LA PENSÉE POLITIQUE

SITUATIONS DE LA DÉMOCRATIE

Démocratie : l'ancien et le neuf
L'historicisme et ses ennemis
Passé présent



Sous la direction de
Marcel Gauchet, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD
LE SEUIL

LA PENSÉE POLITIQUE

Situations de la démocratie

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD
LE SEUIL

La Pensée politique

Dirigée par
Marcel Gauchet, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon

Publiée une fois l'an par
Hautes Études, Seuil-Gallimard.

ISBN 2-02-020145-3
© SEUIL-GALLIMARD, MAI 1993

Avant-propos

Le titre de cette revue dit la conviction de ses initiateurs : la politique est pensable ; elle est objet de connaissance.

Cela signifie d'abord qu'aussi légitime et importante que soit la prise de parti dans la vie politique, la réflexion politique n'est pas essentiellement partisane : l'effort pour s'élever au-dessus de la partialité, et d'abord de la sienne propre, n'est ni une ruse politique grossière, ni le signe consternant de la naïveté intellectuelle, et il n'est pas *a priori* voué à l'échec. Mais si nous pensons que la politique est plus accessible à une connaissance objective qu'on ne l'estime généralement, nous pensons aussi que cette connaissance est difficile. Comment du reste en douter quand les « erreurs politiques » de quelques-uns des plus grands esprits du siècle nous préoccupent si fort ? Elle est difficile parce que la politique, ou le politique, touche le tout de l'homme, comme notre temps l'a éprouvé en éprouvant la profondeur du mal politique. Alors cette connaissance que nous cherchons ne saurait être simple, univoque, résultat d'une unique méthode, fruit d'une seule discipline, propriété d'une école. Toutes les disciplines de la pensée ne sont pas de trop pour penser la politique. C'est pourquoi cette revue sera accueillante à l'historien comme au philosophe, au sociologue comme au politiste.

Notre titre dit aussi que la politique n'est pas seulement l'objet de la connaissance ; elle en est aussi en somme le sujet ; elle est d'abord chose mentale. S'il y a eu, ces dernières années, un progrès intellectuel dans la saisie du politique, il tient à la vive prise de conscience de cette vérité fondamentale : dans les idées, les représentations, les institutions politiques, l'homme met en œuvre et en scène son humanité. La connaissance du politique est connaissance de soi. La pensée du politique nous met au contact d'enjeux non moins graves, non moins hauts que ceux qu'affronte l'action politique du citoyen ou de l'homme d'État.

C'est à la lumière et à l'épreuve de cette conviction que, les uns et les autres, nous avons entamé notre vie de recherche sur la politique. Les uns et les autres, osons dire : notre génération. Celle-ci, arrivée à la maturité intellectuelle après le grand désenchantement idéologique et la redécouverte de la démocratie comme motif d'action et de pensée, n'a pas grand mérite de s'être moins trompée que d'autres puisqu'elle fut tellement moins tentée, mais elle se préparerait à des erreurs non moins funestes si elle croyait que l'ordre règne désormais sous le ciel occidental.

Montesquieu écrit dans la préface de l'*Esprit des lois :* « Je me croirais le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même. »

Nous serions, sinon les plus heureux des mortels, du moins contents d'avoir réalisé notre ambition si, année après année, ceux qui diminuent nos préjugés et nous aident à comprendre la cité humaine trouvaient dans ces pages l'accueil qu'ils souhaitent et qu'ils méritent.

La Pensée politique

Démocratie : l'ancien et le neuf

La démocratie est notre présent, et, nous y comptons tous, notre avenir : plusieurs des textes qui suivent analysent les problèmes de fond qui se posent à elle, c'est-à-dire à nous. Elle est aussi notre passé, ou plutôt le mouvement vers la démocratie est le vecteur de notre histoire : les autres articles de cette première partie tentent d'explorer certaines articulations majeures de cette histoire.

L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne

par Pierre Rosanvallon

Personne ne conteste maintenant que la démocratie constitue le type de régime politique le plus désirable. Cela n'a pas toujours été le cas. À droite, la méfiance envers la souveraineté du peuple a longtemps été dominante. À gauche, c'est le terme de socialisme qui désignait le véritable idéal. Pour bien des républicains classiques, par ailleurs, la République incarnait de son côté la forme politique du progrès, supérieure même au suffrage universel. Le chemin du triomphe de l'idéal démocratique a ainsi longtemps été hérissé de fortes résistances et soumis à rude concurrence par des figures du bien jugées plus élevées et plus réelles. Mais il est un autre fait, d'ordre sémantique, qui doit retenir l'attention : le caractère relativement très tardif de l'usage du mot démocratie lui-même pour désigner le régime de la souveraineté du peuple ; y compris, et c'est le fait intéressant, chez ses partisans les plus déclarés. Il faut en fait attendre 1848 pour que le mot démocratie s'impose vraiment dans la langue politique en France. Or c'est bien avant que le principe de la souveraineté du peuple est formulé et reconnu. Comment expliquer ce décalage entre l'affirmation de la nécessaire auto-institution du social, qui sous-tend dès le XVIIe siècle les diverses théories du contrat social, et l'usage du mot démocratie, alors que ces deux termes sont aujourd'hui synonymes pour nous ? L'histoire du mot démocratie recèle là une énigme que l'on voudrait explorer.

Premier constat : pendant longtemps le mot démocratie n'a désigné qu'une forme politique obsolète : Au XVIIIe siècle, le mot démocratie n'est employé que référé au monde antique. Le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690) note : « sorte de gouvernement où le peuple a toute l'autorité. La démocratie n'a été florissante que dans les républiques de Rome et d'Athènes ». La définition politique – qui ne s'écarte pas de celle donnée au XIVe siècle par Oresme dans ses *Motz estranges* (« démocratie est une espèce de policie en laquelle la multitude de populaire tient le princey [1] ») – n'a de sens que rapportée aux exemples grec et romain. Le *Dictionnaire de Trévoux* (nlle édition 1771) et le *Dictionnaire de l'Académie française* (4e édition de 1762) vont dans la même direction. Les définitions politiques de la démocratie sont d'autant plus succinctes dans ces dictionnaires que le mot a une dimension archaïque (Athènes et Rome) ou exotique (le *Dictionnaire de l'Académie* note que « quelques cantons suisses sont de véritables démocraties »). Si Trévoux semble distinguer autorité et souveraineté dans la démocratie, en précisant que le peuple doit exercer la première et détenir la seconde, seul le vieux *Dictionnaire français* de Pierre Richelet (1680) avait été plus détaillé, en spécifiant : « forme de gouvernement où les charges se donnent au sort ». Il faut ouvrir l'*Esprit des lois* et le *Contrat social* pour aller au-delà de ces généralités.

Montesquieu et Rousseau

Montesquieu et Rousseau ne divergent guère dans leur appréciation de la démocratie antique. Si le concept de souveraineté du peuple est central pour eux [2], ils ne se contentent pas, à la manière des scolastiques, de lui donner un sens général de puissance ultime de légitimation. Dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Rousseau insiste sur le fait que, dans une démocratie, « les sujets et les souverains ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports [3] ». Pour les deux auteurs, le concept de démocratie, appréhendé à partir de l'idée de souveraineté, implique que le peuple soit lui-même

législateur et *magistrat*, qu'il exerce donc à la fois le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif [4]. La démocratie se fonde ainsi sur les deux principes d'autogouvernement et de législation directe du peuple. « C'est une loi fondamentale de la démocratie que le peuple seul fasse les lois », remarque Montesquieu [5] en une formule que ne renierait pas Jean-Jacques. L'un et l'autre s'accordent sur cette production directe de la loi par le peuple, qui conduit à repousser le principe de représentation, même s'ils ne précisent guère la question de l'initiative des lois. Ils sont aussi à l'unisson pour considérer que la démocratie signifie que le peuple est lui-même magistrat. Dans l'*Émile*, Rousseau va même jusqu'à écrire : « Le souverain peut commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne le nom de démocratie à cette forme de gouvernement [6]. » « La démocratie peut embrasser tout le peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié », précise-t-il même [7], assimilant alors la démocratie à la forme la plus absolue du gouvernement direct (dans le *Contrat social*, on le sait, Rousseau accepte cependant que le principe de représentation puisse intervenir dans la désignation du pouvoir exécutif). Mais comment procéder alors à la nomination des gouvernants ? Montesquieu est le premier à rappeler avec force que le propre de la démocratie est de désigner les gouvernants par tirage au sort et non par élection. « Le suffrage par le sort, écrit-il, est de la nature de la démocratie ; le suffrage par choix est de celle de l'aristocratie. Le sort est une façon d'élire qui n'afflige personne ; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir sa patrie [8]. » Rousseau reprend presque littéralement ces formulations dans le *Contrat social* pour souligner que seul le tirage au sort ne blesse point l'égalité [9].

Ainsi définie, la démocratie de Montesquieu et de Rousseau est à la fois un idéal-type qui peut entrer à la manière d'Aristote dans une typologie des régimes politiques et un modèle historique mis en œuvre dans de rares républiques antiques aux mœurs sévères. Mais aucun des deux auteurs n'imagine que la démocratie puisse convenir au monde moderne. Rousseau l'a souligné avec force : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais [10]. » On se souvient aussi de la maxime désabusée : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes [11]. » Mais chez Rousseau, on ne l'a pas assez remarqué, la notion de démocratie cède le pas devant celle de souveraineté du peuple. C'est la souveraineté populaire qui désigne chez lui la qualité essentielle du régime qu'il appelle de ses vœux. La démocratie définit pour Rousseau une forme de gouvernement, une technique de décision, mais elle ne suffit pas à qualifier à ses yeux l'essentiel : le fondement même du lien social et de l'organisation politique. Ce que Rousseau cherche avant tout à explorer, ce sont les implications radicales d'une société qui doit s'auto-instituer sans plus pouvoir se fonder d'aucune façon sur un ordre donné. C'est dans le programme de cette auto-institution que réside pour lui la grande révolution des temps modernes. D'où la centralité chez lui du concept de souveraineté du peuple, qui rompt avec ses résonances scolastiques et monarchomaques antérieures (l'ordination de l'exercice du pouvoir au service du peuple). La question de la démocratie est donc pour lui relativement seconde par rapport à celle de la souveraineté du peuple dans cette perspective, elle n'en constitue tout au plus qu'un sous-ensemble. C'est pourquoi le *Contrat social* ne s'articule pas du tout autour du mot démocratie.

