfiants à l'égard de l'État démocratique (ou républicain) si celui-ci marque la souveraineté du peuple *contre* celle de l'individu. Le peuple est bien ici défini comme la masse dans laquelle l'individu risque de perdre son indépendance et son jugement. C'est ce que Tocqueville appelle, dans *De la démocratie en Amérique*, le « despotisme doux » : celui où la majorité écrase l'individu et nie les droits de la minorité.

Pour Tocqueville, l'égalisation des conditions incite les individus à ne plus reconnaître aucune autorité naturelle : le serviteur est certes employé par le maître, mais il ne perçoit plus cette subordination comme naturelle. De même, les hommes se perçoivent mutuellement comme étrangers les uns aux autres, les grandes structures de la solidarité (religion, communauté, famille) s'affaiblissent. Est-ce à dire que la liberté soit totalement garantie ? Non, car au dessus des individus « s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux ». Ce despotisme doux est celui de la société et de l'État, disons donc de l'État social, qui prend en charge la vie des individus pour leur bien (du moins en apparence). Tocqueville écrit que cette forme d'État bienveillant enlève aux hommes « le trouble de

penser et la peine de vivre ». Il n'a plus la violence inégalitaire des pouvoirs monarchiques, mais il n'en est pas moins dangereux pour les libertés puisqu'il se fonde sur un pouvoir paternaliste.

Deux points doivent être soulignés. 1/ Les libéraux s'opposent au thème de la souveraineté du peuple car il accorde trop à l'État et pas assez aux droits subjectifs de l'individu. C'est ce que Benjamin Constant reproche à Rousseau dans son discours de 1819 *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Qu'est-ce que la liberté des modernes ? C'est « le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus ». On voit que les définitions sont surtout négatives : la liberté de l'individu moderne c'est de *ne pas* être contraint à faire ce qu'il ne désire pas faire. C'est donc la liberté comme indépendance, c'est-à-dire comme droit de choisir les occupations, croyances, désirs qui rythment la vie d'un individu. A l'inverse, la liberté des Anciens (Constant pense surtout aux Grecs de la démocratie athénienne) était positive : elle consistait « à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les comptes, les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout le peuple, à les mettre en accusation, à les condamner ou à les absoudre ». Les citoyens d'Athènes étaient libres en tant qu'ils devaient participer à chaque instant activement à la vie de la cité, comme si la politique était l'essentiel de la vie. A l'inverse, les Modernes privilégient la vie privée, c'est-à-dire non seulement le droit de participer à la vie publique, mais celui de se *retirer* d'elle pour s'occuper de ses propres affaires (domestiques, professionnelles, familiales, etc.). « Notre liberté à nous <les Modernes>, doit se composer de la jouissance paisible de

l'indépendance privée ». La liberté consiste donc moins à participer aux affaires publiques qu'à s'en remettre à des représentants donc c'est la fonction (députés, gouvernement).

La modernité se caractérise par la montée en puissance des droits privés par opposition aux obligations politiques (Antiquité) et religieuses (Moyen-Âge). Aux yeux de Constant, l'erreur de Rousseau est d'avoir voulu penser l'État moderne en partant du concept de liberté des Anciens : il demande un investissement trop grand aux citoyens qui doivent se sacrifier pour le peuple et pour l'État. Or la logique libérale est fondamentalement anti-sacrificielle : l'individu a le droit de vaquer à ses propres occupations et de se soucier de son bonheur privé. C'est pourquoi, toujours aux yeux de Constant, la théorie du peuple de Rousseau est despotique en dépit d'elle-même. On demande aux citoyens de renoncer à leur intérêt privé au profit de l'intérêt général qui est une idée abstraite au nom de laquelle les libéraux pensent que l'on sacrifie les droits de l'individu. Le peuple comme unité politique, c'est la négation des hommes privés et l'idéal de Rousseau est finalement militaire (il est vrai qu'il se référait souvent au modèle de Sparte) : les citoyens sont tenus de se mobiliser à chaque instant pour la survie de l'État.

2/ Il faut noter que Constant écrit après la Révolution française et qu'il interprète la Terreur révolutionnaire comme le résultat de l'application des principes rousseauistes à l'État moderne. Pour lui, Robespierre a voulu « forcer les hommes à être libres » (la formule est de Rousseau), c'est-à-dire a voulu forger de toute pièce un citoyen-soldat toujours porté au sacrifice pour la République et qui finit par renoncer à sa liberté individuelle. Au nom de la liberté, la Terreur a imposé la servitude. Au nom de la vertu républicaine, elle a institutionnalisé la violence la plus extrême.

C'est à ce niveau que le libéralisme insiste le plus sur les dangers des gouvernements populaires. La thèse est que le peuple peut parfois renoncer à sa propre liberté alors que l'individu y est généralement attaché. Les effets de la foule, la pression du collectif, mais aussi la démagogie des chefs (voir séance précédente) peuvent annihiler les droits subjectifs, comme si la tentation permanente du peuple était de renoncer démocratiquement à la démocratie. C'est un point que l'on peut illustrer dans l'histoire par quantité d'exemples. Mais le plus célèbre est certainement l'arrivée au pouvoir de Hitler en 1933 qui se fait par les urnes et à l'occasion d'élections libres (même s'il convient de toujours rappeler que le parti nazi n'a jamais obtenu la majorité absolue). Quoi qu'il en soit, il est vrai que le peuple peut choisir de se dissoudre comme peuple et que c'est bien ce qui s'est produit lors du vote des pleins pouvoirs à Hitler. Or, des juristes libéraux ont fait remarquer que la constitution à l'œuvre en Allemagne en 1933 (celle de Weimar) était trop « républicaine » au sens où elle accordait un pouvoir souverain au peuple. C'est-à-dire un pouvoir qui allait jusqu'à mettre en suspend les droits du peuple lui-même. La constitution de Weimar, en effet, prévoyait que si la majorité des deux tiers du parlement ou celle du peuple par référendum décidait de suspendre les droits individuels (liberté d'opinion, de la presse, égalité devant la loi, etc.), elle en avait parfaitement le droit. C'est exactement ce que firent les nazis : il n'y eut jamais de constitution propre au IIIème Reich, mais on a simplement suspendu (soi disant de manière provisoire) la constitution de la République pour laisser le champ libre à des lois attentatoires aux libertés et, plus encore, à l'égalité entre les citoyens selon leur appartenance ethnique. La IIIème Reich a été de part en part un régime d'exception.

Au fond, les libéraux ont considéré que la constitution de la république

de Weimar était trop démocratique : ils nomment ce type de constitution un « pacte suicidaire » puisqu'elle comporte la possibilité de se détruire elle-même. La question s'est donc posée, après la guerre, de savoir comment éviter de tels écueils qui permettent à la majorité d'un peuple de remettre en cause les principes du contrat social. La solution libérale consiste dans ce que l'on appelle l'État de droit ou encore l'État constitutionnel. Dans ce type d'État, c'est le droit (plus encore que le peuple) qui est souverain. Cela signifie qu'un certain nombre de principes fondamentaux (par exemple, les droits de l'homme, la liberté d'expression, le pluralisme des partis, etc.) sont déclarés supérieurs et antérieurs à la volonté du peuple. Dans ce cadre, un parti politique qui proposerait d'abroger ces droits sera déclaré inconstitutionnel et, donc, interdit. C'est ainsi que la « Loi fondamentale de Bonn » adoptée en 1949 (*i.e.* la constitution de la République fédérale d'Allemagne toujours en vigueur) tire les leçons de l'histoire et interdit l'abrogation des droits fondamentaux, *y compris par la volonté du peuple*. Le peuple peut tout, sauf se nier comme peuple démocratique : sa liberté est donc limitée par des principes dont on juge qu'ils échappent à la volonté populaire. C'est le cas dans la plupart des constitutions anglo-saxonnes, surtout aux Etats-Unis où la constitution prime sur la volonté populaire comme le montre l'importance de la Cour suprême. En revanche, la constitution française actuelle est plus « rousseauiste » si l'on veut puisqu'elle prévoit que le peuple peut changer la constitution s'il le veut. C'est le principe de Rousseau selon lequel « ce que le peuple a fait, il peut le défaire ».

« Le peuple manque » : les nouvelles multitudes

La vertu de la solution libérale, c'est de limiter l'arbitraire qui, dans certaines circonstances historiques, peut s'emparer de la volonté du peuple. Mais la limite de cette solution, c'est qu'elle repose uniquement sur une conception institutionnelle de la démocratie. Il s'agit de faire de celle-ci un État de droit, c'est-à-dire d'imaginer des procédures (élections, constitution, séparation des pouvoirs, indépendance de l'autorité judiciaire, etc.) qui canaliseront et limiteront la volonté du peuple. Mais, on l'a vu à de multiples reprises, la démocratie ne se limite pas à des procédures et à des institutions, elle renvoie aussi à des expériences sociales. On peut le vérifier à propos de la question du peuple : en effet, pourquoi cette question se pose-t-elle aussi fortement dans la modernité ? Tout simplement parce que le peuple (même si c'est sous la forme de la « populace ») se manifeste *réellement* dans l'histoire, que ce soit dans des révolutions, des manifestations, des insurrections, etc. Il faut bien, si l'on est démocrate, admettre ces manifestations du peuple « réel » (ou d'une partie du peuple réel) quelle que soit leurs orientations politiques.

En particulier, le lien est très fort entre démocratie moderne et question du peuple du fait du phénomène révolutionnaire (il ne se posait pas du tout dans ces termes dans la démocratie antique). En effet, les révolutions du XVIIIème (et les suivantes) ont instauré le peuple en acteur de l'histoire. Il cesse d'être une abstraction pour se rendre dans les rues, occuper les places et prendre les armes. La prise de la Bastille, par exemple, aurait été une émeute comme les autres si les individus qui y prennent part ne s'étaient pas considérés comme le peuple dans son entier. Dans les termes de Victor Hugo : la populace se présente comme le peuple. On peut dire que le

politique advient lorsqu'une parole déstructure l'ordre établi en exigeant absolument que ce dernier soit reconstruit selon sa norme à elle. Quand la parole prend une intensité telle qu'elle abolit l'ordre des choses, elle devient révolutionnaire. Une telle parole (celle de Mirabeau par exemple déclarant, le 23 juin 1789, que « nous sommes ici *par la volonté du peuple* ») se réclame du seul sujet légitime de la politique aux yeux des démocrates. Et c'est précisément pourquoi elle suscite la foule : les orateurs révolutionnaires en appelaient au peuple, à sa manifestation parfois violente. Deux éléments constituent le geste révolutionnaire : une parole qui destitue d'un seul coup l'ordre établi dans sa totalité, et la rébellion du peuple dans la rue.

Où en sommes-nous, aujourd'hui, de cette question du peuple réel ? On peut se référer à ce que disait le philosophe Gilles Deleuze pour caractériser le présent politique : aujourd'hui « le peuple manque » et ce manque n'est pas pour rien dans la crise de la démocratie. Cette formule (« le peuple manque »), Deleuze ne la forge pas du tout dans le contexte d'une réflexion politique, mais à propos d'une analyse de l'évolution du cinéma, lorsqu'il distingue le cinéma d'avant 1945 et celui d'après-guerre⁴. Le cinéma d'avant guerre était un cinéma politique au sens traditionnel, c'est-à-dire un cinéma où l'on représentait le peuple comme uni et puissant. Deleuze cite le cinéaste soviétique Eisenstein (auteur, par exemple, du *Cuirassé Potemkine* ou de *Octobre* dans les années 1920) qui a filmé le peuple révolutionnaire russe. Mais il cite aussi D.W Griffith, cinéaste américain auteur notamment de *Naissance d'une nation*, un film qui retrace la Guerre de sécession américaine. Le point commun entre ces films n'est donc pas idéologique (communiste dans un cas, capitaliste dans l'autre), mais d'abord esthétique.

⁴ G. Deleuze, *Cinéma 2, l'Image temps*, éditions de Minuit, 1985.