Comme technique de gouvernement, la démocratie est par ailleurs souvent critiquée par les philosophes du XVIIIe siècle. Montesquieu résume bien le sentiment général en insistant sur l'instabilité de la démocratie et la tendance presque mécanique à la corruption de ses

principes. Le chevalier de Jaucourt, qui rédige l'article « Démocratie » de l'*Encyclopédie*, paraphrase longuement l'*Esprit des lois* pour dénoncer la dégradation de la démocratie en *ochlocratie* ou en *aristocratie* [12]. En même temps qu'il est rattaché à l'Antiquité, ou du moins à certains de ses moments et de ses lieux mythiques, le régime démocratique est presque toujours associé à des images de désordre et d'anarchie [13]. D'Argenson est bien isolé au XVIIIe siècle pour considérer qu'il y a « fausse et légitime démocratie », la première étant lourde de menaces, tandis que la seconde désigne le gouvernement représentatif. « La fausse démocratie, écrit-il, tombe bientôt dans l'anarchie, c'est le gouvernement de la multitude ; tel est un peuple révolté ; alors le peuple insolent méprise les loix et la raison ; son despotisme tyrannique se remarque par la violence de ses mouvements et par l'incertitude de ses délibérations. Dans la *véritable démocratie*, on agit par députés, et ces députés sont autorisés par l'élection ; la mission des élus du peuple et l'autorité qui les appuie constituent la puissance publique » [14]. D'Argenson est le premier auteur à couper le mot démocratie de ses référents antiques et archaïques et à en inverser le sens technique (passage de la notion d'autogouvernement à celle de gouvernement représentatif). Cette inversion mettra près d'un siècle à passer en France dans le sens commun. Comment la comprendre ? Elle dérive presque naturellement de la dissociation rousseauiste entre souveraineté et gouvernement. Si la démocratie est pouvoir du peuple, elle l'est en tant que pouvoir-souveraineté et non pas pouvoir-gouvernement chez d'Argenson, devenant du même coup compatible avec la technique du gouvernement représentatif. Le basculement sémantique trouve là son origine. Mais il n'est alors accompli que par un auteur isolé et il ne faut pas lui accorder une signification générale.

La langue de la Révolution

La connotation antiquisante et presque technique du mot démocratie au XVIIIe siècle permet de comprendre qu'il ait été aussi absent dans la langue de 1789. L'idée d'un régime dans lequel le peuple soit directement législateur et magistrat ne mobilise en effet alors personne, tant elle semble renvoyer à un passé lointain et révolu, correspondre à un stade archaïque et instable de la vie politique. Pour un homme de 1789, le mot démocratie sonne comme celui d'autogestion le fera peut-être dans quelques siècles : il renvoie à un passé dans lequel se mêlent une théorie utopique et une pratique marquée par les échecs et les débordements. La connotation péjorative du mot démocratie est alors presque aussi forte que sa dimension utopique et archaïque. Au printemps 1789, certains grands seigneurs parlent ainsi avec dédain de « démocratie » pour qualifier l'état qui résulterait selon eux d'un vote par tête aux États généraux. Brissot note alors : « Le mot démocratie est un épouvantail dont les fripons se servent pour tromper les ignorants [15]. » En mai 1789, dans un discours prononcé à la Chambre de la noblesse, le comte d'Antraigues s'émeut des menaces du pouvoir du peuple qui « tendent à la démocratie qui, dans un grand empire, n'est autre que l'anarchie [16] ».

Liste établie d'après A. GEOFFROY, « Les dictionnaires socio-politiques, 1770-1820 », in *Autour de Féraud. La lexicographie en France de 1762 à 1835, Paris*, ENSJF, 1986.

Dans la masse des journaux révolutionnaires, on n'en rencontre aucun, de 1789 à l'an IV, qui mentionne dans son titre le mot démocratie ou l'adjectif démocratique. Ce sont les adjectifs « national », « patriotique » ou « républicain » (à partir de 1792) qui reviennent le plus souvent au fronton des gazettes. On note aussi de façon particulièrement significative

que le mot démocratie n'est pas prononcé une seule fois dans les débats de 1789 à 1791 sur le droit de suffrage. Cette relative absence du mot démocratie dans la langue révolutionnaire est confirmée par l'examen des dictionnaires de la période. De 1789 à 1801, paraissent dix dictionnaires socio-politiques. Un seul consacre une entrée à « démocratie » (cf. tableau ci-contre) ! À droite comme à gauche, on semble largement l'ignorer. Cela apparaît très clairement à l'été 1791, lors du grand débat sur la révision constitutionnelle qui résume et cristallise toutes les interrogations de théorie politique et d'organisation institutionnelle qui ont marqué la première phase de la Révolution. Lorsque les modérés comme Barnave ou Sieyès désignent le régime qu'ils appellent de leurs vœux, ils parlent de « gouvernement représentatif ». De l'autre côté, autour du club des Cordeliers tout particulièrement, le mot clef autour duquel les radicaux se mobilisent est celui de « souveraineté du peuple ». *La Bouche de fer* de Bonneville et Fauchet ou *L'Orateur du peuple* de Martel et Fréron n'emploient pas le terme démocratie lorsqu'ils dénoncent la façon dont les députés et les administrateurs confisquent le pouvoir du peuple. Ce n'est pas la théorie de l'auto-gouvernement qu'ils mettent en avant pour venir à bout des travers de la représentation. Leur maître-mot est celui de « surveillance » et ils proposent essentiellement une procédure de ratification populaire des lois (qui auraient été classiquement préparées et votées par la Chambre des représentants). Ce n'est pas la démocratie, au sens ancien, mais la souveraineté du peuple qu'ils opposent aux dérives du gouvernement représentatif. Dans les importants commentaires du *Contrat social* que l'abbé Fauchet publie dans *La Bouche de fer* de l'automne 1790 à l'été 1791, le thème central est celui de la souveraineté. Comment faire des lois conformes à l'intérêt général, comment éviter que les représentants ne se coupent de leurs mandants : c'est autour de ces questions que s'ordonnent ses préoccupations. La forme du gouvernement est perçue comme relativement secondaire. Or c'est bien à cette sphère de l'exécutif que le mot démocratie appartient pour lui. C'est pourquoi on ne discute pas plus sur le fond de la monarchie que de la démocratie lors de l'élaboration de la Constitution de 1791. Cette relativisation institutionnelle et politique se greffant sur l'archaïsme antiquisant hérité du XVIII^e^ siècle permet de comprendre le caractère marginal de la référence à la démocratie en 1791, y compris dans les cercles les plus radicaux.

Beaucoup plus fréquent, par contre, est l'emploi de l'adjectif « démocrate » (six dictionnaires sur dix en font une entrée). Mais il n'entre dans l'usage que comme antonyme d'« aristocrate ». C'est ce dernier terme qui joue un rôle fondamental dans la désignation socio-politique de la période révolutionnaire. La plupart des dictionnaires (sept sur dix) signalent qu'il constitue l'un des principaux mots nouveaux introduits dans la langue révolutionnaire (même si l'on note des premières occurrences chez Moreau et chez Linguet en 1788). Aristocrate devient rapidement le vocable générique dont on affuble les ennemis de la Révolution, voire tout simplement les gens qui ne pensent pas comme soi [17]. Dans cette mesure, le « démocrate » ne désigne pas tant le partisan d'un régime politique bien spécifique (la démocratie) que l'adversaire de l'Ancien Régime et le partisan du processus révolutionnaire. Le supplément de 1798 au *Dictionnaire de l'Académie française* note ainsi que démocrate finit par signifier « attachement à la Révolution, à la cause populaire ». Le mot a un sens sociologique et politique et non pas juridique ou institutionnel. Il précise l'appartenance à un camp et non l'aspiration à un type particulier d'organisation politique. Dans cette perspective même, il n'occupe cependant qu'une place modeste au milieu de beaucoup d'autres termes qui expriment la fidélité politique aux idéaux de la Révolution. Dans son *Histoire de la langue française,* Ferdinand Brunot recense ainsi 206 mots et phrases qui servent à qualifier l'attachement à la cause révolutionnaire. « Démocrate » figure

bien sûr dans la liste, mais il y a beaucoup d'autres termes d'usage plus fréquent comme « patriote », « jacobin » ou « sans-culotte » [18].

La référence à la démocratie renvoie moins à la mise en avant d'un modèle qu'il s'agirait de réaliser qu'à une perspective comparative. Elle sert à tenter d'élaborer la différence entre le vieux et le neuf et à caractériser dans leur spécificité relative le gouvernement représentatif ou la république modernes. Sieyès, Brissot ou Robespierre, qui peuvent ici servir de points de repère, ont tour à tour manié dans cette perspective la référence différenciatrice à la démocratie.

C'est chez Sieyès et Brissot que le régime démocratique est le plus clairement renvoyé à son origine antique et qu'il reste le plus strictement défini comme gouvernement et législation directs du peuple. Sieyès a insisté à de nombreuses reprises sur ces caractéristiques, tout au long de l'année 1789, pour souligner la spécificité du régime que la Révolution était en train de mettre en place. « Dans la démocratie, écrit-il, les citoyens font eux-mêmes les lois, et nomment directement leurs officiers publics. Dans notre plan, les citoyens font, plus ou moins immédiatement, le choix de leurs députés à l'Assemblée législative ; la législation cesse donc d'être démocratique, et devient représentative [19]. » La dimension du royaume interdisant techniquement tout exercice direct de la volonté générale, Sieyès en conclut que « la France n'est point, ne peut pas être une démocratie [20] ». Le gouvernement représentatif que Sieyès appelle de ses vœux ne se confond donc pas avec la démocratie, qui reste appréhendée dans les termes du XVIII^e siècle. Brissot oppose de la même façon la république qu'il convient à ses yeux de réaliser en France et le régime démocratique. Comme Thomas Paine, il définit la république comme le gouvernement par représentation, et rejette pour ce motif le modèle démocratique [21] : « Les républicains de France, dit-il, ne veulent point de la démocratie pure d'Athènes [22]. » L'argumentation de Brissot est certes largement tactique. En dissociant république et démocratie directe, il souhaite en effet requalifier l'idée républicaine en la dégageant des procès d'intention et des accusations d'anarchie que lui adressaient ses détracteurs [23]. Mais sur le fond, il veut aussi marquer la spécificité de la république moderne par rapport à des formes anciennes. La nature précise de la relation qui lie les deux types de régime apparaît pourtant énigmatique. Les deux auteurs oscillent ainsi en permanence entre une différenciation technique et une différenciation plus philosophique de la démocratie et du gouvernement représentatif.