Ces films d'avant-guerre mettent en scène le peuple dans son unité (des ouvriers soviétiques aux soldats en passant par les intellectuels) en utilisant le montage organique comme procédé technique. Ce montage met en rapport le mouvement et le temps : il permet de donner au spectateur le sentiment que le peuple est un individu qui se met en mouvement de lui-même et de manière harmonieuse (comme lors de la prise du Palais d'Hiver en 1917 (Eisenstein) ou comme dans les batailles contre les Indiens (Griffith)).

A ce cinéma où le peuple apparaît de manière glorieuse, Deleuze oppose les films d'après-guerre qui mettent en scène des individus esseulés qui suivent des trajectoires sans direction précise. C'est par exemple la trajectoire finale du jeune Edmund dans les ruines de Berlin dévastée par la guerre à la fin de *Allemagne année zéro* de Roberto Rossellini, représentant du néoréalisme italien⁵. C'est aussi la ballade sans but du personnage dans *Pierrot le Fou* de Godard et de l'ensemble du cinéma de la Nouvelle Vague. Comment expliquer cette évolution ? Les cinéastes d'après-guerre se méfient du montage organique qui a été utilisé par la propagande totalitaire (chez la cinéaste nazie Leni Riefenstahl, par exemple). Ils réagissent aux usages idéologiques du cinéma qui, en effet, est l'art le mieux à même de mettre en scène le peuple puisqu'il est l'art du mouvement. Or, par définition, le mouvement prime sur sa direction : on a donc pu utiliser le cinéma aussi bien au profit de la démocratie que contre elle. En conséquence, les cinéastes d'après-guerre qui viennent d'être cités substituent le plan-séquence au montage : la caméra suit l'errance des personnages qui ne savent plus comment agir et ne créent plus de collectifs. C'est ce qui fait dire à Deleuze que, dans ce cinéma, « le peuple manque » :

⁵ A voir... : http://www.dailymotion.com/video/xh6s9v_allemande-annee-zero_shortfilms

on ne croit plus dans la capacité de réunir des individus dans une même volonté, et on ne croit plus non plus dans la possibilité de changer collectivement le monde.

Que peut-on retenir aujourd'hui de ce diagnostic selon lequel « le peuple manque » ? On pourrait croire qu'il est exact en raison de l'individualisme qui caractérise le monde moderne : nos sociétés seraient constituées d'individus séparés et en concurrence les uns avec les autres, le peuple comme unité serait devenu une abstraction sans réalité. Cette hypothèse selon laquelle la démocratie serait victime aujourd'hui de l'individualisme sera examinée et partiellement remise en cause dans la séance intitulée « Qui est l'homme démocratique ? ». Mais on peut dire, déjà, qu'elle n'est pas entièrement exacte parce qu'il n'est tout simplement pas vrai qu'il n'y ait dans les sociétés contemporaines que des individus séparés qui poursuivent des intérêts différents. Les sociétés sont de plus en plus souvent constituées de *réseaux* réunissant des individus, mais aussi des techniques, qui collaborent les uns avec les autres (l'exemple des réseaux virtuels et informatiques est le plus parlant).

Ces différents réseaux (économiques, associatifs, sociaux, etc.) sont de plus en plus informels au sens où ils se constituent à part de l'État. Ils ne sont donc pas assimilables au « peuple » comme unité politique et, de ce point de vue, effectivement, le peuple manque. Ils correspondent plutôt à ce que les philosophes du XVII^{ème} siècle comme Hobbes appellent la « multitude » : un assemblage d'individus unis par des intérêts communs, pas encore unis par une volonté unique. Dans le schéma de Hobbes (et encore de Rousseau), il fallait passer de la multitude au peuple grâce au contrat. C'est ce schéma qui est entré en crise aujourd'hui, probablement de manière irréversible. Les

multitudes contemporaines sont le plus souvent informelles et ne sont pas prêtes à se soumettre à la volonté unifiée de l'État qu'elles vivent le plus souvent comme une remise en cause de leur inventivité. Mais les multitudes contemporaines ne sont pas pour autant antipolitiques et antidémocratiques. Justement parce que la démocratie n'est pas réductible à l'État (donc au « peuple » comme unité totale et supérieure), elle désigne des expériences égalitaires qui sont parfaitement compatibles avec les multitudes contemporaines. Il ne faut donc pas en rester, comme Rousseau et les libéraux, à l'opposition entre peuple unifié et individus séparés. Il existe, dans la société, surtout aujourd'hui, des multitudes actives et créatrices qui participent de l'expérience démocratique en passant par des réseaux sociaux, des activités associatives, des créations artistiques, etc. C'est le propre de la démocratie que de ne pas se réduire aux institutions publiques et de traverser les frontières entre le public et le privé, le collectif et l'individuel (voir en complément la dernière séance sur Spinoza).

Pouvoir et égalité

Le procès adressé à la démocratie dans l'histoire est indissociable de celui fait à l'égalitarisme. La démocratie, en proclamant l'égale liberté des individus (comme citoyens) favoriserait le conformisme, l'uniformité ou le nivellement (généralement par le bas). C'est ce que disait déjà Platon lorsqu'il appelait les démocrates les « amis de l'égalité » et décrivait la démocratie comme le régime où les fils ne respectent plus les pères et où les femmes contestent en permanence l'autorité des maris...

La question que l'on va poser dans cette séquence est donc la suivante : que faut-il entendre exactement par « égalité » pour que la démocratie apparaisse comme le régime qui l'institutionnalise ? Et qu'est-ce qui rend cette égalité si difficile à « aimer » ou du moins à supporter, même parfois par ceux qui devraient en bénéficier (les plus pauvres ou les plus démunis) ? Il faudra aussi interroger la thèse selon laquelle l'égalité démocratique entre nécessairement en tension (voire en contradiction) avec la liberté individuelle. Toute la difficulté de la démocratie est justement de trouver un équilibre entre ces deux exigences : l'égalité comme horizon et la liberté comme moyen d'y parvenir.

Evidemment, il faut définir ce que l'on entend par égalité. Depuis Aristote, on distingue au moins entre deux concepts d'égalité : l'égalité arithmétique (à chacun la même chose) et l'égalité géométrique ou de

proportion (à chacun selon son mérite ou sa vertu). Ceux qui s'en prennent à l'égalitarisme parlent généralement de l'égalité arithmétique en affirmant qu'elle nivelle les différences et ne respecte pas l'implication que chacun met dans son propre travail. De même, on peut distinguer entre l'égalité sociale et l'égalité devant la loi : la première implique une équivalence entre les bénéfices que chacun doit retirer de sa participation à la vie économique. La seconde est strictement juridique : les individus doivent être à égale distance de la loi (abolition des privilèges de naissance ou de statut), mais cela n'implique nullement qu'ils demeurent égaux au terme des jeux de la concurrence sociale. L'égalité devant la loi est formelle et non matérielle, mais suffit-elle à définir la démocratie ? Elle est aussi présente dans les monarchies constitutionnelles et dans des États de droit qui ne sont pas, *stricto sensu*, des démocraties.

En conséquence, on ne parlera ici que de l'égalité dans son sens strictement démocratique, c'est-à-dire *l'égle compétence des citoyens pour gouverner*. A ce niveau, « démocratie » signifie qu'il n'y a ni dans la naissance, ni dans le caractère, ni même dans le mérite d'un individu une raison suffisante pour qu'il commande les autres. Les relations de domination qui traversent la vie sociale sont sans cesse remises en cause par le principe d'égalité propre à la démocratie. Il y a à l'arrière-plan de la démocratie une manière d'être, un *ethos* que l'on a souvent rapproché de l'anarchie (absence de principe). C'est ainsi que l'historien Hérodote, dans son *Enquête* qui retrace les guerres médiques qui ont opposé la Grèce à la Perse, imagine un dialogue entre des conjurés perses qui se demandent quel serait le meilleur régime pour leur État. Le défenseur de la démocratie s'appelle Otanès et il défend l'idée d'égalité dans l'accès aux charges publiques. Mais il n'est pas suivi et c'est la monarchie (qui reviendra à Darius) qui est finalement choisie.

Alors Otanès s'insurge : « Compagnons de révolte, il est clair qu'un seul d'entre vous va devoir régner (...) Pour moi, je ne prendrai point part à cette compétition : *je ne veux ni commander ni obéir* ». L'exigence d'égalité rejoint celle de liberté : il existe un penchant anarchique dans le caractère démocratique, un refus de s'en remettre à des « principes » (*arkhè*) qui justifieraient une hiérarchie entre les hommes. D'où un aspect qui est très souvent reproché à la démocratie : elle favorise les *conflits* et les rend même interminables puisqu'il n'y a pas d'ordre ou de hiérarchie qui mette un terme à la concurrence entre les prétentions à gouverner des individus. La notion d'égalité démocratique exprime d'abord la suspension et la remise en cause de toutes les évidences hiérarchiques.

L'isonomie

Le lien entre démocratie et égalité est tout à fait central, et même originaire comme l'atteste le fait que l'un des tous premiers synonymes de démocratie ait été « isonomie » qui, en grec ancien, signifie « règle d'égalité ». L'invention grecque de la démocratie est indissociable de celle de l'égalité des citoyens devant la loi qui va transformer de fond en comble le sens du mot « politique » en Occident.

Pour le comprendre quelques remarques historiques sont nécessaires. L'isonomie est mise en œuvre à Athènes à la suite des réformes de Clisthène en 508 et 507 avant JC. A cette époque, Athènes est entrée dans une crise perpétuelle qui la fait alterner entre oligarchie (gouvernement des riches) et tyrannie (gouvernement d'un seul, mais qui se réclame du peuple). Peu à

peu, la souveraineté populaire s'impose puisque même le tyran ne peut se passer de son soutien. Les réformes de Clisthène consistent à donner à cette souveraineté une base institutionnelle qui doit permettre à la cité de se stabiliser : il s'agit donc d'ériger le peuple en sujet politique légitime. Pour cela, il faut avant tout contrebalancer le pouvoir de l'Aréopage qui est essentiellement constitué de nobles répartis en quatre tribus principales. Le génie de Clisthène est de créer de nouvelles tribus sur une base entièrement géographique, sans tenir compte des liens naturels (filiation) ou de dépendances financières entre les citoyens. Il dessine donc dix nouvelles tribus (les *dèmes*) réparties en trois zones (la ville, la côte, l'intérieur des terres). Le point important réside dans le caractère mélangé des *dèmes* où on assiste à un brassage inédit de populations. Chaque nouvelle tribu élit ou désigne par tirage au sort 50 délégués qui iront siéger pour deux ans au Conseil des Cinq-Cents. Les liens de dépendance traditionnels sont donc affaiblis par un artifice qui force les citoyens à se regrouper indépendamment de leurs intérêts privés.

Le Conseil des Cinq-Cents siège sur l'agora, un dixième d'entre eux (le prytanée) y vit même en permanence, consacrant la totalité de son temps aux affaires publiques. On voit bien, par conséquent, que la démocratie athénienne se caractérise par l'invention de ce que l'historien allemand Christian Meier appelle la « présence civique » : la mise en relation directe des citoyens qui prennent en charge les affaires de la cité. Il y a cette idée fondamentale à la démocratie que la citoyenneté égalise des individus qui, d'un point de vue social, sont fondamentalement inégaux. Il y a bien, à Athènes, une identité démocratique qui se fonde sur la participation égale des individus aux affaires de la cité, quelle que soit leur place dans la hiérarchie sociale. En effet, l'isonomie ne signifie pas d'abord l'égalité devant

la loi (le fait qu'elle s'applique à tous), mais l'égalité des citoyens pour faire la loi (le fait qu'ils participent tous à son élaboration). La fierté des athéniens venait de ce qu'ils avaient le sentiment concret de forger eux-mêmes leur cité. Égalité et liberté sont donc indissociables dès lors que la loi est composée par tous.