En même temps qu'il insiste en permanence sur le critère de la taille de la société, faisant de la représentation un simple mécanisme passif de réduction du nombre, Sieyès reconnaît une fonction active au processus de représentation. « Il y a deux manières, écrit-il ainsi, d'exercer le concours des citoyens à la fabrication des lois. Soit les citoyens exercent ce droit directement, soit ils le confient à des représentants, *bien plus capables qu'eux de connaître l'intérêt général* [24]. » L'argument de capacité déborde ici clairement la considération technique sur la prise de décision dans une société de grande dimension. Brissot va d'ailleurs sur ce point beaucoup plus loin que Sieyès. Pour interdire toute identification, politiquement menaçante à ses yeux, de la république à la démocratie directe, le rédacteur du *Patriote français* suggère qu'il y a une différence de nature entre les deux formes politiques. Le référendum et la démocratie directe, argumente Brissot, constituent des procédures primitives et précaires d'expression de la volonté générale, inexorablement conduites qu'elles sont vers des formes subtiles de manipulation et de confiscation du pouvoir. La représentation, dans ce cas, n'est donc pas seulement un « mal nécessaire », selon une formule de Buzot [25].

La distance avec le mot démocratie fluctue au gré de ces variations sur l'appréhension des

rapports entre le vieux et le neuf et sur le sens à donner au processus représentatif. D'abord clairement renvoyé dans l'Antiquité, il tend à resurgir dans l'expérience révolutionnaire, notamment en 1793, lorsque la perspective d'un gouvernement direct est célébrée par certains pour consolider le cours de la Révolution. Robespierre est de ceux-là. Dans son célèbre discours du 10 mai 1793, « Sur le gouvernement représentatif », il voue aux gémonies les fonctionnaires et appelle de ses vœux une intervention plus directe du peuple dans les affaires publiques. Pourtant, il n'emploie pas une seule fois le mot démocratie. Le mot et la transposition de la chose dans le monde moderne conservent encore en effet une dimension problématique pour lui. Robespierre parle ainsi très prudemment du « problème, encore indécis de l'économie politique populaire [26] ». C'est plus tard, en 1794, que Robespierre se réfère de plus en plus fréquemment à la démocratie. Le culte de l'Antiquité qui culmine alors suffit-il à expliquer l'évolution que l'on constate dans la langue révolutionnaire ? C'est indéniable. Mais c'est surtout à la vertu, à la frugalité et au dévouement du citoyen à la chose publique que les Montagnards songent quand ils invoquent Sparte. L'usage plus fréquent du mot démocratie ne surgit pas seulement du sein des nostalgies antiques. Il accompagne aussi une phase du combat politique dans laquelle le peuple devient un enjeu central. D'où l'extrême confusion qui gouverne alors son usage, comme en témoigne de façon particulièrement éclatante Robespierre, dans son discours du 5 février 1794, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République ». « Le gouvernement démocratique ou républicain : ces deux mots sont synonymes malgré les abus de la langue vulgaire », note-t-il [27]. « La démocratie, poursuit-il, n'est pas un État où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires publiques [...], la démocratie est un État où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même [28]. » Pendant cette période, l'usage du mot démocratie est essentiellement rapporté aux termes de la lutte politique. Il ne désigne pas tant une forme politique précise qu'il n'évoque une position de combat. Robespierre ou Saint-Just ont surtout en vue la critique de l'indépendance des élus et des fonctionnaires. Ce n'est pas tant le principe représentatif en soi qu'ils condamnent que la distance des représentants. Ils rêvent plutôt, comme l'a bien souligné Lucien Jaume, d'une « représentation régénérée [29] ». Leur objectif est plus de chercher la voie d'une identité entre le peuple et le pouvoir que de suggérer la supériorité du gouvernement direct. C'est à ce premier objectif que renvoie chez eux l'usage du mot démocratie, introduisant du même coup une certaine équivoque par rapport au sens littéral que lui donnent les sans-culottes. D'un autre côté, il prend également parfois un sens franchement sociologique, anticipant sur l'usage du XIXe siècle. La référence à la démocratie sert alors à traduire une idée d'inclusion sociale et d'égalité. « Il n'est que la démocratie, explique dans cette direction Robespierre, où l'État est véritablement la patrie de tous les individus qui le composent [...], les Français sont le premier peuple du monde qui ait établi la véritable démocratie, en appelant tous les hommes à l'égalité et à la plénitude des droits du citoyen [30]. »

L'usage du mot démocratie, même forcé de la sorte, ne va cependant pas sans problèmes chez Robespierre, comme si subsistaient une incongruité ou une perplexité rémanentes. L'archaïsme menaçant de la démocratie est conjuré chez lui en étant relégué dans les catégories de la « démocratie pure » ou de la « démocratie absolue ». Il parle ainsi d'organiser la république « d'une manière également éloignée des tempêtes de la démocratie absolue et de la perfide tranquillité du despotisme représentatif » [31] ou il s'emporte contre ceux qui veulent établir « la démocratie pure, et non pas cette démocratie qui, pour le

bonheur général, est tempérée par des lois [32] ». En 1794, le mot démocratie sonne à la fois comme un cri de ralliement et comme une menace, désignant indissociablement la puissance active du peuple et les formes pathologiques de ses débordements. Les Thermidoriens déploreront en ce sens, pour reprendre une expression du roi de Prusse, « les débordements du démocratisme français [33] ». On évoque alors aussi la « canaillarchie [34] », tandis que Vilate, dans ses *Causes secrètes du 9 Thermidor*, parle de la nécessité, pour la démocratie, de « retenir son penchant naturel vers l'ochlocratie [35] ».

S'il est indissociable en 1793 et 1794 de l'emballement des passions révolutionnaires et de l'aiguisement des luttes politiques, l'usage plus fréquent du mot démocratie ne correspond pourtant pas seulement à une sorte de radicalisation théorique calquée sur la marche des événements. Il témoigne aussi, du sein même des tumultes qu'il accompagne, de l'impossible dissociation de la question du régime de celle du gouvernement, comme de l'impossible coupure entre le vieux et le neuf [36]. Si la démocratie et le gouvernement représentatif se différencient techniquement, ils ont en effet en commun de donner au pouvoir une origine populaire, et donc de reposer tous les deux sur le principe de la souveraineté du peuple. Les deux formes ne conçoivent pas de la même façon les procédures de légitimation et de nomination, mais elles n'en participent pas moins d'une essence commune. En l'an III, Sieyès lui-même fustige ainsi l'« ignorance crasse » des amis du peuple qui « croyaient le système représentatif incompatible avec la démocratie, comme si un édifice était incompatible avec sa base naturelle » [37]. En 1793 et en 1794, la référence à la démocratie comme idéal politique moderne n'a fait qu'une brève apparition, encore timide et incertaine. Mais elle a témoigné à sa façon exaltée de l'inéliminable interrogation active sur la place pratique du peuple dans le gouvernement moderne. Même enfouie sous les déceptions ou les réactions, elle allait rester prête à resurgir.

La démocratie comme état social

Après la Restauration, le mot démocratie n'est presque jamais utilisé par les libéraux. Il continue généralement de renvoyer à l'Antiquité, comme le montre l'édition de 1814 du *Dictionnaire de l'Académie française*, ou n'évoque que les errements de la Terreur. Dans ses réflexions sur la politique et la liberté modernes, un Benjamin Constant n'éprouve, par exemple, jamais le besoin de se référer à la démocratie. D'autres termes et d'autres concepts suffisent à dire chez lui les voies de l'idéal politique. C'est pourtant pendant cette période que le mot démocratie va commencer à rentrer dans la langue politique ordinaire. Mais c'est pour y désigner la *société* égalitaire moderne et non plus le régime politique associé aux républiques grecque et romaine, ou l'idée d'intervention directe du peuple dans les affaires publiques. Le mouvement sémantique est accompli en 1835 quand Tocqueville publie la première partie de sa *Démocratie en Amérique*. Mais il est amorcé bien plus tôt, dès les premières années de la Restauration. Un célèbre débat parlementaire de 1822 sur la liberté de la presse le montre. Dans sa présentation d'un projet de loi gouvernemental, le comte de Serre avait essayé de justifier une répression plus sévère des délits de presse et une censure plus énergique des journaux en arguant des risques de désordre social qu'une presse trop libre pouvait engendrer. Mais ce n'est pas tant le fond de ces propos réactionnaires que leur forme qui retient l'attention. Elle témoigne en effet du sens nouveau qu'avait pris le mot démocratie dans la langue française. « La presse périodique, avait noté de Serre, est éminemment démocratique, parce qu'elle est éminemment propre à remuer la multitude [38]. » La notion de démocratie renvoyait à la fois chez lui à l'idée d'effervescence

sociale, d'action des masses – telle qu'elle s'était fait jour vers 1793-1794 – et à la dynamique de ce que Tocqueville allait nommer, quelques années plus tard, l'égalité des conditions. « Si le principe démocratique languit chez nous sans action et sans vie, avertissait-il dans ce sens, nous avons un sûr moyen de le ranimer : déchaînons les journaux ; si au contraire la démocratie est partout pleine de sève et d'énergie, si elle est dans l'industrie, dans la propriété, dans les lois, dans les souvenirs, dans les hommes et dans les choses ; si le torrent coule à pleins bords dans de faibles digues qui le contiennent à peine, ne soyons pas assez imprudents pour ajouter à sa force et à son impétuosité [39]. » Dans sa célèbre réponse aux craintes ministérielles, le doyen des libéraux doctrinaires, Royer-Collard, devait fixer en des termes qui resteront classiques pour toute une génération ce nouveau sens sociologique du mot démocratie. La démocratie est le fait social qui dérive à ses yeux de l'élévation des classes moyennes et de la réduction de l'écart qui les sépare des classes supérieures. La démocratie ne désigne donc pas un régime politique mais un type de société. Le fait démocratique se confond dans cette mesure pour lui avec l'essence du processus révolutionnaire – son « esprit », dit Royer-Collard – qui a été de réduire l'aristocratie. La démocratie, explique-t-il en suivant l'analyse faite par de Serre, est un « état social », en même temps qu'elle incarne la puissance sociale prête à le réaliser. « La démocratie, dit-il, a voulu changer l'état intérieur de la société, et elle l'a changé [40]. » « À travers beaucoup de malheurs, poursuit-il, l'égalité des droits, c'est le vrai de la démocratie, a prévalu ; reconnue, consacrée, garantie par la Charte, elle est aujourd'hui la forme universelle de la société, et c'est ainsi que la démocratie est partout [41]. » Royer-Collard se réjouit d'un fait qui inquiète de Serre, mais tous les deux appréhendent de la même façon le fait démocratique.