Deux idées sont encore à retenir sur ce thème de l'isonomie. 1/ Cette notion renvoie à tout un contexte culturel marqué, entre autres, par l'invention de la géométrie. Dans l'isonomie, il y a l'idée d'être à égale distance d'un centre (la loi) qui vaut pour tous et qui est faite par tous. La présence sur l'agora est la traduction physique de ce principe géométrique selon lequel la loi est ce qui unit les citoyens plutôt que ce qui les sépare : il y a donc un lien très fort entre démocratie et construction d'un espace abstrait. Les réformes de Clisthène sont bien un redécoupage de l'espace des tribus (dèmes) qui a quelque chose d'artificiel (cela ne correspond pas aux familles athéniennes) et de rationnel (chaque dème a approximativement la même taille). Il y a dans la démocratie un droit à l'espace fondé sur le fait que les citoyens sont à égale distance de la loi et participent à sa rédaction. L'espace géométrique homogène et isotrope s'oppose à la logique des lieux naturels qui veut qu'un individu se définisse, dans sa valeur et ses pouvoirs, par la place qu'il occupe dans le champ social. L'égalité est donc plus qu'un principe juridique, elle dessine, littéralement, un espace de l'expérience où les différentes classes sociales entrent en relation les unes avec les autres.

2/ Une pratique de la démocratie athénienne est tout à fait révélatrice de ce culte de l'égalité (entre citoyens libres) : c'est l'ostracisme. Il s'agit d'une mesure de bannissement (pour dix ans) qui exclut de la cité un individu qui aurait voulu remettre en cause le principe d'égalité entre les citoyens. Ce

n'est pas tant une peine du droit pénal qu'une condamnation politique : Athènes, comme on le voit dans le discours de Périclès sur les guerres du Péloponnèse, est fière de son statut de démocratie égalitaire. On trouve là l'idée que la démocratie est un combat permanent contre les risques d'oligarchie (pouvoir des riches et des puissants) qui ne cessent de ressurgir. Encore une fois, la démocratie n'est pas tant un système institutionnel qu'une manière d'aborder, de percevoir et de construire le monde humain selon le critère de l'égalité politique.

Les conséquences de l'égalité

La question qui se pose est la suivante : d'où vient que le désamour pour la démocratie soit si souvent lié au désamour pour l'égalité ?

Pour le comprendre, il faut en revenir encore une fois à Platon. Dans les *Lois*, il présente les différentes raisons qui peuvent justifier que certains commandent et que d'autres doivent obéir. Le problème est donc : quels sont les titres à gouverner ? Platon en recense sept, dont la plupart ont un lien avec la naissance : les parents sont légitimes à gouverner les enfants, les vieux à gouverner les jeunes, les maîtres les esclaves, les gens bien nés les hommes de rien. Ce sont des raisons naturelles puisque données à la naissance. A ces raisons, s'ajoutent celles liées à la valeur des gouvernants : les plus forts ont le droit de gouverner les plus faibles ou alors les savants ont le droit de gouverner les ignorants. Là encore, c'est une certaine forme de nature qui intervient. Puis, enfin, il y a le septième et dernier titre, celui que Platon trouve le plus étrange et qui est le tirage au sort tel qu'il se pratique

dans la démocratie athénienne. Platon dit ironiquement de ce titre qu'il est « aimé des dieux » puisqu'il repose sur le hasard : c'est la loi du sort où les dieux peuvent (mythologiquement) intervenir. Platon n'est pas loin de penser que le tirage au sort est un scandale car il méconnaît, au nom de l'égalité, la naissance et la valeur et surtout le savoir. Tout se passe comme si l'égalité reposait sur un coup de dés parfaitement irrationnel. Ce qu'il y a là de scandaleux c'est que la nature n'est plus considérée comme un principe, elle est niée (avec ses différences et ses hiérarchies) par l'artifice du tirage au sort.

Ce que montre la pratique du tirage au sort, c'est que la démocratie n'est pas tant le pouvoir de tous que le pouvoir de *n'importe qui*. C'est la critique que l'on adresse le plus souvent à l'égalité démocratique : elle repose sur une démesure, une absence de principe qui fonde un régime illimité : tous peuvent prétendre au gouvernement de tous, et cela en permanence. Rancière commente : « Démocratie veut dire d'abord cela : un gouvernement anarchique fondé sur l'absence de tout titre à gouverner » (*La Haine de la démocratie*, p. 48). On peut, aujourd'hui encore, comme le fait Rancière, défendre l'idée de tirage au sort au nom de cette égalité définie comme l'égale compétence à gouverner. Il est vrai que, dans nos sociétés, les titres naturels ne sont plus reconnus, du moins en principe. Est légitime celui qui a été élu par le peuple et cela pour la durée de son mandat : c'est le principe de la démocratie représentative. A cela, les partisans du tirage au sort répondent que le titre à gouverner qui l'emporte aujourd'hui est d'un genre particulier : est considéré comme légitime pour le pouvoir celui qui *désire l'exercer*. C'est un immense problème que celui du mode de désignation des dirigeants. On pourrait dire que la monarchie se rapproche paradoxalement de la démocratie directe dans la mesure où elle privilégie un

mode de désignation irrationnel : la naissance. D'un côté, donc, l'irrationnel de la naissance (le pouvoir s'hérite sous la figure de la famille royale), de l'autre l'irrationnel du hasard (le tirage au sort). Mais ces irrationnels s'opposent à un irrationnel plus grand encore (qui caractériserait plutôt l'oligarchie) : que le pouvoir revienne à ceux qui en sont le plus avides et dont on peut penser qu'ils ne seront pas les mieux à même de l'exercer.

Le tirage au sort repose donc sur cette idée que l'on va désigner des individus qui ne se caractérisent pas spécialement par leur désir de commander, ce qui est encore le meilleur moyen d'éviter les risques d'abus de pouvoir. D'où la conclusion de Rancière : « la condition pour qu'un gouvernement soit politique, c'est qu'il soit fondé sur l'absence de titre à gouverner » (*ibid.*). On rejoint ce que disait Otanès : l'homme démocratique ne veut ni obéir, ni gouverner. Il n'envisage pas le pouvoir comme un *bien* que l'on peut s'approprier, mais comme une *charge* qu'il faut occuper, parfois contre son gré. C'est ce que ressentent souvent les jurés de cours d'assise qui sont précisément tirés au sort : ils ne font rien pour s'ériger en juges, mais sont choisis au hasard par l'administration judiciaire. L'idée est que ce hasard est plus rationnel parce que le désir de juger (ou de commander) est animé par des passions aveuglantes.

Cela renvoie à un aspect de l'égalité qui est assez peu souligné. Généralement, on critique l'égalité (ou l'égalitarisme) au nom de l'évidence des inégalités : l'homme est physiquement plus fort que la femme, le savant plus cultivé que l'ignorant, le manuel plus agile que l'intellectuel, etc. Bref, les adversaires de l'égalité dénoncent cette dernière comme une *fiction* à laquelle rien de réel ne correspond dans l'expérience. Mais c'est plutôt la thèse inverse qui est vraie : l'égalité entre les hommes est ce qu'il y a de plus

« réel », ce n'est pas du tout une idée abstraite, et c'est justement pourquoi elle est si problématique. Bien sûr, il y a des différences de forces physiques, mais comme l'a montré Hobbes (qui n'était pourtant pas démocrate), les « faibles » peuvent toujours s'unir contre les « forts » et, face au risque de la mort violente, nous sommes tous égaux. De même, les maîtres vivent toujours sous la menace de leurs esclaves, les riches sous celle des pauvres, les hommes sous celle des femmes... Enfin, pour assurer la domination, il faut que les dominés comprennent les ordres des dominants : donc ils doivent partager (également) le même langage. D'où la nécessité d'inventer des théories qui légitiment (en apparence) l'inégalité sous toutes ses formes : cela montre bien que cette inégalité n'a rien d'évident.

Le propre de la démocratie, ce qui fait scandale en elle, c'est qu'elle met au grand jour le *fait* de l'égalité, là où les autres régimes inventent des fictions d'inégalité. C'est ce qu'avait parfaitement compris Tocqueville lorsqu'il définit la forme de société démocratique par « l'égalisation des conditions ». Cette égalité est le fait moderne par excellence : avec l'effondrement des hiérarchies traditionnelles (religieuses, familiales, cosmologiques), les hommes acquièrent la certitude de valoir, en principe, autant les uns que les autres. La démocratie désigne donc d'abord une manière de penser (de se penser comme l'égal des autres) qui est radicalisée par la rupture de la modernité. Mais Tocqueville montre bien que ce n'est pas la seule manière d'aborder le fait égalitaire, on peut aussi le mettre en pratique dans la dictature : « Je ne sais que deux manières de faire régner l'égalité dans le monde politique : il faut donner des droits à chaque citoyen ou n'en donner à personne » (*De la démocratie en Amérique*, I, I, ch. 3). Ce qui, en revanche, n'est plus possible, c'est l'aristocratie car, désormais, l'inégalité de fortune est présentée comme accidentelle et contingente.

Ce ne sont donc pas les inégalités sociales qui disparaissent avec la démocratie, mais la perception que l'on en a. Les rapports de domination demeurent, mais ils n'ont plus rien de naturel ni de permanent. Le principal effet est la mobilité sociale des individus : « Lorsque les conditions sont presque égales, les hommes changent sans cesse de places ; il y a encore une classe de valets et une classe de maîtres, mais ce ne sont pas toujours les mêmes individus qui les composent » (*ibid.* II, III, ch. 5). Donc, les relations de commandement et d'obéissance deviennent mouvantes et sont surtout continuellement remises en question. Toutes les relations de subordination doivent être légitimées par un contrat, mais il est dans la nature des contrats d'être renégociables : les valets peuvent donc espérer devenir les maîtres un jour. « Le serviteur n'est donc pas un autre homme que le maître ». Cela suscite alors une passion très particulière, que l'on peut considérer comme une passion de l'égalité, qui est l'*envie*. Comme rien ne justifie *a priori* que certains possèdent et d'autres non, les individus sont tentés d'envier la condition des autres.

De la communauté prémoderne à la société démocratique

Du point de vue politique, on date souvent le triomphe de l'individualisme démocratique des *Déclarations des droits de l'homme* qui, depuis le XVIII^{ème} siècle, définissent des droits antérieurs et supérieurs aux décisions de l'État, et même à l'existence de l'État ou de n'importe quelle autre communauté. Ces droits peuvent être lus comme une valorisation juridique de l'individu. Exemple du premier d'entre eux : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » : le mot important ici est « naissent » car il signifie que chaque homme reçoit de sa seule naissance (= de sa seule qualité d'individu) une valeur juridique. Il lui suffit de naître (sous-entendu dans n'importe quel État, dans n'importe quelle famille) pour exiger le respect de ses droits. Paradoxe : ce sont des droits *particuliers*, puisqu'ils valent pour chaque individu quel que soit le contexte, et en même temps rien n'est plus *universel* qu'eux puisqu'ils ne doivent souffrir aucune exception.

L'un des principaux arguments des critiques des droits de l'homme démocratique exploite justement ce paradoxe en insistant sur le caractère abstrait des *Déclarations*. Le théoricien contre-révolutionnaire Joseph de Maistre (1753-1821) écrira ainsi « Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu ». Dans cette perspective, seules des communautés concrètes (fondées sur le

sang, la langue ou la tradition) seraient de nature à conférer une consistance à la vie et aux droits des individus.

Cette difficulté se traduit par le fait que les droits de l'homme sont pour l'essentiel des droits à « ne pas » (ne pas être persécuté pour ses idées politiques, ses convictions religieuses, ne pas se voir dépossédé de ses propriétés, ne pas être discriminé en raison de sa race, etc.). Ce caractère négatif correspond parfaitement à ce que Benjamin Constant appelait la « liberté des Modernes » par opposition à celle, positive, des Anciens.