Le mot démocratie prend paradoxalement place dans le vocabulaire pour définir la société moderne à une époque où le suffrage censitaire régnait (100 000 électeurs seulement votaient vers 1820). Il triomphe significativement au moment où le terme de république acquiert une connotation d'extrême gauche dans la langue politique. Pour les libéraux doctrinaires, parler de démocratie consistait à revendiquer l'œuvre sociologique et juridique de la Révolution, tout en repoussant radicalement l'héritage républicain. C'était dire que la Révolution avait créé une société plus qu'un régime. Rappelant plus tard ces débats menés sous la Restauration, Charles de Rémusat insistera sur la rupture intellectuelle qu'ils avaient exprimée en dissociant, dans l'analyse, l'ordre politique et l'ordre social [42]. Cette distinction, soulignera-t-il, permettait de ne plus confondre négativement la démocratie avec la délibération de la multitude, et de l'appréhender positivement à partir des mœurs, des intérêts et de la législation civile. « La démocratie est dans l'ordre social, note Rémusat. C'est là le résultat le plus certain, le plus éclatant de la Révolution [43]. »

Le tournant sémantique est consacré au début des années 1830. « La démocratie est dans les mœurs », écrit Villemain dans son introduction à l'édition de 1835 du *Dictionnaire de l'Académie française*. C'est naturellement Tocqueville qui l'illustrera avec le plus d'éclat et de talent, même s'il ne fait que mettre ses pas dans ceux de Royer-Collard [44]. En faisant de l'égalité des conditions le grand moteur de révolution de la société moderne, il consacre, dès le premier tome de sa *Démocratie en Amérique*, la définition sociologique de la démocratie. Tout l'intérêt de son œuvre pour notre propos réside cependant dans le fait qu'elle manifeste l'impossibilité d'en rester à une telle définition. Le sens de la démocratie n'est jamais stabilisé chez lui [45], le fait moderne de civilisation restant en permanence traversé par l'irrésistible pression de la souveraineté du peuple sur les institutions gouvernantes. C'est très perceptible dans ses manuscrits. « La démocratie constitue l'état social, le dogme de la souveraineté du peuple constitue le droit politique. Ces deux choses ne sont point analogues.

La démocratie est une manière d'être de la société, la souveraineté du peuple est une forme de gouvernement », dit-il d'un côté [46]. Mais il revient quelques pages plus loin sur cette claire séparation en écrivant que « souveraineté du peuple et démocratie sont deux mots parfaitement corrélatifs ; l'un présente l'idée théorique, l'autre sa réalisation pratique [47] ». Son oscillation témoigne ainsi à la fois du tournant sémantique et de sa limite, comme s'il était impossible de dissocier complètement le social du politique et de construire le neuf en rupture avec l'ancien.

L'équivoque tocquevillienne est ressentie comme une menace par les doctrinaires. Ils n'ont de cesse d'exorciser l'idée antique de démocratie et proposent de n'en retenir que le sens moderne. Dans un ouvrage publié en 1837 comme réponse implicite à Tocqueville, *De la démocratie nouvelle, ou Des mœurs et de la puissance des classes moyennes en France*, Édouard Alletz oppose ainsi la « vieille démocratie » définie comme « gouvernement des masses », « puissance du nombre », « autorité de l'imprudence et de la misère » et la « démocratie nouvelle », qui repose sur le système représentatif et l'égalité devant la loi [48]. Alletz pense ainsi définir « la possibilité d'une démocratie sans suffrage universel » [49]. Guizot reprend la même année ce thème dans un important article, « De la démocratie dans les sociétés modernes [50] ». Il distingue également la *démocratie moderne* de la démocratie des républiques anciennes, appréhendant la première comme « la limitation de tous les pouvoirs par le régime représentatif, l'égalité civile, l'égale admissibilité de tous aux fonctions publiques et l'extension des libertés individuelles [51] ». Mais il comprend en outre la démocratie comme un *mouvement social*, allant jusqu'à parler de « guerre de bas en haut, du grand nombre contre le petit nombre, des petits contre les grands [52] ». Légitime hier, lorsqu'il s'agissait de renverser la société de privilèges, la démocratie entendue en ce sens lui apparaît dangereuse dès lors que les conquêtes essentielles de l'égalité et de la mobilité ont été réalisées : « Ce qui était autrefois de la démocratie serait aujourd'hui de l'anarchie », conclut-il [53]. La coupure entre le vieux et le neuf ne relève donc pas seulement d'une question de définition, elle est également rapportée au mouvement de l'histoire. Le tremblement sémantique de Tocqueville est ainsi brutalement refoulé. On constate d'ailleurs à la même époque, de façon symptomatique, qu'un traducteur doctrinaire de *La Politique* d'Aristote n'hésite pas à remplacer à plusieurs reprises démocratie par démagogie [54] !

L'expérience de la démocratie

À l'opposé du spectre politique, les publicistes d'extrême gauche n'emploient guère le mot démocratie. Les principaux textes programmatiques du mouvement républicain dans les premières années de la monarchie de Juillet en témoignent. Le mot démocratie ne figure ni dans le *Manifeste de la Société des amis du peuple* (automne 1830), ni dans le programme de la *Tribune, Doctrines républicaines* (janvier 1833), ni dans le célèbre *Discours du citoyen Desjardins sur l'association républicaine* (avril 1833). Dans ces différents manifestes, les hommes d'extrême gauche parlent de souveraineté du peuple ou de république pour exprimer leurs aspirations. En 1842, le *Dictionnaire politique*, publié par Pagnerre, qui est très représentatif des idées républicaines de la période, ne consacre qu'un très court article à la démocratie. S'il note que « la démocratie est le triomphe complet du principe de l'égalité, le fait définitif de notre époque, le fait de l'avenir », il renvoie rapidement les lecteurs aux articles « souveraineté » et « république », ces deux termes étant censés préciser, le premier le principe philosophique de la démocratie et le second son application institutionnelle et politique. Parmi les républicains, Auguste Billiard est relativement isolé pour assimiler, dans

son *Essai sur l'organisation démocratique de la France* (1837), les termes de république et de démocratie en faisant l'éloge de la « démocratie pure [55] ».

Si la démocratie qualifie surtout un type de société dans les années 1830, elle ne désigne pas encore le régime politique idéal et unanimement célébré. La république ou le socialisme apparaissent souvent à gauche comme les seuls objectifs mobilisateurs. Il est par exemple significatif de constater qu'Armand Carrel publie en 1835 un article intitulé « Il ne faut pas confondre démocratie et république ». L'objectif est bien à ses yeux de réaliser la seconde, alors que la première est supposée déjà établie en grande part. « La France est une démocratie et non une république, écrit-il [...]. Le principe démocratique est bien et dûment admis dans la constitution existante ; s'il n'y est armé que de faibles attributions, il la domine logiquement [56]. » C'est le régime républicain qui réalise seul le vrai principe de la souveraineté du peuple, estime-t-il, comme la plupart de ses amis politiques, qu'ils soient modérés comme lui ou plus radicaux. En même temps, pourtant, la puissance quasi magnétique de l'étymologie du mot démocratie se fait déjà sentir, force aussi mystérieuse qu'irrépressible qui conduit en permanence à en déborder le sens littéral pour englober en son champ toutes les formes du bien politique. Ainsi s'explique qu'à partir de cette période le gouvernement représentatif soit assimilé par ses défenseurs à la démocratie, le terme prenant ainsi un sens rigoureusement opposé à celui qu'il avait pour les hommes du XVIIIe siècle et de 1789. Le sens commence à s'effacer derrière la seule magie du mot, signe annonciateur de l'entrée dans un nouvel âge du politique. Significatif également, dans ces années 1830, est le fait que l'adjectif « démocrate » désigne une qualité qu'il semble impossible de ne pas revendiquer. Un farouche républicain, auteur de la célèbre *Lettre aux prolétaires*, Albert Laponneraye, s'en émouvait en 1835. « Par le temps qui court, écrivait-il, chacun a la prétention d'être démocrate sans même en excepter ceux qui, par intérêt ou par préjugé, sont les ennemis les plus implacables de toute démocratie. Le banquier qui s'est enrichi dans les sales tripotages de la Bourse, et l'orateur subventionné qui monte à la tribune prétendue nationale pour y défendre les plus révoltants monopoles, se disent démocrates ; le journal qui, chaque jour, se fait l'écho des déclamations aristocratiques, et qui tonne avec le plus de fureur contre la liberté et l'égalité se dit démocrate ; enfin, il n'est pas jusqu'aux marquis du noble faubourg, jusqu'aux ci-devant jésuites à grands et à petits collets, qui ne se disent également démocrates [57]. » C'était reconnaître que le mot démocratie commençait à déserter le champ de la science politique pour entrer dans celui de la mode et des croyances.