Les penseurs contre-révolutionnaires sont loin d'être les seuls à avoir critiqué ce paradoxe et à y voir une hypocrisie. Marx opposera ainsi les « droits liberté » individualistes et abstraits (« droits de ») aux « droits créance » sociaux et concrets (« droits à ») qui seraient des droits effectifs. Exemple du droit au travail qui, à partir du moment où il est déclaré, permet au citoyen de se retourner contre l'État pour exiger qu'il soit respecté. Le point important est que ces droits sociaux ne sont plus liés à l'individu séparé (ces « robinsonnades » du libéralisme dira Marx), mais au membre concret d'une communauté. Aux droits de l'homme on peut opposer des droits contextualisés qui concernent des sujets appartenant à des communautés concrètes. Pour Maistre, il s'agit de la communauté nationale et culturelle ; pour Marx, du « commun » que l'on retrouve dans les relations horizontales de travail libérées de la propriété privée des moyens de production. Dans les deux cas, et malgré des différences énormes, il s'agit d'une réalité qui dépasse la somme des individus qui la compose.

Nous sommes ramenés ici à l'opposition entre communauté et société (la première étant supposée antérieure et supérieures à ses membres, la seconde étant la somme des individus qui la composent). On parle aujourd'hui d'un retour en grâce des attitudes communautaires dans

divers domaines : politique (repli identitaire), religieux (fanatisme, mais aussi formes de vie charismatiques), familial. On en restera dans ce chapitre aux dimensions politiques du problème pour poser la question suivante : la vision communautaire (ou communautariste) du lien social est-elle un retour à des formes anciennes (pré-démocratiques) de l'être ensemble ? Il faut s'entendre sur le terme « retour » : les choses ne se répètent jamais dans l'histoire à l'identique. On va montrer que les tendances ouvertes par la rupture démocratique moderne sont irréversibles : la formule « être ensemble » ne peut plus avoir pour nous le sens qu'elle avait dans des sociétés dominées par le collectif. Même les passions communautaires contemporaines (dont le totalitarisme est l'exemple politique extrême) entretiennent un rapport avec cette rupture. S'il y a des passions communautaires aujourd'hui, elles ne peuvent donc pas être conçues comme un retour en arrière. Pour le comprendre, 1/ il faut définir ce que fut le sens de la communauté avant la révolution individualiste et 2/ comprendre pourquoi ce modèle n'est pas en mesure d'expliquer les passions communautaires à l'œuvre dans les totalitarismes.

La communauté prémoderne

L'individualisme démocratique naît de l'affaiblissement du modèle de la communauté à l'œuvre dans la monarchie de droit divin. Claude Lefort dans *l'Invention démocratique* a décrit la démocratie moderne comme une société qui repose sur le « lieu vide du pouvoir ». Cela signifie que l'instauration de la démocratie sépare ce qui avait jusque-là été identifié dans la personne du

monarque : le savoir, le pouvoir et la loi. L'image du « lieu vide » indique qu'aucun individu ne peut prétendre (en fonction de ce qu'il sait ou de ce qu'il incarne) occuper à lui seul le lieu central. La démocratie est la première forme de société (pas de communauté) qui assume le fait que la vie en commun des hommes demeure une énigme : ni la science, ni la religion ne peuvent répondre à la question de savoir ce qui fait tenir ensemble les hommes.

Pour bien saisir les enjeux de ce « lieu vide du pouvoir », il faut le comparer à la représentation de soi de la communauté qui précédait la démocratie moderne. Lefort étudie dans ce sens la théorie des « deux corps du roi » dominante au Moyen Âge et, en France, jusqu'à la fin de l'Ancien régime. Cette théologie politique donne, selon lui, le fin mot de l'énigme du « vivre ensemble » en Occident avant que n'apparaisse la démocratie. Selon cette théorie le roi, à l'image du Christ dont il est le lieutenant sur Terre, est supposé avoir deux corps : un corps humain et un corps mystique. Le roi est humain par nature et divin par grâce. Le roi, c'est la tête (*caput*, chef) qui confère son unité à toute la communauté parce qu'il incarne lui-même l'unité du divin et de l'humain. Il a une fonction de médiation entre le ciel et la Terre. Du coup, c'est le corps politique (le Royaume) lui-même qui devient un corps mystique. La question de l'unité du multiple est réglée par analogie : Dieu est au roi ce que le roi est à ses sujets. Dans le double corps du roi sont garanties l'unité éternelle de la communauté et la perpétuité de la monarchie. D'où la célèbre formule prononcée à la disparition du monarque : « Le roi est mort, vive le roi ! ». Si le corps mortel d'un roi peut disparaître, la fonction royale, le corps mystique de la communauté, ne disparaissent jamais. La continuité temporelle entre les générations est garantie dans le Royaume par la perpétuité de la monarchie.

La modernité individualiste correspond à la lente désagrégation de ce modèle organiciste de l'unité sociale. On peut lire ses premières expressions dans les tragédies de Shakespeare, par exemple *Richard II* qui raconte l'abdication forcée en 1399 du huitième roi d'Angleterre de la dynastie des Plantagenêt (au profit de son cousin Bolingbroke). Dans la scène de déposition, Richard II dit : « Regarde maintenant comment je vais me dépouiller : je retire ce lourd fardeau de ma tête, ce sceptre incommode de ma main : j'arrache de mon cœur l'orgueil du pouvoir royal. De mes *propres* larmes, je me lave de l'onction sainte ; de mes *propres* mains, j'enlève ma couronne ; de ma *propre* bouche, j'abjure ma dignité sacrée ; de ma propre voix j'abjure tous les serments de fidélité » (je souligne). Le mot important ici est « propre » : après la déposition du roi, il ne lui reste plus que son propre corps individuel, c'est-à-dire séparé du reste de la communauté. L'individu de chair et de sang prend la place du corps glorieux du roi. Plus loin, Shakespeare met en scène Richard II se regardant dans un miroir avant que celui-ci ne se brise : « est-ce là le visage de celui qui, chaque jour, sous le toit de son palais, entretenait dix-milles hommes ? Est-ce là le visage qui, comme le soleil, faisait baisser tous les yeux ? ». Cette scène annonce la décapitation de Charles Ier en 1649 et celle de Louis XVI en 1793 qui marqueront la séparation violente des deux corps du roi, séparation qui donne naissance à la démocratie des individus. Dans les fragments de miroir brisés, on peut lire une image de la communauté désagrégée qui n'est plus formée que d'individus séparés les uns des autres. On peut donc donner de l'individu cette définition nouvelle : c'est un être *qui n'a qu'un seul corps*. La société ne fait plus corps avec lui, il s'en sépare.

L'avènement de la démocratie désigne dès lors la substitution de la société individualiste à la communauté organique. Il n'y a plus de loi

transcendante qui fasse tenir les hommes ensemble. Ce qui manque, et manquera toujours, aux sociétés modernes pour reconstituer à l'identique des communautés transcendantes, explique Tocqueville, c'est la croyance dans la *continuité des générations* qui était fondée par la croyance dans les « deux corps du roi ». C'est précisément cette croyance qui a été brisée par l'individualisme moderne : « Non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et le menace de se refermer tout entier dans la solitude de son propre cœur » (*De la démocratie en Amérique*). Du fait de son choix en faveur de l'égalité, la démocratie brise le lien entre les générations, elle désarticule la continuité des temps au profit du présent.

D'où le fantasme de reconstituer cette continuité, fantasme dont le totalitarisme constitue la forme la plus extrême. C'est une tentative violente de refaire corps après la rupture individualiste. On va essayer de comprendre pourquoi, après la rupture individualiste, cette reconstitution de l'unité perdue ne peut être politiquement que violente.

Le totalitarisme : un phénomène inédit

Le désir d'un État, d'un parti ou d'une communauté « totale » naît en réaction à la dynamique démocratique moderne, donc il est lié à la montée

en puissance de l'individu depuis le XVI^{ème} siècle. Il faut comprendre que la démocratie individualiste crée une insatisfaction d'un genre particulier qui a mené, dans l'histoire contemporaine, au désir de reconstituer de l'unité, mais justement une unité totale qui écrase les individus et les condamne à l'insignifiance.

On suivra l'analyse présentée par Hannah Arendt dans les *Origines du totalitarisme* (1945). Elle insiste sur le caractère original et même inouï des phénomènes totalitaires du XX^{ème} siècle (fascisme, national-socialisme, stalinisme) par rapport aux formes précédentes de dictatures ou de tyrannies. Les régimes totalitaires détruisent les formes traditionnelles de l'État-nation, ce qui distingue le totalitarisme des régimes dictatoriaux classiques. Il ne s'agit pas seulement de soumettre les sujets à une autorité transcendante, mais de les intégrer à une communauté dont ils ne sont que des membres parfaitement remplaçables.

Arendt explique que les régimes totalitaires transforment les classes en masse. L'affaiblissement des États nations après la Première Guerre mondiale a créé des masses déracinées sous la figure d'apatrides. Les partis totalitaires utilisent les masses dénuées d'ancrage social dont elles font l'objet de lois supposées intangibles, celle de la nature (nazisme) ou celle de l'histoire (stalinisme). La caractéristique des régimes totalitaires réside donc dans la valorisation absolue du mouvement. On remarque déjà un lien avec l'individualisme qui valorise lui aussi la mobilité contre la pesanteur des ordres traditionnels. Alors que, comme on l'a vu, le modèle ancien de la communauté valorise l'inertie et la continuité, les régimes totalitaires sont bien modernes dans leur valorisation du mouvement et de la révolution. Il ne faut pas salir le sang de la « race » ou bien rater le train de l'histoire et, pour cela, tous les moyens sont bons.

Arendt insiste sur la faiblesse des protections garanties par les droits de l'homme face à de telles logiques totalitaires. À propos du traitement des apatrides dans les années 1930, elle écrit : « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain ». Mais il a d'abord fallu réduire les hommes au rang d'atomes, d'individus séparés les uns des autres, pour pouvoir accéder à ce degré de domination. Les régimes totalitaires ne reconstituent pas la communauté perdue, ils fondent leur domination sur la perte de toute communauté, la solitude des individus perdus dans la masse.

Les deux piliers de ces nouveaux types de régimes sont la « terreur » et l'« idéologie ». L'idéologie doit être comprise comme la logique d'une « idée », que celle-ci soit la supériorité d'une race (hitlérisme) ou celle d'une classe (stalinisme). Le totalitarisme tire toutes les conséquences de cette idée sans tenir compte des faits, portant à son comble le pouvoir de la logique même lorsque celle-ci repose sur des prémisses absurdes. Ne pas tenir compte des faits signifie pour le nazisme, perpétrer l'extermination des Juifs de Hongrie en 1944 même lorsque le cours de la guerre appellerait d'autres « urgences » ; pour le stalinisme procéder aux purges lorsque le parti et l'armée auraient besoin de cadres pour affronter les menaces extérieures qui pèsent sur le régime. La violence devient alors l'instrument exclusif de l'idéologie car celle-ci doit annihiler tout ce qui, dans le réel, semble résister à la logique de l'idée. On retrouve ici le culte du mouvement qui doit accélérer les lois (biologiques ou sociologiques) de l'histoire.

En quoi le totalitarisme répond-il à une passion communautaire ? La communauté est incarnée dans le « chef », organisée dans le parti et mythifiée dans la race ou dans la classe (le prolétariat dans le stalinisme). L'individu n'est à chaque fois qu'un rouage de la machine que l'on peut parfaitement éliminer selon les nécessités du pouvoir. Il s'agit bien d'édifier

un « État total », c'est-à-dire un appareil de domination qui exerce le monopole de l'activité politique, lui subordonne la sphère économique et finit par contrôler la société civile au point de la détruire.