L'avènement du suffrage universel, en 1848, modifiera notablement la langue politique en accomplissant le basculement du mot démocratie. De périphérique, la référence à la démocratie va rapidement s'imposer, désignant indissociablement un régime et une forme de société. Même s'il n'entre que progressivement au Panthéon du sens commun, le mot démocratie va cesser de pouvoir être appréhendé simplement. Au-delà des strictes définitions politiques du XVIIIe siècle ou des approches plus sociologiques du XIXe siècle, il va recouvrir d'un même mouvement tout un ensemble d'aspirations et de pratiques fort hétérogènes. Tout en restant encore longtemps éclipsée par la république et le socialisme, la démocratie désignera dorénavant l'idéal aussi imprécis qu'ardent que la société moderne doit s'efforcer de réaliser. Plus qu'un régime ou plus qu'une société, la démocratie traduira désormais une croyance commune en l'égalité. Aussi vague et confuse qu'impérieuse, disputée par les théologies les plus contradictoires, mais régnant sur les représentations politiques par la seule puissance de son nom. L'abus du mot démocratie, dont Vacherot est l'un des premiers à se plaindre dans les premières années du Second Empire [58], va désormais accompagner le

sacre de la souveraineté populaire. À la manière d'un étendard et d'un masque à la fois : pour en célébrer la promesse et en dissimuler les difficultés. Le mot démocratie véhicule derrière une apparence d'évidence et de clarté les doutes et les perplexités de la société moderne sur ses fondements politiques ultimes.

Si la démocratie recueille maintenant sans peine la quasi-unanimité des suffrages, incarnant aux yeux de la grande majorité de nos contemporains le type de régime politique le plus désirable, sa définition est ainsi loin de susciter le même accord, dès lors, du moins, qu'on ne se contente plus des formules convenues et des paraphrases usuelles (la démocratie comme « pouvoir du peuple »). Il n'est même guère de mot dans la langue politique dont la définition pratique soit sujette à plus de variations. D'où d'ailleurs la tendance permanente à l'appuyer sur la béquille d'un adjectif. Comme si, à la manière de ces mets insipides qui ne prennent goût que grâce à l'épice qui les accompagne, la démocratie n'avait de vraie consistance qu'en étant spécifiée « libérale », « populaire », « réelle », « radicale » ou « socialiste ». D'où, aussi, la difficulté constamment éprouvée de tracer clairement la ligne de partage entre la démocratie et ses pathologies, qu'elles soient dénommées démagogie ou populisme, ainsi que les perplexités manifestées par les interrogations sur les bons usages du référendum. Le mot démocratie apparaît à la fois comme une solution et comme un problème. En lui, coexistent le bon et le flou. Cette coexistence a ceci de particulier qu'elle ne tient pas principalement au fait que la démocratie serait un idéal lointain et utopique, sur lequel tout le monde s'accorderait, les divergences sur sa définition renvoyant à l'ordre des moyens à employer pour le réaliser. Bien loin de correspondre banalement à une sorte d'indétermination des voies de sa mise en œuvre, le sens flottant du mot démocratie participe plutôt de son histoire et de son essence, mêlant inextricablement la question de la souveraineté du peuple avec celle de l'égalité. À la claire mise à distance du XVIII^e^ siècle s'est substituée à partir de 1848 une proximité à la fois active et floue, faisant de la démocratie l'objet d'une expérience et d'une recherche autant que d'un idéal. L'analyse sémantique, la réflexion philosophique et la vie politique délimitent dorénavant un même champ : celui de la démocratie indissociablement comprise comme question et comme expérience, abolissant du même coup la frontière entre les catégories classiques de la compréhension et de l'action. Dans l'âge reconnu de la démocratie, l'histoire et la philosophie superposent dans le champ politique leur objet et rapprochent leurs méthodes.

La Révolution française et l'Antiquité

par François Hartog

Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo [*] ?

« Notre révolution a été produite en partie par des gens de lettres qui, plus habitants de Rome et d'Athènes que de leur pays, ont cherché à ramener dans l'Europe les mœurs antiques [1]. » Ainsi s'exprime, en 1797, le tout jeune Chateaubriand, alors émigré à Londres, dans son *Essai sur les révolutions*. Où il se livre lui-même à une échevelée comparaison des révolutions antiques et modernes, à un télescopage des lieux, des événements et des protagonistes (« un chaos, jugera-t-il dans une préface rajoutée en 1826, où se rencontrent les Jacobins et les Spartiates, *La Marseillaise* et les chants de Tyrtée… »). Conformément au sens encore habituel du mot, la révolution y est présentée comme un retour ; leur projet fut de faire revenir l'Antiquité [2] : Athènes, Rome et, surtout, Sparte, non nommée dans cette phrase qui vient, pourtant, conclure une longue comparaison entre les Jacobins et Lycurgue, « indubitablement » leur modèle. Mais la « fatale copie » présente deux différences importantes : les imitateurs ont été plus radicaux que le maître, qui, « laissant à ses compatriotes leurs dieux, leurs rois et leurs assemblées du peuple », « n'égorgea point les citoyens pour les convaincre de l'efficacité des lois nouvelles ». Au principe de leur action il y avait un postulat complètement inconnu de l'Antiquité : celui du progrès, de la perfectibilité de l'humanité (« le fameux système de perfection ») [3].

Plus généralement, si l'on chante alors la vertu des Anciens, on célèbre la liberté romaine et l'égalité spartiate. On préfère Lycurgue à Solon, l'*eunomia* spartiate à l'*anarchie* athénienne. Très isolé parmi les révolutionnaires, Camille Desmoulins optera résolument, au moment du *Vieux Cordelier*, pour la démocratie athénienne, car seule elle connut « la liberté de la presse [4] ».

De cette interprétation de la révolution comme retour à l'antique, c'est-à-dire comme illusion, le jeune vicomte n'a ni la primeur ni l'exclusive. Davantage même, la critique de ce rapport à l'Antiquité avait été formulée dès avant le début des événements révolutionnaires. Qu'il suffise d'évoquer les polémiques déjà suscitées autour de Sparte, surtout dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, et les reproches (ou éloges empoisonnés) adressés tant à Mably qu'à Rousseau. « Que ne donneraient-ils pas [mes adversaires] pour que cette fatale Sparte n'eût jamais existé », eux dont « l'embarras est visible toutes les fois qu'il faut parler de Sparte », notait déjà ce dernier dans sa réponse aux objections suscitées par le *Discours sur les sciences et les arts* [5]. Quant à « l'illustre Mably », admiratif lecteur de Platon, on sait que pour lui « Lacédémone, en sortant des mains de Lycurgue, eut un gouvernement tel que le désire Platon [6] ». Dans les *Entretiens de Phocion*, conçus à la semblance des dialogues platoniciens, Sparte apparaît en effet comme cette réalisation anticipée et durable de la République parfaite de Platon. La critique, qui n'a pas épargné l'abbé de son vivant, viendra malignement se loger jusque dans son éloge funèbre, composé par Pierre-Charles Lévesque, qui entrera à l'Académie des inscriptions en 1789, mais qui, pour l'heure, s'était fait connaître par son *Histoire de la Russie*. Son rapport à Sparte y est présenté comme cette « illusion dont son cœur avait besoin », donc comme une « erreur », « respectable » certes [7]. Nous ne sommes encore qu'en 1787.

C'est autour de Thermidor [8], puis dans la première moitié du XIXe siècle, que ce thème de

l'illusion, repris, amplifié, systématisé, vulgarisé, deviendra un *topos*, autour duquel viendront converger critiques de « gauche » (émanant, notamment, du milieu des Idéologues et des libéraux) et critiques de « droite » (contre-révolutionnaires, puis traditionalistes) : c'est la faute à Rousseau, à Rousseau enthousiaste lecteur de Plutarque [9], et à Mably, lecteur naïf de Platon. Sans doute l'illusion, généreuse au départ ou foncièrement impie, ne sera-t-elle pas perçue exactement de la même façon par les uns ou par les autres.

En tout cas, encore en 1864, Fustel de Coulanges estimera utile d'ouvrir sa *Cité antique* en repartant de l'illusion révolutionnaire et de ses méfaits. Pour d'autant mieux marquer la distance qui nous sépare, et aurait dû, de fait, nous séparer des anciens. « On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et par cela seule la liberté chez les modernes a été mise en péril. Nos quatre-vingts dernières années ont marqué clairement que l'une des grandes difficultés qui s'opposent à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'antiquité grecque et romaine devant les yeux [10]. » Que l'on songe aussi à Taine dénonçant les méfaits de la culture classique, quand, après 1870, il s'engagera dans la longue recherche des *Origines de la France contemporaine*. Mais, dès 1795, C. F. Volney, « l'Idéologue Volney [11] », avait accusé le système d'éducation qui prévalait en Europe depuis plus d'un siècle : « Ce sont ces livres classiques si vantés, ces poètes, ces orateurs, ces historiens, qui, mis sans discernement aux mains de la jeunesse, l'ont imbue de leurs principes ou de leurs sentiments. Ce sont eux qui, lui offrant pour modèles certains hommes, certaines actions, l'ont enflammée du désir si naturel de l'imitation ; qui l'ont habituée sous la férule collégiale à se passionner pour des vertus et des beautés réelles ou supposées, mais qui, étant également au-dessus de sa conception, n'ont servi qu'à l'affecter du sentiment aveugle appelé *enthousiasme* [12]. » Par la suite, les deux analyses les plus élaborées de ce rapport illusoire à l'Antiquité, ou plutôt de leurs effets, seront produites d'abord par Benjamin Constant, puis par Karl Marx, qui repartira de ce cas pour réfléchir sur les usages du passé dans les crises du présent, esquisser le concept d'idéologie, appeler, finalement, à faire du passé table rase. Bien entendu, la notion d'illusion avait déjà une longue carrière derrière elle. Peut-être faudrait-il faire remonter son entrée en lice à Copernic et à Galilée : à ce moment où il a fallu admettre que « levers » et « couchers » du soleil n'étaient que des métaphores, reliant ainsi illusions des sens et fonctionnement métaphorique du langage ?

Le passé dans le présent

Simple pourvoyeuse d'*exempla* (pour des hommes qui, ayant fréquenté les mêmes collèges des Pères, avaient tous lu Tite-Live et Plutarque), référence commune, voire à la mode pour s'entretenir commodément du présent, rhétorique scolaire immédiatement à la disposition de ces hommes de la parole formés à la langue de Cicéron, l'Antiquité n'a-t-elle été que cela pour les hommes de la Révolution : un espace partagé de lieux communs, dans un siècle qui s'était, lui-même, progressivement entouré de tout un décor antique, revisitant à sa façon la référence antique [13] ? Ou, à ces nouveaux acteurs faisant intrusion sur la scène politique, a-t-elle offert davantage ? Des modèles d'action héroïque, du Plutarque en acte. « Tout un peuple s'est écrié par des millions de voix : "Être libre ou mourir" », relèvera Quinet avant d'ajouter aussitôt : « Pourquoi des hommes qui ont su si admirablement mourir n'ont-ils pu ni su être libres ? » [14]. Il suffit de penser aux innombrables évocations, allusions à et variations sur la mort de Socrate, de Sénèque ou de Caton, ou, en 1795 encore, à la suite de la journée du I^er^ prairial, au suicide des « derniers des Romains », les conventionnels Soubrany, Bougon, Romme.