Le grand principe totalitaire d'après Arendt est non pas « tout est permis », mais « tout est possible ». C'est par là que le totalitarisme se distingue le plus des formes classiques de despotisme : c'est une administration de la mort qui ne relève d'aucune stratégie, et surtout qui ne laisse rien en dehors d'elle (pas même la vie privée des individus alors que celle-ci était relativement indemne dans les régimes dictatoriaux classiques). Arendt interprète le « tout est possible » comme un « tout peut être détruit ». Ce principe s'éprouve et se prouve dans les camps. Le camp de concentration est le lieu par excellence de la domination totalitaire car toutes les protections juridiques traditionnellement garanties aux individus y ont disparu. Le camp est une sorte de laboratoire où s'élabore une hypothèse inconcevable jusque-là : la possibilité d'une domination intégrale du corps et des âmes. Pour Arendt, la « désolation » qui y règne a été préparée par les sentiments d'inutilité et de déracinement éprouvés par les masses modernes. Dans le camp, ce qui se vérifie pour ainsi dire expérimentalement, c'est que les individus sont « superflus » et donc interchangeables. Elle parle de « désolation » comme sentiment de « ne pas avoir de place dans le monde » : c'est littéralement, le fait pour les victimes de ne pas avoir de « sol », de n'appartenir à rien d'autre que la bureaucratie de l'État et du parti. Là encore, on voit que les régimes totalitaires ne constituent pas des communautés traditionnelles, ils reposent sur leur destruction (exemple : l'obligation d'être membre des organisations de jeunesse du parti, donc d'être arrachés à la communauté familiale).

Une société confrontée à sa division

Il est désormais possible d'essayer de répondre à la question posée en commençant : peut-on espérer politiquement revenir en deçà de la rupture entre individu et communauté ? Les régimes totalitaires sont-ils des tentatives de restauration des modèles anciens de la communauté ? La réponse est négative car les communautés anciennes ignoraient justement le concept d'individu. La croyance dans l'appartenance à un corps collectif (religieux et/ou national) était hors de doute. Le totalitarisme montre que ce n'est plus une croyance commune de ce genre qui fonde les fantasmes communautaires contemporains, mais une pseudoscience (racisme biologique ou science de l'histoire) qui doit « démontrer » ce qui ne faisait autrefois aucun doute.

Le point important est qu'il ne s'agit pas d'un retour à l'ordre ancien des deux corps du roi. Claude Lefort a montré que la rupture moderne est irréversible, il n'y a pas de « retour » du théologico-politique, seulement une « permanence » (voir de Claude Lefort « Permanence du théologico-politique » dans *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil). Certes, le totalitarisme rejette absolument l'incertitude démocratique relative à la question du lieu du pouvoir, mais il ne revient pas pour autant à la transcendance (les prétendues lois de l'histoire ou de la biologie sont considérées comme immanentes et parfaitement rationnelles). Là où les communautés anciennes se fondaient sur la religion, les totalitarismes ont prétendu reposer sur une science. En ce sens ils sont bien (comme l'individualisme auquel ils s'opposent) des phénomènes *modernes*.

Cela explique l'aspect nécessairement violent que prennent les tentatives contemporaines pour soumettre l'individu à une communauté politique. On peut le montrer en s'appuyant sur l'exemple de la série *The Leftovers* qui met en scène les effets de la disparition inexplicée de 2% de la population mondiale. La première saison de la série se déroule dans la petite bourgade américaine de Mapleton. Intérêt du scénario : tous les habitants de cette ville ont perdu des proches mais, contrairement à ce qui se passe d'ordinaire, ils les ont perdu en même temps, en quelque sorte au hasard et sans qu'il y ait moyen de donner un sens rationnel à ces disparitions. Ils se vivent donc comme des « survivants », avec tout ce que cela implique de culpabilité, de honte, de comportements extrêmes. De toute évidence, la série trouve sa source dans les sentiments post-attentat (11 septembre pour les USA), mais on peut penser aussi à ce que les rescapés des camps ont dit d'eux-mêmes et de leur sentiment de culpabilité lié au fait d'avoir survécu.

En principe, ce genre d'événement collectif devrait fonder une communauté : en effet, le plus puissant vecteur traditionnel de la communauté, de l'être-ensemble, c'est le deuil. Ces morts ou ces disparus sont « nos » morts ». On se souvient de la formule déjà citée « Le roi est mort, vive le roi ! » : la communauté prouve sa résilience dans le fait qu'elle demeure inchangée malgré la perte monarque. C'est du moins ce qui se serait produit dans une époque pré-moderne où dominait la croyance que les morts n'ont pas complètement disparu et qu'il y a une continuité entre les vivants et les morts.

Or, que montre la série ? Justement l'impossibilité de recréer une communauté de ce genre, du moins autrement que sur un mode violent, quasiment totalitaire. Toutes sortes de sectes apocalyptiques apparaissent

dans le monde d'après la grande disparition, mais aucune nouvelle religion. Le terme religion vient du latin *religere* qui signifie « relier », établir un lien. La religion est donc ce qui fait tenir ensemble les hommes qui partagent une même foi et les mêmes pratiques : elle fonde la communauté comme on l'a vu avec l'exemple de la croyance dans les « deux corps du roi ». À l'inverse, une secte est une organisation qui, dans la société, défie l'ordre social. Elle n'existe que pour dénoncer l'hypocrisie des églises traditionnelles ou pour faire la critique des modes de vie majoritaires. La multiplication des sectes est donc déjà un indice de l'affaiblissement de la religion comme lien communautaire (voir la séance non reproduite ici sur le lien établi par Max Weber entre l'apparition des sectes d'obédiences calvinistes et la montée en puissance de l'individualisme capitaliste).

Revenons-en à la série. La secte des *Coupables Survivants* tente de réunir les individus autour de la mémoire des morts, mais elle le fait sur le mode de la hantise, en culpabilisant les survivants de continuer à vivre. Le pouvoir d'attraction des sectes réside dans le fait qu'elles offrent une communauté familiale de substitution capable de donner un sens à ce que les individus esseulés ne parviennent plus à comprendre. Mais c'est justement sur un mode sectaire, donc violent, que cette communauté est restaurée. La secte ne cherche plus l'adhésion des membres de la communauté, elle cherche à les contraindre à se souvenir des disparus en s'empêchant de vivre.

La série montre bien que lorsque le deuil (collectif) n'est plus possible, il ne reste que des formes de mélancolie (individualiste). Le deuil supposerait une croyance ou un savoir sur ce que sont devenus les disparus, or il n'y a aucune explication, sinon celle des sectes que la plupart des habitants ne veulent pas entendre. La série montre que chaque disparu est le disparu *d'un*

individu (*un* mari, *une* femme, *un* parent), pas celui de la communauté tout entière. Donc, chacun est ramené à celui ou à celle qu'il a perdu sans qu'il soit vraiment possible de partager cette perte.

On touche là à un point important, sur lequel on reviendra : la solitude de l'individu face à ce qui lui arrive. Dans la série, elle s'exprime de la manière suivante : il n'y a plus de « grand récit » susceptible d'expliquer ce qui s'est passé lors de la disparition d'une partie de la population. Les dogmes dans le genre des « deux corps du roi » ne sont plus disponibles pour expliquer et dépasser ce qui advient à la communauté. En ce sens, chacun est obligé de faire face pour lui-même, et par ses propres moyens, au deuil. Ce qui est évidemment plus difficile que dans des communautés solidaires de type pré-modernes où existaient toutes sortes de rituels publics qui donnaient un sens à la mort. Mais en même temps cette solitude est ce qui fait échec au discours des sectes totalitaires : l'individu refuse de laisser à une secte (ou à un parti) le droit de parler de « ses » morts. On voit donc que ce qui est *psychologiquement* plus difficile (faire face seul aux événements de sa vie) peut être *politiquement* ou *éthiquement* positif (l'individu refuse de voir la vérité de son expérience dite par d'autres que lui).

Démocratie et démagogie

Depuis Platon, les mises en garde contre la démagogie servent d'argument principal aux critiques de la démocratie. Au-delà de l'étymologie qui rapproche les deux termes, Platon reproche au démagogue de vouloir manifester, utiliser et flatter le peuple (*démos*) en le flattant. Les flatteries par lesquelles le démagogue s'adresse à sa clientèle créent du collectif à partir de l'irrationnel. En cela, elles constituent l'exact opposé du discours philosophique qui, parce qu'il veut aborder l'universel avec les seules armes de la raison, se méfie du collectif et de sa tendance à se soumettre à des illusions.

Il demeure quelque chose du lien établi par Platon entre démagogie et démocratie dans de nombreux réflexes de pensée contemporains. Le peuple existe-t-il ailleurs que dans le discours des politiciens destinés à séduire ?

Les liens entre démocratie et démagogie se trouvent réactivés aujourd'hui dans les critiques du populisme. Pour reprendre une formule de Pierre Rosanvallon, le populisme manifeste « l'écart entre l'évidence d'un principe, la souveraineté du peuple, le pouvoir au peuple, et le caractère problématique de ce peuple comme sujet moral et politique »⁶. À l'instar du

⁶ Pierre Rosanvallon, « Penser le populisme », site *La Vie des Idées*, 27 septembre 2011.

démagogue, le populiste joue l'unité du peuple sain contre les diviseurs : élites, technocrates, partis politiques traditionnels. Cette manière de recourir au peuple ne peut être facilement séparée de la démocratie parce que cette dernière pose plus qu'aucun autre régime le problème de la *lisibilité sociale du peuple*. Principe de la légitimité politique, le peuple doit nécessairement apparaître dans l'espace public. C'est précisément à cette exigence de figuration que répond la parole démagogique. Mais, en même temps, le peuple comme tel demeure introuvable dans la démocratie moderne qui, par ailleurs, insiste sur la différence entre les individus, leurs droits subjectifs et celui des communautés. En sorte que le peuple semble ne faire son entrée en scène que dans les discours qui le flattent. Multiplicité des termes construits à partir de *vocare* qui possèdent une dimension éthico-politique : provoquer, invoquer, convoquer. Or, on l'a déjà suggéré, le projet du démagogue est justement de convoquer par la parole un peuple qui, du moins le prétend-il, demeurerait absent sans lui. Son discours prétend rendre visible une réalité de laquelle ce même discours tire pourtant tout son crédit.

On essaiera de montrer dans ce chapitre que ce n'est pas tant parce qu'elle invoque le peuple qu'une parole est démagogique, que parce qu'elle prétend en énoncer la *vérité dernière*. Le démagogue affirme être le seul à détenir le secret de la nature du peuple. Le problème de la démagogie repose donc sur un rapport à trois termes : la politique, le langage et la vérité.

Dans l'hypothèse défendue ici, ce ne sont pas tant ses mensonges ou ses flatteries qui discréditent le démagogue que l'assurance avec laquelle il prétend incarner la vérité du peuple compris comme un tout. L'« erreur » du démagogue est de croire que le peuple existe comme un tout unifié, à part des conflits, en l'espèce à part des luttes de mots et des oppositions symboliques qui traversent le champ social. C'est par là qu'il est d'ailleurs le

plus infidèle à la démocratie, pour autant que l'on aborde cette dernière comme la mise en scène de ces conflits plutôt que comme leur absorption dans la fiction d'une unité populaire réalisée. Mais par-là se trouve aussi relativisée l'instance que l'on oppose souvent à la démagogie : l'expertise. Le démagogue s'oppose moins à l'expert quant au fond que quant aux moyens puisque l'un et l'autre postulent que la « vérité » constitue la catégorie centrale de la légitimité politique.

Souveraineté et pouvoir des mots

On trouve chez Hobbes (philosophe anglais du XVII^{ème} siècle) une critique de la démocratie qui pose directement le problème sous l'angle du rapport entre langage et pouvoir. « Sous une *domination populaire*, écrit-il, il peut y avoir autant de *Néron* qu'il y a d'*orateurs* à courtiser le *peuple* »⁷. Importance accordée au rapport entre le langage et la logique des désirs humains. On retrouve chez Hobbes l'idée selon laquelle la démocratie est intrinsèquement liée à la rhétorique parce qu'elle ne règle pas ses décisions sur la nature des choses, mais sur les passions des auditeurs⁸. Usage des métaphores qui introduisent du conflit et la guerre là où l'État est justement censé garantir la paix civile.

L'état de nature est peuplé de démagogues en puissance qui se serviront de toutes les armes linguistiques de la séduction pour satisfaire

⁷ Thomas Hobbes, *le Citoyen*, X, 7, trad. P. Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 225

⁸ « Ce vice est celui non pas de cet *homme*, mais de l'*éloquence* elle-même, dont le but (comme tous les maîtres de rhétorique l'enseignent) n'est pas la vérité (sinon par accident), mais la victoire, et son rôle n'est pas d'enseigner mais de persuader » (*le Citoyen*, X, 11, *op. cit.*, p. 229).

leurs désirs. Pour cette raison, la rhétorique ne peut être à la source d'aucune hiérarchie stable. Au contraire, elle l'accomplit puisqu'il est naturel à l'homme de se servir des signes comme autant d'instruments de son pouvoir. Tous les hommes sont semblables à des rhéteurs car leur but premier n'est pas la vérité, mais la victoire. D'où l'énoncé de l'impératif politique : fonder un État qui permette aux hommes de sortir de la guerre des mots.

À l'anarchie des signes, le pacte social voulu par Hobbes substitue la hiérarchie des symboles. C'est une des raisons pour lesquelles les lois doivent être écrites ou du moins rendus publiques : elles désignent « les règles que l'État a commandées à tout sujet, par des mots ou par écrit, ou par un autre signe suffisant de la volonté »⁹. Au règne des équivoques où chacun se prétend l'interprète autorisé des signes il faut préférer celui du souverain comme seul émetteur de signes légaux et unique interprète des discours sociaux.

On comprend mieux, alors, le lien établi par Hobbes entre démocratie et démagogie. Ce n'est pas tant la volonté de tromper des orateurs qui est visée que la multiplicité des "Néron" que ne manquerait pas de consacrer le gouvernement de la multitude. C'est parce que n'importe quel mot peut désigner n'importe quelle chose qu'il est nécessaire d'instituer une instance (l'État) capable de décider souverainement de l'ordre des significations. À l'arbitraire multiforme des désirs naturels se substitue l'arbitraire univoque de la volonté du souverain. Avec l'institution politique, on gagne dans le registre de la clarté ce que l'on perd dans celui de la vérité.

La critique hobbesienne de la démagogie doit donc se comprendre à partir d'une définition de la raison qui en exclut la rhétorique. Bien raisonner, c'est calculer de manière opérante les meilleurs moyens

⁹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, XXVI, *op. cit.* p. 406.

d'atteindre une fin : cette opération ne sollicite nullement la persuasion par le langage. Hobbes s'oppose à la démagogie de manière moderne, c'est-à-dire à partir d'une conception qui n'emprunte pas à un univers transcendant de normes (justice, bien, vérité), mais se fonde sur l'objectivité du savoir scientifique. L'éloquence est un danger politique dans la mesure où elle divise les hommes tout en les éloignant de la résolution rationnelle des problèmes collectifs. À la démagogie, il faut opposer une pratique du langage clair et distinct plutôt qu'une morale de la vérité. La théorie de Hobbes contient l'essentiel d'une critique "technocratique" de la démagogie qui oppose le savoir objectif aux discours passionnés.

Le pouvoir linguistique et la solution de l'expertise

C'est contre les prétentions des démagogues à se revendiquer du « peuple » que se fonde le monopole de l'État moderne sur la langue légitime.

Le mot « peuple » intervient dans des phrases qui, surtout dans une démocratie, ont une fonction le plus souvent normative. Dire, au lendemain d'une élection, que « le peuple a parlé », c'est signifier l'arrêt du combat électoral et la nécessité d'accepter le verdict des urnes. Dans un registre différent, les décisions pénales voient leur autorité augmentée du fait d'être rendues « au nom du peuple ». Cette dimension normative est présente chez le démagogue, bien sûr, puisqu'il prétend se faire le porte-voix de ceux qui, selon son opinion, sont réduits au silence. Mais le démagogue

se trompe en postulant que le peuple est le grand oublié du discours officiel. Le sociologue Pierre Bourdieu a montré, sur l'exemple de la France, qu'il existe un parallèle entre l'unification linguistique du peuple et l'unification politique de la nation. Ainsi, la France moderne s'est construite par l'unification de la langue et la lutte contre les patois et les dialectes régionaux. Au terme de ce double processus, « nul n'est censé ignorer la loi linguistique »¹⁰, c'est-à-dire les codes sociaux et discursifs majoritaires. Si « les discours ne sont pas seulement des signes destinés à être compris », mais désignent aussi des « signes de richesse et d'autorité »¹¹, alors la compétence linguistique ne se borne pas à ses aspects techniques. Elle comporte une dimension statutaire : le respect des contraintes du discours présuppose et manifeste tout à la fois l'appartenance du locuteur à une fonction qui l'habilite à parler.

Est-ce à dire que, à l'inverse du représentant officiel de l'État, le démagogue parle le « langage de la vie réelle » (Marx) ? On peut être tenté de sortir de l'alternative entre discours officiel et démagogie en privilégiant un autre type de discours légitimant : celui de l'expertise. En apparence, ce discours a pour lui de n'emprunter ni à la rhétorique du populisme ni aux rituels de la parole officielle. En ce sens, on peut croire, et l'on croit de plus en plus souvent, que l'expertise constitue l'ultime refuge pour les énoncés qui portent sur l'intérêt général.

L'antinomie entre le démagogue et l'expert prend place à l'intérieur du différend plus général sur les sources de la légitimité politique. Mais ce problème classique se voit ici spécifié : autant le démagogue mise sur la vérité (à propos) du peuple qu'il est censé exprimer, autant l'expert

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, rééd. Points, 2001, p. 72.

¹¹ *Ibid.* p. 99.

fonde son discours sur une objectivité (économique, géopolitique, sociale, etc.) qui ne fait pas appel à la rhétorique. La montée en puissance contemporaine des discours de l'expertise s'explique en grande partie par les équivoques qui ne cessent d'accompagner la référence au peuple, et qui deviennent de plus en plus perceptibles dans des sociétés démocratiques traversées par la crise de la représentation. Désignant tout à la fois la totalité des citoyens ou la partie la plus défavorisée du corps social, le corps électoral ou les pauvres, voire une réalité politique ou une entité étroitement nationale, le peuple s'avère indéfinissable dans son unité. D'où la tentation de se fier à des discours qui prennent pour critère l'état objectif de la conjoncture et définissent l'intérêt général sur la base d'un savoir technique (et supposé neutre) sur la société. Tout à l'opposé du démagogue, l'expert entend se passer du recours intempestif au mot « peuple » dont on a pu mesurer les risques rhétoriques, y compris dans un cadre démocratique.

Il n'y a pas lieu de conclure à l'illégitimité d'un tel pouvoir expert. Face aux abus des démagogues et à une opinion publique versatile, il est utile de se référer à un savoir informé et objectif pour définir le bien commun. A ce titre, l'expert se situe à égale distance du démagogue qui convoque le peuple contre les élites et du représentant officiel qui justifie la légitimité de son pouvoir par des arguments purement juridiques. Au régime de la persuasion, du jeu avec les passions ou même à celui de l'autorisation, il faudrait substituer celui de l'objectivité, du calcul et de la prévoyance.

L'incertitude démocratique

Dans l'opposition « démagogue » / « expert », tout dépend de ce que l'on entend par le « réel » en politique. Le discours de l'expertise se veut l'expression objective, la simple traduction, de la réalité de la conjoncture tandis que le démagogue entend exprimer un réel (celui du « vrai » peuple) par les moyens de la rhétorique. Mais, dans les deux cas, on postule que, en politique, c'est le réel qui fait droit, c'est-à-dire qu'il existe une vérité dont l'énonciation est normative.

En 2016, un échange surprenant a lieu à Londres lors d'une réunion publique réunissant partisans et adversaires du Brexit. Alors qu'un économiste vient d'indiquer que la sortie de la Grande Bretagne de l'Union européenne se traduirait automatiquement par une chute du PIB anglais de l'ordre de 8 à 10%, une voix féminine s'élève avec irritation de la salle : « De quel PIB parlez-vous ? Le vôtre ou le nôtre ? ».

Cette réplique provocatrice résume les ambiguïtés du rapport entre politique et vérité. Qu'y a-t-il, en apparence, de plus indiscutablement factuel que le PIB d'une nation ? On peut discuter d'une prévision sur l'évolution de la richesse industrielle d'un pays, pas le calcul de cette richesse dès lors qu'il est fondé sur des règles comptables claires et scientifiquement établies. De ce point de vue, « Votre PIB ou le nôtre ? » sonne un peu comme la formule de Trotski « Leur morale et la nôtre » : une manière de relativiser des principes qui n'ont de sens qu'à être universels. Comment serait-il possible de maintenir un monde commun si les faits dûment enregistrés par la statistique ne sont plus admis par tous ?

La protestation venue de la salle dit pourtant quelque chose d'important sur le statut des faits dans l'espace public. Elle rappelle que, dans une démocratie, ce n'est pas seulement la signification des faits qui mérite d'être débattue, mais aussi la manière dont on les établit. Les méthodes qui

permettent de calculer la richesse d'une nation sont elles-mêmes un objet de débat, voire d'un conflit dont aucun savoir démonstratif ne peut venir à bout. Dans des sociétés dominées par l'économie, les mesures mathématiques servent souvent d'arguments. Il apparaît donc souhaitable qu'elles fassent, elles aussi, l'objet d'une discussion où l'on se demande, par exemple, comment mesurer la richesse d'un pays.

Or, ce statut normatif de la vérité en politique est sujet à caution. Hannah Arendt a étudié les liens troubles qui unissent l'action politique et la distorsion des faits :

la négation délibérée de la réalité – la capacité de mentir – et la possibilité de modifier les faits – celle d'agir – sont intimement liées ; elles procèdent l'une et l'autre de la même source : l'imagination¹².

Cette remarque ne vise pas à réhabiliter le mensonge, et par là la démagogie, en politique, mais seulement à remettre en cause la subordination de l'action collective à la vérité des « faits ». Si l'action authentique consiste à introduire de la nouveauté dans le monde, Arendt a raison d'insister sur l'incompatibilité entre l'agir et le respect scrupuleux de l'objectivité. Pour le dire autrement, il n'y a de falsification possible des « faits » que dans le domaine de ce qui est contingent (*i.e.* ce qui n'est pas nécessaire, ce qui pourrait être autrement qu'il n'est). Ce domaine de la contingence est précisément celui de l'action politique dans lequel demeure ouverte la possibilité de transformer les choses. Mais, pour transformer les choses, il faut pouvoir aussi les nommer de manière inédite. C'est bien en un sens ce que fait le démagogue lorsqu'il convoque le peuple à partir de son propre désir de puissance. Nul mieux que lui ne sait faire usage de

¹² Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Paris, Pocket, 2002, p. 9.

l'incertitude qui caractérise le monde des choses humaines : d'où sa propension rhétorique à opposer aux faits un régime plus profond de vérité (celui de la Justice ou du Bien).

Contre le discours de l'expertise, la parole démagogique rappelle que la délibération démocratique n'appartient pas au régime de la certitude objective. Mais elle sombre à son tour dans la démesure lorsqu'elle se présente comme détentrice d'une vérité supérieure à celle des faits ou des procédures juridiques de représentation. Un discours public devient potentiellement antidémocratique dès lors qu'il prétend mettre un terme à « la légitimité du conflit entre le légitime et l'illégitime » (Claude Lefort). Le démagogue use de la rhétorique, mais dans le but de délivrer une vérité incontestable sur le réel (en l'occurrence, on l'a vu, sur l'essence du peuple dont il prétend incarner la volonté). Bien loin de préserver le « caractère provisoire de la raison », il lui substitue un dogmatisme dont la seule originalité consiste à s'adresser aux passions plutôt qu'à la réflexion.