Pourtant, l'idée même de modèle [15] n'a-t-elle pas été explicitement rejetée par Saint-Just, qui est en même temps un des principaux accusés dans la polémique surgie autour de l'imitation de l'Antiquité et de ses méfaits, lui que tenta, à plusieurs reprises, l'identification avec Brutus ? « N'en doutez pas, annonce-t-il, tout ce qui existe autour de nous est injuste ; la victoire et la liberté couvriront le monde. Ne méprisez rien, mais n'imitez rien de ce qui est passé avant vous ; l'héroïsme n'a point de modèles. C'est ainsi, je le répète, que vous fonderez un puissant empire, avec l'audace du génie et la puissance de la justice et de la vérité [16]. » Un monde finit, un autre commence. Saint-Just retrouve et reprend le discours de la Révolution sur elle-même dans son désir de se penser, et de se poser comme commencement absolu et rupture instauratrice. Pour d'autant mieux y contredire, Tocqueville commença par en donner la formulation la plus tranchante. « Les Français ont fait en 1789 le plus grand effort auquel se soit jamais livré aucun peuple, afin de couper pour ainsi dire en deux leur destinée, et de séparer par un abîme ce qu'ils avaient été jusque-là de ce qu'ils voulaient être désormais [17]. »

Quels peuvent dès lors être le sens et la portée de la référence antique : évoquer sans cesse les modèles illustres, Lycurgue et Sparte, Brutus ou Caton, se battre par citations de Tacite interposées tout en récusant fondamentalement l'idée et la pratique de l'imitation ? Et pourquoi justement ce passé-là ? Alors que la querelle des Anciens et des Modernes a depuis longtemps été tranchée en faveur des Modernes, et que le siècle n'a pas manqué de bons esprits, de Montesquieu à Condorcet, en passant par Voltaire ou les Physiocrates, pour inventorier tout ce qui sépare les États modernes des petites républiques antiques et inviter à être résolument modernes [18]. Par-delà la culture commune (aussi bien d'ailleurs aux admirateurs qu'aux détracteurs de l'Antiquité), on retrouve le rôle essentiel de Mably et de Rousseau. La référence antique, passée au filtre de leurs œuvres, vient s'inscrire et jouer dans leur propre univers de référence. C'est là que leurs lecteurs vont les trouver ou les retrouver avant d'en user à leur tour.

Tel cet avocat au parlement de Bordeaux, Guillaume-Joseph Saige, étudié par Keith Baker, qui le nomme justement un « républicain classique [19] ». Avant de lancer en 1775 un *Catéchisme du citoyen*, pamphlet anonyme et condamné, il avait publié, en 1770, *Caton ou Entretien sur les libertés et les vertus politiques*. Alors que la république se meurt, trois philosophes – Caton, Cicéron, Favonius (le narrateur) – s'entretiennent des rapports existant entre libertés publiques et vertus civiques d'une part, despotisme et luxe d'autre part. Un tel dialogue, tout plein de Rousseau (celui du *Second Discours*) et de Mably (jusque dans le choix du titre), ne peut manquer de louer, à son tour, Lycurgue et la Constitution de Sparte, « le chef-d'œuvre de l'esprit humain et la limite de la perfection politique » que tout législateur moderne devrait s'efforcer d'approcher au plus près [20]. En cette période prérévolutionnaire, le recours à l'Antiquité et la mise en scène et en mots du républicanisme antique sont l'une des voies d'attaque contre l'autorité monarchique. Selon la formule de Baker, le langage du républicanisme classique permettait à Saige une redécouverte et une réappropriation du politique comme tel [21], et lui fournissait un cadre conceptuel pour se représenter, selon la formule de Rousseau, le passage de ce que « les hommes ont été à ce qu'ils peuvent être [22] ».

On saisit là un premier sens possible de la référence antique et de son usage dans la période prérévolutionnaire : construire une scène politique pour aider à penser un espace politique (qui n'existe pas, devrait exister, a existé dans un passé encore aux couleurs de l'âge d'or). La Révolution va avoir un effet de radicalisation jusqu'à produire ce qui, dans le discours de Saint-Just, paraît le paradoxe de l'imitation : comment concilier l'appel aux héros

de l'Antiquité, le portrait du républicain moderne en républicain antique et le refus de l'imitation (« n'imitez rien… ») au nom de l'absolue nouveauté proclamée de l'entreprise révolutionnaire ? Il n'y a au fond nulle contradiction entre les deux propositions : l'imitation ne s'oppose pas à la nouveauté, c'est au contraire parce que la Révolution se voit comme commencement qu'elle peut se tourner vers une Antiquité elle-même conçue tout particulièrement à travers l'omniprésente figure du législateur [23], comme surgissement originaire et moment où il n'y a pour ainsi dire nul écart entre l'institué et l'instituant. L'Antiquité « n'est pas du tout un moment de l'histoire humaine comparable à d'autres moments. Elle a un privilège absolu, car elle est pensée comme commencement absolu. C'est une figure de rupture et non de continuité [24] ». Rupture, oui, surgissement, mais l'Antiquité ainsi perçue ou vécue fondamentalement rassure. Car le législateur est ce démiurge qui tout à la fois exprime et domestique, traduit et maîtrise ce surgissement, en modelant la cité à l'image de sa Constitution. Avec lui la rupture est précisément consommée : incorporée, instituée ou institutionnalisée. Sparte avec Lycurgue passe presque sans transition de la *kakonomia*, du désordre pré-politique, au bon ordre de la vertu civique, à une *eunomia*, presque définitive (Machiavel la voyait durer près de huit cents ans). Une large part de la fascination qu'elle a exercée depuis l'Antiquité provient en effet de ce qu'elle est réputée avoir su conjurer le changement, en empêchant, grâce à sa Constitution, que ne se creuse la distance entre institué et instituant. La « décadence », nous le savons depuis Xénophon au moins, commence avec l'« oubli » de Lycurgue.

La figure (paternelle) du législateur (sage, génial ou divin) confirme que l'Antiquité des révolutionnaires n'est guère historique et que leur rapport avec elle n'est en rien historien. Même si Hérault de Séchelles, apparemment soucieux de disposer des documents originaux, voulait qu'on lui procurât « sur-le-champ » le texte des lois de Minos pour rédiger un texte constitutionnel ! De toute manière, plus que d'histoire, il s'agissait de jurisprudence et de recherche d'un précédent. Ils n'entendent ni se faire antiquaires ou généalogistes, en renouant le fil d'une tradition interrompue par tous les siècles obscurs où régna le despotisme de l'Église et des rois, ni faire de l'histoire, au sens moderne, c'est-à-dire produire au terme d'une enquête une différenciation entre un passé et un présent [25]. Tout au contraire, ils cherchent à faire venir le « passé » dans le présent, à le convoquer ou l'invoquer dans l'immédiateté du présent, dans l'urgence et l'angoisse aussi. Leur démarche, qui est bien plutôt « pré-historique » ou « an-historique », a pour premier opérateur l'analogie, où Nietzsche reconnaîtra le ressort principal de l'« histoire monumentale ». C'est là sa force : « Si la grandeur passée a été possible au moins une fois, elle sera encore possible à l'avenir » ; mais aussi son défaut : rapprochant ce qui ne se ressemble pas, posant « comme monumentaux, c'est-à-dire exemplaires et dignes d'être imités, les effets au détriment des causes », « elle nous trompe au moyen d'un jeu d'analogies » [26]. C'est en cela qu'elle « fait tort » au passé.

Quel est au total le statut de la référence antique quand elle est brandie par les révolutionnaires ? Relevant de l'histoire monumentale, fondamentalement analogique, elle obéit de surcroît à une logique du quiproquo. Court-circuitant le temps, elle fait littéralement venir le « passé » dans le présent, le met dans la place, sinon à la place du présent. Ils y gagnent de pouvoir « se reconnaître », par exemple en Lycurgue, et trouver des mots pour dire l'inédit de leur propre action, ou du moins le croire. Elle est aussi quiproquo au sens ordinaire de malentendu, puisque ça ne colle pas ni pour le passé ni pour le présent (les analogies « font tort » à l'un et à l'autre), mais un malentendu producteur d'effets : une

vision du monde antique (que l'on pourra partager ou qu'il faudra s'employer à récuser, justement en se mettant à faire de l'histoire) et une manière d'appréhender, donc de dire et de faire le présent [27].

Or, pour leurs adversaires (ceux du moins dont il va être question ici), le quiproquo (peut-être inévitable) sera vu, démonté et dénoncé comme une pure et simple illusion. On ne tardera pas à reprocher à ces hommes, qui pourtant croyaient résolument au progrès en paroles comme en actions, d'avoir ignoré par aveuglement la marche de l'histoire et confondu les étapes de l'esprit humain, qui rendent incommensurable l'expérience antique avec les situations et les exigences modernes. Cette critique est aussi indiscutable que peu pertinente, dans la mesure où toute leur démarche, pour permettre le pont analogique et les jeux de l'identification, postule, à certains moments, ce court-circuit temporel et l'expérience de la contradiction. Il y a là deux univers intellectuels, deux démarches, deux rapports au monde et au passé complètement différents, qui se heurtent, avec chacun leur logique propre : l'un pré- ou an-historique, l'autre qui trouvera son accomplissement dans l'historicisme.

De façon plus large encore, à travers ce cas de l'usage de l'Antiquité par la Révolution, se trouve posée à nouveau la question, souvent reprise depuis et jamais réglée, de l'articulation du passé au présent par rapport à l'action, de l'usage du passé dans l'action. Marx, Nietzsche, bien d'autres l'ont rencontrée et travaillée : Paul Ricœur aujourd'hui avec la question philosophique qui est la sienne, ou Reinhart Koselleck s'interrogeant sur le moment où le topos de l'*historia magistra vitae* cesse d'être opératoire. Quelle place faire au passé, ou comment s'en débarrasser ? Est-il « cauchemar », « fardeau », recours imposé ou délibéré, bref modèle positif ou négatif ?