En ce sens, la ligne de partage politiquement fondamentale oppose moins la démagogie et l'expertise que les discours qui prétendent clore le débat sur le légitime et ceux qui laissent le conflit ouvert. On peut dire du démagogue qu'il a l'ambition démesurée de produire une image close de l'idée de peuple. Par-là, il oppose à la représentation démocratique une présentation directe (et illusoire) des attributs « véritables » du peuple. La démagogie repose sur l'image d'un peuple un, réconcilié avec lui-même, tandis que l'expertise abandonne la définition de l'intérêt général à un savoir objectif.

L'interpellation intempestive de la citoyenne britannique sur le PIB rappelle que la politique commence lorsque les faits constatables sont intégrés à un récit. Or, il n'y a pas de récit sans une rhétorique, autrement dit

sans la capacité du langage à jouer avec le réel en s'éloignant de lui. C'est ce qui fera écrire à Hannah Arendt que « la négation délibérée de la réalité – la capacité de mentir – et la possibilité de modifier les faits – celle d'agir – sont intimement liées ; elles procèdent l'une et l'autre de la même source : l'imagination »¹³. Dans ce texte, Arendt ne réhabilite pas le mensonge, elle insiste simplement sur l'importance de l'imaginaire dans la présentation politique des faits. Le menteur tente de changer le monde par son discours, c'est par là qu'il entretient un rapport troublant avec l'homme politique. Ce dernier n'est pas pour autant condamné à la falsification du réel. En revanche, s'il veut convaincre qu'une autre société est possible ou, plus modestement, qu'une autre politique peut être menée, il doit se libérer de la tyrannie des faits établis.

Dans le domaine de la politique, l'alternative rigide entre le vrai et le faux est dépassée par le simple fait que les hommes *parlent*. La capacité d'initier un nouveau commencement dans le monde, de déjouer les déterminismes ou de proposer un imaginaire collectif inédit suppose de ne pas en rester à un discours qui se contente d'exposer ce qui est le cas. Les vérités de fait, les seules auxquelles a affaire la politique, portent sur des réalités contingentes. Il est « vrai », par exemple, que la dette de la France s'élève à 2255 milliards d'euros. Mais une fois que l'on a rappelé ce chiffre, on n'a encore rien dit des conséquences collectives de l'endettement public (faut-il économiser ou renoncer à rembourser ?), ni même de sa nature (de quels emprunts la dette est-elle constituée ?, au bénéfice de qui a-t-elle été contractée ?). A chaque fois qu'elle a voulu se fonder sur des vérités absolues (monde des Idées, existence d'un Dieu, sens de l'histoire, certitude de la catastrophe), la politique a pris un tout antidémocratique prononcé. Ce n'est

¹³ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Paris, Pocket, 2002.

pas un hasard si Arendt, la théoricienne du totalitarisme, considère qu'« il y a une nature non politique et virtuellement antipolitique de la vérité »¹⁴.

Certes, les faits sont têtus, et il n'est pas permis à un politicien de dénaturer le réel à sa guise. A ceux qui mettaient en cause le rôle de la France dans le déclenchement de la Première Guerre mondiale, Clémenceau répondait qu'il est en tout cas établi que c'est l'Allemagne qui a violé les frontières de la Belgique en 1914. Mais le rappel de ce fait historique suffit-il à régler le problème des responsabilités ? En démocratie, un événement du passé se laisse difficilement séparer de l'interprétation que l'on en donne, donc du récit dans lequel il trouve sa place. Pour le meilleur, l'histoire nationale cesse d'être une science démonstrative ou l'objet d'une foi militante. Elle devient l'enjeu d'un conflit des interprétations.

Ce qui vaut des événements du passé vaut *a fortiori* des faits qui caractérisent le présent. L'homme politique authentique n'est pas celui qui nie un fait largement documenté, mais celui qui le replace dans un contexte qui, seul, lui donne un sens. Aucun discours politique ne peut, du reste, restituer la totalité des faits, il faut bien en choisir certains au détriment d'autres. Ce qui importe, ce sont moins les faits sur lesquels s'appuie le discours politique que le principe qui a présidé à leur sélection. Il existe des critères qui expliquent que l'on parle d'une chose plutôt que d'une autre (par exemple du taux de pauvreté plutôt que du temps de chômage). Or ces critères ne sont pas soumis à une logique de l'exactitude : ils relèvent de choix éthiques qui renvoient à des normes, et non à des faits.

¹⁴ *Ibid.*

Qui est l'homme démocratique ?

Si la démocratie n'est pas seulement une forme d'organisation du pouvoir et de sélection des gouvernants, c'est parce qu'elle produit des attentes, des désirs et, finalement, des manières de vivre qui lui sont propres. L'égalité démocratique n'est pas une idée abstraite, on peut dire qu'elle s'incarne dans des croyances et des habitudes qui finissent par changer de fond en comble les rapports que les individus entretiennent entre eux et avec la société. On peut alors parler de « l'homme démocratique », c'est-à-dire du type d'humanité produit par la démocratie comme forme de société. Ce que le phénomène démocratique montre, c'est qu'il n'existe pas de nature humaine éternelle et inaltérable, mais seulement des formes historiques d'humanité qui changent selon la manière dont le « vivre ensemble » est organisé. Bien sûr, il y a des constances humaines, que ce soit au niveau biologique ou même psychique. Mais ce qui caractérise, entre autres, l'homme est sa capacité d'adaptation à son milieu et, dans ce milieu, on trouve aussi la manière dont la société est organisée politiquement. Cette séance a donc pour but de dresser le portrait de l'homme démocratique, autrement dit : voir ce que la démocratie « fait » à la nature humaine.

Comme souvent, ce sont les adversaires de la démocratie qui ont dressé les portraits les plus incisifs de l'homme démocratique. On a souvent évoqué Platon qui, dans la *République*, décrit les « amis de l'égalité » comme autant d'« estomacs » qui ne cherchent qu'à jouir et consommer toujours plus. On va voir que cette critique du consommateur démocratique qui sacrifie l'être

à l'avoir se retrouve dans beaucoup de discours contemporains. Mais il y a aussi un passage amusant où Socrate explique que dans une cité où tous se croient égaux et libres, même les animaux finiront par se convaincre de leur égalité avec les hommes. C'est ainsi que les « chiennes deviennent absolument semblables à leurs maîtresses » et que les « chevaux » et les « ânes », certains d'avoir eux aussi une grande dignité, bousculeront les hommes dans la rue et les forceront à leur céder le passage... Socrate anticipe peut-être ici sur un mouvement qui ne se manifesterait que de nos jours : après tout, on peut penser qu'il n'y a aucune raison de réserver la dynamique démocratique aux seuls hommes. C'est pourquoi, au nom de l'égalité entre les êtres vivants, certains proposent de donner une dignité (donc des droits) aux animaux, voire aux plantes. On retrouve la logique démocratique de l'illimité, celle du « toujours plus » dénoncée par ses adversaires.

Mais l'image des chevaux et des ânes a une autre fonction : Platon veut montrer que l'homme démocratique cesse quasiment d'être un homme, il trahit ce qu'il y a de plus haut dans la nature humaine : le fait d'avoir une âme qui pense. La thèse est la suivante : la hiérarchie entre les choses se retrouve dans l'âme : au plus bas les fonctions nutritives et désirantes (que l'homme partage avec les animaux) et au plus haut l'âme pensante (le *noûs*) que l'homme est le seul à posséder. Au nom de l'égalité démocratique, on est obligé de déclarer égales entre elles les fonctions de l'âme, donc de ne plus pouvoir fonder la différence de dignité entre les hommes et les animaux. On voit donc que les critiques de l'homme démocratique se font au nom d'une idée de l'homme ou d'un modèle d'humanité qui valorise la pensée et le savoir sur l'opinion et les désirs. Il faut donc se demander si cette conception hiérarchique de l'humanité est valable ou s'il ne vaut pas mieux s'intéresser au fait que l'homme n'a pas de « nature » parce que ce qui le

définit avant toute chose est sa *liberté*. Un autre problème que l'on rencontrera est le suivant : lorsque l'on décrit (généralement pour le critiquer) l'homme démocratique, est-on bien sûr que c'est la démocratie qui explique ce qu'il est devenu. On peut aussi montrer que ce qu'est devenu l'homme d'aujourd'hui n'est pas tant dû à la démocratie qu'à des évolutions de nature culturelles ou économiques.

Les passions démocratiques pour la liberté

Ce qu'il y a ici d'intéressant, c'est le fait qu'il existe des passions propres à la démocratie, comme si la manière dont les hommes vivent politiquement et collectivement influait sur leur psychisme. C'est ce que disait déjà Tocqueville lorsqu'il montrait que la démocratie invente le sentiment de l'« individualisme ». Dans les systèmes aristocratiques, n'existait que l'égoïsme, c'est-à-dire « un amour passionné et exagéré de soi-même qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout » (*De la démocratie en Amérique*, II, II, ch. 2). L'égoïsme est inégalitaire puisqu'il consiste à se juger plus haut que les autres. C'est aussi une passion qui peut s'avérer très violente puisque l'égoïste peut vouloir écraser les autres pour montrer sa supériorité.

À l'inverse, l'individualisme démocratique est « paisible », c'est un sentiment qui « dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis » (*ibid.*).

L'individualisme incite les hommes à se replier sur l'espace privé en abandonnant la sphère publique. Pourquoi est-ce un sentiment typiquement démocratique ? Tocqueville montre que l'homme démocratique se croit l'égal des autres (ni meilleur, ni pire), en conséquence il lui faut démontrer sa valeur par son travail ou sa réussite affective. Il est « individualiste » dans la mesure où les communautés religieuses ou affectives ne sont plus considérées par lui comme naturelles : l'homme démocratique se libère des hiérarchies traditionnelles et se retrouve, par là même, tout seul. Il ne doit rien à personne et n'attend rien de personne, alors que l'égoïste aristocratique attendait au moins des autres qu'ils reconnaissent sa supériorité.

En un sens, c'est une libération puisque les ordres traditionnels sont remis en cause par l'égalisation des conditions. Mais Tocqueville montre aussi qu'il y a des *pathologies de l'homme démocratique*. La principale d'entre elles, celle qui explique que la démocratie peut se retourner contre elle-même, est la solitude de l'individualiste. Puisque l'homme démocratique pense ne rien devoir aux autres (il est leur égal), il se trouve séparé du passé et même de ses contemporains et de ceux qui lui succéderont. La démocratie brise le lien entre les générations, elle désarticule la continuité des temps au profit du présent (« présentisme »). A ce titre, l'individualisme peut avoir des effets déshumanisants puisqu'il rompt la continuité des générations et ramène l'individu à soi, c'est-à-dire souvent au sentiment de son propre vide. Ce sentiment peut alors se retourner contre la démocratie qui, comme on l'a vu souvent dans ce cours, passe par le sens de l'action collective. Un « peuple » qui ne serait composé que d'individus indifférents les uns aux autres cesserait d'être un peuple au sens politique du terme.

Ce que la démocratie moderne fait au sentiment particulier de l'amour : généalogie de l'inconstance.

On a vu que la démocratie libérale, celle qui met en avant l'individualisme peut être vue comme une tentative pour sortir du tragique : valorisation de la sphère privée au détriment des exigences de l'engagement public. L'amour devient une expérience personnelle sinon même individuelle, l'État doit rester à distance de ces choix. Mais on constate les difficultés de ce modèle dues justement au fait que la démocratie est davantage une forme de société qu'un simple système politique de sélection des gouvernants. La valorisation de la liberté et de l'égalité a des conséquences sur le vécu amoureux .

Exemple de *Adolphe* de Benjamin Constant (1816) dont on a vu qu'il était pourtant un défenseur de la liberté démocratique des Modernes. Ce roman met en scène la tension entre l'exigence de réussite sociale du personnage et son désir amoureux. La liberté des Modernes que Constant soutient crée de nouvelles difficultés sur un plan affectif. Problème : que faire du temps gagné sur l'engagement public ? Que faire d'une vie privée dont l'individu est devenu le seul responsable ?