Dans les pages suivantes, nous rappellerons d'abord les arguments de ceux qui, avant et pendant la Révolution, ont critiqué, écarté la référence antique, ses usages ou plutôt ses mésusages. Car leurs réflexions ont foncièrement un tour polémique : s'organisant contre ceux qui seront très vite accusés d'avoir voulu faire de la France une nouvelle Sparte, elles vont elles-mêmes largement contribuer à accréditer l'idée d'une imitation, culminant dans l'épisode montagnard (à travers les discours de Robespierre, les théories républicaines de Saint-Just, les projets éducatifs de Le Peletier, la dramaturgie des fêtes révolutionnaires), et dont la Terreur représenterait la vérité : tout à la fois son ultime accomplissement et l'expression (inévitable) de son échec. Ce discours critique semble donc prendre au pied de la lettre la référence antique, et ne l'entendre qu'au premier degré. Quand elle apparaît dans la bouche de tel ou tel, on fait comme s'il s'était bien agi de « régénérer » la France en faisant revivre les anciennes républiques : la régénération par la résurrection ? S'introduit du même coup la problématique de l'illusion, d'une double illusion plutôt : sur le présent et sur le passé. Ces révolutionnaires se sont doublement mépris sur la réalité présente de la France et sur la réalité passée de la cité antique. Ce double aveuglement ne pouvait conduire qu'à l'échec de l'action : ils n'avaient pas de mots pour dire leur action et ceux qu'ils mobilisèrent étaient par trop inadéquats ; les analogies qu'ils déployèrent trop forcées et les quiproquos trop flagrants.

Dans l'élaboration de ce discours critique – qui, une fois encore, ne naît ni en 1794, ni même en 1789 –, Thermidor représente un moment, les Idéologues le milieu dans lequel les arguments vont se mettre en forme et la fameuse conférence de Benjamin Constant « De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes », prononcée en 1819, sa formulation la plus achevée. Même si, comme l'atteste le titre choisi par Luciano Guerci pour son livre *Liberta degli antichi e liberta dei moderni*, la problématique a cheminé au long du XVIIIe siècle [28].

À côté des pages nombreuses à la gloire des républiques antiques et de Sparte tout particulièrement – qu'il s'agisse de Mably, ou du chevalier de Jaucourt dans ses articles de l'*Encyclopédie* [29] – s'est développé, au cours du XVIIIe siècle, un courant critique, voire franchement laconophobe. Guerci a bien montré comment il s'est renforcé après 1770 et comment le recul (relatif) de Sparte s'est accompagné, dans un mouvement pendulaire, de la montée d'Athènes, cité commerçante, mais jusqu'alors toujours condamnée à cause de son régime proprement « anarchique ». Là aussi, la polémique est allée bon train : concentrant le feu sur Sparte, les Physiocrates ont dénoncé le monstrueux esclavage des hilotes. Dans leur offensive les Modernes ont mis en garde contre une admiration trop peu critique de l'Antiquité : les Spartiates ne sont que des moines-soldats, Sparte un vaste cloître, et Athènes la proie du « despotisme démocratique ». Condorcet, de même, s'est toujours montré critique à l'endroit des républiques grecques : déjà en 1774, il s'en prenait, dans un mémoire inédit sur l'éducation, à Lycurgue qui n'avait songé qu'à « faire d'excellents soldats, peu lui importait que les Lacédémoniens fussent braves et qu'ils demeurassent libres [30]. Conséquence importante : l'Antiquité n'est plus actuelle et les Anciens ne peuvent plus servir de modèle. On a plus à apprendre en se tournant vers l'Angleterre, ou bientôt, mieux encore, vers l'Amérique. En 1786, Condorcet publie *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe*. D'elle surgit, en premier lieu, l'exemple des droits de l'homme : « exposition simple et sublime de ces droits si sacrés et si longtemps oubliés [31] ».

Sur proposition de Daunou, la Convention décrète en avril 1795 l'achat et la distribution de 3 000 exemplaires de *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, rédigé pendant les mois où, proscrit, Condorcet se cachait. Où la Grèce trouve-t-elle place dans cette vaste fresque divisée en dix époques ? À la quatrième époque. Après avoir parlé de la science, de la philosophie, de l'esprit grec, de la mort de Socrate (premier crime dans la guerre entre la philosophie et la superstition), Condorcet ajoute qu'on aurait peine à trouver « dans les républiques modernes et même dans les plans tracés par les philosophes, une institution dont les républiques grecques n'aient offert le modèle ou donné l'exemple ». Modèle ? Exemple ? Il évoque alors les différentes ligues avec leurs « constitutions fédératives ». Avec, comme corollaire, progrès du droit des gens et du commerce.

Mais « presque toutes les institutions des Grecs, ajoute-t-il aussitôt, supposent l'existence de l'esclavage, et la possibilité de réunir, dans une place publique, l'universalité de citoyens et pour bien juger de leurs effets, surtout pour prévoir ceux qu'elles produiraient dans les grandes nations modernes, il ne faut pas perdre un instant de vue ces deux différences importantes ». Non seulement rétablie, la distance l'emporte sur toute proximité possible : il est donc vain, sinon dangereux, de se tourner vers les anciens législateurs pour emprunter telle institution ou tel mécanisme constitutionnel, dès lors que les présupposés sont tout autres. Une « grande nation moderne » ne peut ni se fonder sur l'esclavage ni s'en remettre à la participation de tous aux affaires : il faut un régime représentatif. Par sa brève remarque sur l'impossibilité de réunir sur une même place l'ensemble des citoyens, Condorcet retrouve la question de la représentation (si difficile à appréhender pour les hommes de la Révolution) et marque, sans s'y arrêter, ce qui va devenir le principal point d'écart, de rupture entre les républiques antiques et une république moderne, entre la liberté des Anciens et celle des Modernes.

Dans son *Rapport sur l'instruction publique* (1792), il avait déjà, par le biais d'une interrogation sur l'éloquence, pointé cet écart : les anciens orateurs peuvent-ils encore être des modèles d'éloquence ? Non, car les conditions ont radicalement changé : Démosthène

parlait « aux Athéniens assemblés » ; désormais, on ne s'adresse plus au peuple directement, mais à ses représentants. « Si une éloquence entraînante, passionnée, séductrice, peut égarer quelquefois les assemblées populaires, ceux qu'elle trompe n'ont à prononcer que sur leurs propres intérêts ; leurs fautes ne retombent que sur eux-mêmes. Mais des représentants du peuple, qui, séduits par un orateur, céderaient à une autre force qu'à celle de leur raison, trahiraient leur devoir, puisqu'ils se prononcent sur les intérêts d'autrui, et perdraient bientôt la confiance publique, sur laquelle toute constitution représentative est appuyée [32]. » Nécessaire chez les Anciens, cette éloquence serait aujourd'hui « le germe d'une corruption destructrice ». En outre, la rapide circulation de l'imprimé retentit sur l'exercice même de la parole orale, donc sur la rhétorique qui doit l'organiser : presque aussitôt imprimé, le discours va rencontrer ses vrais destinataires : des lecteurs ou des « juges froids et sévères ». Autre temps, autre éloquence, autre régime de persuasion : donc autre système d'éducation.

Le cas de Pierre-Charles Lévesque

Qu'écrivent au même moment les spécialistes de l'Antiquité ? Comment voient-ils les républiques anciennes ? Spécialistes est certes un terme anachronique, mais il indique une différence entre un savant, théoricien de l'histoire universelle, comme Condorcet, et un homme de lettres, tel Pierre-Charles Lévesque, titulaire depuis 1791 de la chaire d'histoire et de philosophie morale du Collège de France [33]. Lévesque s'est d'abord fait connaître comme l'auteur de la première véritable *Histoire de Russie*, mais, bientôt, dans ses cours comme dans les copieux mémoires lus avec grande assiduité devant le nouvel Institut national, il va centrer ses recherches sur les Grecs et les Romains.

Né en 1736, il commence par apprendre la gravure, poursuit des études classiques, se lie avec Diderot, grâce à qui il va enseigner pendant sept ans à l'École des cadets nobles de Saint-Pétersbourg. Il en rapporte son *Histoire de Russie* (1781). Dans *L'Homme moral*, publié en 1775, il avait soutenu que c'est « vice et folie » de prétendre changer la forme d'un gouvernement (il restait et resta attaché aux Bourbons). En 1788 paraît une étude sur *La France sous les cinq premiers Valois*, qui lui vaut d'entrer l'année suivante à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Dans l'introduction, évoquant les temps de la pure féodalité, il décrit une France couverte de fiefs où « tout ce qui n'était pas noble gémissait dans le plus dur esclavage ». Comme la plupart de ses confrères, il se fait discret après la suppression des Académies (mais il reste à Paris et ne cesse pas, semble-t-il, d'assurer ses cours au Collège de France) [34].