Adolphe est un jeune bourgeois sous le Directoire (une période sans passions politiques). Tout le prédispose à la réussite sociale, mais il rencontre Eléonore, une femme de dix ans son aînée avec laquelle il entame une liaison sous-terrain. A partir de là, il est balloté entre son désir de réussite sociale et ses désirs romantiques. Eléonore aime Adolphe passionnément alors que celui-ci est incapable d'une passion sérieuse : le lien entre les deux personnages ne se fonde plus que sur la souffrance d'Eléonore (imitation affective : « Dès que je voyais sur son visage une expression de douleur, sa

volonté devenait la mienne »). La douleur de sa maîtresse est le seul effet tangible de son existence.

La force de ce roman est de mettre en scène le renversement de l'individualisme en *oubli de soi*. Adolphe est un héros moderne au sens où il n'est attaché qu'à lui, mais sur un mode mineur : « tout en ne m'intéressant qu'à moi, je m'intéressais faiblement à moi-même » : figure du anti-héros démocratique. Ses émotions sont vagues parce qu'il vit dans l'éthos anti-sacrificiel du libéralisme. Il y a un perpétuel décalage entre le temps social et le temps intérieur : « Nous sommes des créatures tellement mobiles que les sentiments que nous feignons, nous finissons par les éprouver ». Inconstance de l'homme démocratique. La liberté abstraite de l'individu ne trouve plus à s'investir dans une cause.

Tout le monde juge ce couple, mais personne ne les condamne vraiment. Le jugement de l'opinion se substitue à celui de la loi : apparition de la figure du *looser* qui passe à côté de sa vie faute de savoir quoi en faire exactement. Après la mort d'Eléonore, Adolphe constate : « Combien elle me pesait cette liberté que j'avais tant regrettée ». « Il n'a fait aucun usage d'une liberté reconquise au prix de tant de douleurs et de tant de larmes ». Adolphe ne veut plus être libre car il comprend que cette liberté le laisse seul.

De l'amour de l'égalité à la tyrannie du léger

On a vu à de nombreuses reprises que la démocratie désignait une forme de société, et cela est vrai aussi de la notion d'égalité. La démocratie nous incite à voir et à percevoir les autres comme des égaux. Cela change

toutes les coordonnées de l'expérience sociale.

Rousseau a donné un exemple étonnant, mais suggestif, de l'égalité vécue dans la démocratie (qu'il nomme ici « république »). Dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, il oppose le théâtre (qu'il condamne) la fête populaire. On a souvent reproché à Rousseau sa critique du théâtre qu'il juge mensonger, faux, mondain et aristocratique. Mais ce qu'il critique surtout dans le théâtre, c'est le mécanisme de la *représentation* : la séparation entre la scène et la salle symbolise à ses yeux l'inégalité entre les acteurs et les spectateurs. De même qu'il critique la représentation politique (car les représentants ont la tentation de trahir les représentés), il s'en prend à la scène théâtrale comme spatialisation des inégalités sociales et symboliques. On retrouve cette idée, déjà mise en œuvre par Clisthène, que la politique est indissociable du découpage d'un espace. Pour Rousseau le théâtre est aristocratique car il trace un espace clivé et vertical qui sépare la scène et la salle. On ne peut changer les places selon qu'on est acteur ou spectateur. Or la démocratie est précisément la possibilité constante d'échanger les places.

C'est pourquoi, au théâtre, Rousseau oppose la pureté de la fête : « Est-il jouissance plus douce que de voir un peuple entier se livrer à la joie un jour de fête ? ». Autant le théâtre est vertical, autant la fête est horizontale. Les fêtes désignent « les spectacles qu'il faut à une république ». Pourquoi ? Parce que la fête n'a pas pour ambition d'instruire celui qui y participe, et pas non plus simplement celle de le divertir. « Quel est l'objet de la fête ? » demande Rousseau. « *Rien, si l'on veut.* » Au cours de la fête, aucune « valeur » particulière n'est présentée comme une norme, en sorte que tous peuvent s'y regarder sans craindre le jugement des autres. Les participants sont tour à tour acteurs et spectateurs, citoyens et sujets, exactement comme dans le

contrat social où chacun se donne à tous, donc à personne. Il faut peu de chose pour faire une « fête » : « Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête ».

La fête sert ici de métaphore pour l'égalité entre les citoyens. Elle réunit des individus qui ne se définissent pas comme des propriétaires, mais sont en mesure d'échanger leurs expériences sans souci de hiérarchie. Ce que veut montrer Rousseau, c'est qu'il y a une manière heureuse (= non envieuse, non irrationnelle) d'être semblables et de partager l'humanité sans sombrer dans la concurrence.

Contre cette valorisation anthropologique de la démocratie, on peut insister au contraire sur ce que l'amour de l'égalité et de la liberté produit comme effet dans la manière dont les individus, dans une démocratie, définissent leurs identités et mènent leur vie. C'est par exemple le cas de Philippe Murray qui parle de l'homme démocratique comme de l'« *homo festivus* ».

Murray s'en prend à ce qu'il considère comme une superficialité propre à l'homme démocratique : là où règnent les opinions, règne aussi l'exhibition des opinions. Selon lui, l'homme démocratique se complaît dans le jeu et la fête car rien ne lui importe vraiment du fait que la démocratie est inséparable d'une certaine forme de relativisme. Dans cette logique, si toutes les opinions et toutes les formes de vie se valent, autant privilégier celles qui donnent le plus de plaisirs et ramènent l'individu à son corps. Cette « fête » permanente est, pour Murray, l'inverse de la véritable fête (qui, par définition, ne peut être qu'épisodique) car l'individu s'enivre de s'enivrer, il se regarde faire la fête plutôt qu'il ne la fait. L'homme démocratique camoufle sa peur en allégresse. On retrouve le thème général de la « médiocrité démocratique »

où tout se vaut. La fête a alors, toujours selon Murray, perdu sa fonction subversive : « La vieille Babylone est devenue *Babyland* » (*Après l'histoire*, Gallimard).

La démocratie, seule coupable ?

Le point commun à ce genre de critique consiste à assimiler le citoyen d'une démocratie moderne à un consommateur. Pour ces auteurs, l'homme démocratique envisage tout à la manière d'un *client* : il choisit le parti politique pour lequel il vote comme on choisirait une marque de voiture ou de gâteaux. Les politologues parlent à ce propos de « zapping électoral », il n'y a plus de lien fort entre les individus contemporains et une idéologie politique, mais l'électeur se détermine en fonction de l'emballage avec lequel les communicants habillent les hommes politiques. Le point commun entre la démocratie et la publicité est que, dans les deux cas, ce sont les opinions qui règnent. Or, les opinions sont par excellence un matériau que l'on peut manipuler, orienter par des procédés publicitaires.

Plus profondément, la démocratie est vue par ces auteurs, qui ne font en général que reprendre ce que montrait déjà Platon, comme le règne des désirs illimités des individus. L'homme démocratique désire tout car il ne sait pas vraiment ce qu'il veut.

Si ces critiques ont le mérite de dresser un portrait souvent ressemblant de l'homme contemporain, elles soulèvent néanmoins une question de

fond : le phénomène démocratique est-il le principal, voire l'unique, cause de ces évolutions anthropologiques ? La figure de l'homme-consommateur qui envisage toute chose à partir du plaisir qu'il peut en retirer peut très bien faire l'objet d'une critique par les démocrates qui défendent un idéal politique fondé davantage sur la solidarité que sur la concurrence.

L'approfondissement de la démocratie et la croyance dans l'égalité ne sont pas les seuls phénomènes modernes qui expliquent les évolutions vers l'individualisme : il faut aussi citer l'affaiblissement (en Occident) des appartenances religieuses et la généralisation (au monde entier) du mode de production capitaliste. Prenons, par exemple, la figure du citoyen-consommateur : elle doit au moins autant à la puissance de l'économie marchande qu'à la démocratisation des liens politiques. On parle souvent de l'homme démocratique comme d'un « client » qui refuse toutes les hiérarchies et toutes les compétences (par exemple, qui considère son médecin comme un prestataire de service plutôt que comme un savant). On insiste alors sur le fait qu'il désacralise toutes les valeurs au profit de son désir. Mais c'est exactement ce que Marx reprochait déjà au capitalisme (et non à la démocratie) lorsqu'il écrivait que la bourgeoisie « a noyé les frissons sacrés de l'extase, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité dans les eaux glacées du calcul égoïste » (*Manifeste du Parti communiste*, 1848). Le capitalisme, fondé sur l'équivalence des marchandises en regard de l'argent, implique nécessairement une remise en cause des hiérarchies traditionnelles puisque, désormais, tout peut s'acheter ou, du moins, être évalué quantitativement. On voit que ce que les adversaires de la démocratie moderne reprochent au règne de l'égalité, Marx le reproche au règne de l'exploitation : il n'est donc nullement établi que la démocratie soit la seule en cause dans le triomphe de la société de consommation.

De même, le sociologue allemand Max Weber a qualifié la modernité (depuis le XVII^{ème} siècle) par le « désenchantement du monde » : les hommes occidentaux ne croient plus dans l'existence du sacré et se consacrent plutôt à la recherche de leur intérêt. Or, selon lui, ce désenchantement du monde, le fait de regarder les choses de manière prosaïque et calculatrice, est avant tout lié à l'affaiblissement des croyances religieuses et à la sécularisation. Le monde moderne est un monde dont Dieu s'est absenté, et avec lui, la foi dans le sacré. C'est cela, et non pas la montée en puissance de la démocratie (qui est bien plus tardive) qui expliquerait l'apparition de l'« *homo œconomicus* » qui calcule tout en termes de coûts et de bénéfices.

On voit avec ces exemples que bien des évolutions (généralement négatives) que l'on rattache à la démocratie viennent de plus loin qu'elle : soit du capitalisme, soit de la laïcisation des sociétés modernes. S'il est vrai que l'homme démocratique moderne est aussi un homme économique et un homme sécularisé, il ne se réduit pas à cela.

Il y a un autre argument contre ces critiques de l'homme démocratique comme une sorte de grand enfant superficiel. Il consiste non pas tant à montrer que le portrait n'est pas ressemblant, mais à insister sur ce qui est politiquement et anthropologiquement positif dans la libération par rapport aux liens traditionnels. Il est vrai que la démocratie favorise une certaine forme d'égalité entre les genres de vie, les goûts et les désirs. Mais *l'égalité* n'est pas *l'équivalence* : on peut tout à fait maintenir l'idée de critères esthétiques pour distinguer, par exemple, la grande peinture italienne de la télé-réalité... Simplement, ce que la démocratie rend impossible, c'est la transformation de l'esthétique en morale : ce qui est plus « noble » n'est pas

forcément plus « juste ». On peut donc juger et critiquer ce que, pourtant, l'on n'interdira pas. Certes, il y a une médiocrité démocratique (au sens où c'est le régime du « milieu »), mais cela n'implique pas que tout se vaut. Il n'existe simplement plus d'autorité transcendante pour décider de ce qui est beau, bien ou bon.

De là cette idée, défendue par Claude Lefort, que la démocratie est indissociable d'une culture du *conflit*. Comme il n'existe plus de lieu où le savoir, la loi et le bien coïncident (comme dans le « corps du roi » dans les monarchies d'Ancien régime), il est clair que l'homme se trouve confronté à une certaine incertitude. Les repères de la certitude (savoir ce qui est bien ou mal, beau ou laid, etc.) ne sont plus donnés, mais ils doivent être découverts et discutés par et dans la confrontation. Bien des critiques de la démocratie s'expliquent par le refus ou la peur du conflit auquel on préfère l'ordre qui a pour avantage de fixer des règles et des hiérarchies indiscutables. Mais le conflit n'est pas seulement l'opposition médiatique entre des opinions, il suppose une « culture », c'est-à-dire l'apprentissage du point de vue de l'autre et du respect des règles de la discussion. Si l'on ne peut définir le Bien, on peut toutefois s'entendre sur les moyens délibératifs de parvenir à ce qui est juste et acceptable par tous.