Or, l'an II de la république paraissent les *Apophthegmes des Lacédémoniens* extraits de Plutarque, traduits par Lévesque, dans la collection des « Moralistes anciens » de Didot, dont il fut le principal collaborateur. Avec cette double datation : l'an II^{e} de la République, 1794. D'où la question immédiate : avant ou après Thermidor ? Après ? Il n'y a que peu de semaines, sept, entre le 27 juillet 1794 et la fin de l'an II (21 septembre). Avant ? Il faut alors admettre que la censure n'a pas été au-delà de la première page. Ou qu'elle n'était pas ce que l'on pourrait croire. Le volume s'ouvre, en effet, par un bref Avis où l'on annonce la reprise, après une longue interruption, de la collection, puis on justifie le choix de ce texte. « On a cru devoir commencer par les *Apophtegmes* et les *Instituts* des Lacédémoniens [...] parce que ce petit recueil respire l'amour de la liberté joint au plus ardent courage. On y a joint les *Pensées* du même auteur sur la superstition, parce qu'il n'est pas moins utile d'anéantir la superstition qui dégrade l'âme, que d'exciter au courage, qui l'élève au-dessus d'elle-même [35]. » Jusque-là rien à redire, mais tout change avec les pages immédiatement

suivantes, consacrées à la « Constitution politique des Lacédémoniens ». Où l'on répond à la question : faut-il « confirmer tous les éloges qu'on a prodigués à leur constitution politique » ? Non, cent fois non. Parler même de lois spartiates est déjà un abus de langage. Puisque, refusant la loi écrite, Sparte n'a jamais connu qu'un « droit coutumier ». Lévesque démonte ensuite le mythe du législateur. De Lycurgue, notait déjà Plutarque, on ne sait en fait rien. Sa *Vie* n'est donc que le « résultat de traditions incertaines, dont la plupart s'évanouissent au flambeau de la critique ». Quant à son œuvre ? « On voit qu'il n'établit à Sparte que l'aristocratie la plus oppressive, ou plutôt il la trouva établie et la laissa subsister » [36]. Ou encore, après avoir évoqué les mœurs « dures », « grossières » des hommes et « déréglées » des femmes, il conclut : « Il [Lycurgue] donna aux Spartiates la constitution qu'ils étaient le plus disposés à recevoir, et qui ne faisait que légitimer les vices dont il n'avait pas le pouvoir de les corriger [37]. » S'annonce la formule de Benjamin Constant : « Plus de Lycurgues, plus de Numas [38]. » Bien loin d'être un démiurge, le législateur, s'il veut réussir, doit s'adapter. Pas plus qu'il n'y a de commencement absolu, il n'y a de législateur « absolu ». Il faut détruire le mythe du législateur : même Lycurgue, « s'il est l'auteur de ce qu'on appelle les loix de Lacédémone », a dû composer !

Pour le reste, l'égalité spartiate est expliquée et dénoncée grâce à une longue comparaison avec le régime féodal. On retrouve le Lévesque de l'étude sur les Valois. Les Égaux ? Ce sont des seigneurs. Leurs lots de terre ? Des fiefs, cultivés par leurs serfs, des hilotes. Humiliation et oppression pèsent sur toute la population. « Sparte offrait donc le tableau de ce qu'on vit en France sous la première et la seconde race, lorsqu'une caste peu nombreuse et privilégiée s'attribuait à elle seule le nom du peuple français [39]… » Par le moyen de cette comparaison provocatrice, Sparte, loin d'être ce modèle disponible ou cette utopie possible, se trouve ramenée à un moment bien daté, et fort heureusement depuis longtemps dépassé, de l'histoire de France : « C'est le même état de barbarie dans lequel languissaient nos pères, lorsque le régime féodal était encore dans toute sa force [40]. »

Telle est cette démolition, probablement la plus radicale par sa volonté de faire équivaloir Sparte et féodalité extrême. Jusqu'alors Lévesque ne l'avait jamais écrite ou conçue et quand, quelques années plus tard, il reprendra dans un mémoire sa démonstration, il atténuera plutôt la comparaison, sans toutefois la supprimer. Assurément, il n'a jamais été un zélateur de Sparte, comme on peut déjà s'en convaincre en lisant, ironie, son *Éloge historique* de Mably, le grand laconolâtre devant l'Éternel [41]. Rappelant les grands traits de la Lacédémone de l'abbé, il la qualifie de « bel apologue » à finalité morale. Mais, surtout, les critiques se font plus précises dans les « Observations et discussions » placées à la suite de l'éloge lui-même. Contre les attaques que lui a évidemment portées Mably, il défend Solon, exprimant déjà cette idée que le législateur doit s'adapter : Lycurgue à la dureté spartiate, Solon aux mœurs « douces et décentes » des Athéniens, qui voulaient non un législateur, mais un réformateur. « Il recrépit, il étançonna l'édifice qu'on ne lui permettait pas de reconstruire [42]. » *L'Homme moral* avait déjà exposé qu'il était extrêmement dangereux de chercher à reconstruire de fond en comble. Le législateur n'est qu'un réformateur : mieux vaut Solon, dont ce fut d'emblée le projet, que Lycurgue, qui en fin de compte ne put faire autrement que s'adapter à la nature vicieuse des Spartiates. En revanche, l'assimilation entre égalité spartiate et féodalité n'était pas encore suggérée, alors même que Lévesque était en train d'achever son livre sur les Valois. Il faudra donc d'autres circonstances pour que les deux domaines interfèrent et que, dans la polémique, le court-circuit analogique opère.

Les *Apophthegmes* se situent, pour ainsi dire, de chaque côté de Thermidor : avant et après.

Selon qu'on insère ou non le texte sur la Constitution de Sparte, la publication change en effet de sens. Sans lui, c'est une contribution très ordinaire au mythe spartiate ; avec, c'est sa démolition. Au point qu'on peut se demander si les *Apophthegmes* proprement dits sont alors beaucoup plus qu'un prétexte, ou une occasion permettant de dissiper les illusions sanglantes, où certains se complaisaient hier encore. Travailler sur l'Antiquité n'était donc pas nécessairement, ou pas seulement un refuge [43], mais comportait un enjeu, voire une urgence.

Cette même dénonciation est reprise, avec par moments le ton du pamphlet, par Volney dans ses *Leçons d'histoire* professées à l'École normale dans les premiers mois de 1795 [44]. Créée le 9 brumaire an III, l'École normale avait pour mission de « former les formateurs », eux-mêmes chargés de répandre ensuite les lumières dans toutes les parties de la République. Volney, tout juste libéré de prison (il avait été arrêté pour dettes), y est appelé pour occuper la chaire d'histoire. Dans l'édition séparée qu'il donnera des *Leçons*, un long sous-titre résume son projet : *Ouvrage élémentaire, contenant des vues neuves sur la nature de l'Histoire, sur le degré de confiance et le genre d'utilité dont elle est susceptible ; sur l'abus de son emploi dans l'éducation de la jeunesse ; et sur le danger de ses comparaisons et de ses imitations généralement vicieuses en matière de gouvernement*.

Éducation, comparaisons, imitations, abus, ce sont autant de mots qui visent tout particulièrement les usages récents de l'Antiquité. De fait, la sixième leçon est une charge extrêmement violente contre la « secte nouvelle » qui « a juré par Sparte, Athènes et Tite-Live ». Et, tout aussitôt, vient la problématique de l'illusion : « Ce qu'il y a de bizarre dans ce nouveau genre de religion, c'est que ses apôtres n'ont pas même eu une juste idée de la doctrine qu'ils prêchent, et que les modèles qu'ils nous ont proposés sont diamétralement contraires à leur énoncé ou à leur intention [45]. » On retrouve l'aristocratie spartiate et ses serfs. Volney voit « une aristocratie de 30 000 nobles », tandis que les hilotes apparaissent aussi comme des « espèces de nègres ». Puis la comparaison s'élargit, défilent alors toutes les grandes figures de la barbarie : Attila, Gengis Khan, les Mamelouks, les Huns, les Vandales et jusqu'aux Iroquois (les Spartiates sont « les Iroquois de l'Ancien monde [46] »). C'est exactement en cette aimable compagnie qu'il convient de placer ces Grecs et ces Romains qu'on a voulu ériger en modèles. Vient ensuite la dénonciation du second moment de l'illusion (sur le présent). Ni pour l'étendue, ni pour le nombre de la population, ni pour les mœurs, ni, en vérité, pour quoi que ce soit, ce « grand corps de nation » qu'est la France n'est comparable avec ces peuples « pauvres et pirates », sinon « à demi sauvages ». Politiquement, il n'y a rien à admirer chez eux, « puisqu'il est vrai que c'est dans l'Europe moderne que sont nés les principes ingénieux et féconds du système représentatif, du partage et de l'équilibre des pouvoirs » [47]. Suit un éloge du libéralisme politique. Bref, la religion de l'Antiquité oscille entre le ridicule (quand elle s'en tient à la mode) et l'odieux (quand elle en vient à la politique). Volney, toutefois, n'appelle pas à être résolument moderne, à la façon du Voltaire des *Nouvelles Considérations sur l'histoire*, en se détournant d'une histoire ancienne, qui se ramènerait presque entièrement à la fable. Tout au contraire, estime-t-il, la « mine de l'histoire ancienne ne fait que s'ouvrir », toutes les compilations et autres prétendues histoires universelles sont complètement à refaire et, bientôt, on pourra présenter un « meilleur tableau » de l'Antiquité, qui aura « l'utilité morale de désabuser de beaucoup de préjugés civils et religieux » [48].

Le dernier acte de la Convention est le vote de la loi sur l'instruction publique, qui prévoyait, comme couronnement de l'édifice, l'organisation d'un Institut national. Daunou, principal inspirateur de la loi et son rapporteur, le présentait ainsi : « Ce sera en quelque

sorte l'abrégé du monde savant, le corps représentatif de la République des Lettres. » Là aussi s'introduit l'idée de la représentation. Ouvert en 1795, le nouvel Institut est divisé en trois classes : l'Antiquité est rattachée à la troisième classe, celle de Littérature et Beaux-Arts, tandis que l'histoire relève de la deuxième, celle des Sciences morales et politiques [49]. Ce repaire des Idéologues sera dispersé par Bonaparte en 1803, pour reformer, précisément, une classe d'Histoire et de Littérature ancienne, qui, avec la Restauration, retrouvera son titre d'Académie des inscriptions et belles-lettres. En attendant, ce découpage thermidorien indique une mise à distance de l'Antiquité, sa sortie en quelque sorte de l'histoire vivante : sa place est plutôt du côté de la littérature et des beaux-arts. Toutefois, même aux Sciences morales, l'histoire c'est aussi ou encore l'histoire ancienne, dans la mesure où la classe accueille plusieurs membres de l'ancienne Académie des inscriptions.

Parmi eux, le plus actif et le plus prolixe fut certainement Pierre-Charles Lévesque, rappelé dès 1795. Il y donnera une impressionnante série de mémoires, principalement consacrés à l'Antiquité grecque. Mais auparavant, il publie, cette même année 1795, la première traduction française moderne de Thucydide. Par ce travail il avait vainement cherché, écrit-il dans sa préface, à s'abstraire du présent, alors « esclave d'une oligarchie féroce ». Surtout, *La Guerre du Péloponnèse*, en venant briser la Grèce idéalisée de Plutarque, contribuait aussi au démontage de l'illusion. Plus que Tacite (tenu par Desmoulins encore pour « le plus sage et le plus grand politique des historiens »), Thucydide est, selon Lévesque, « l'historien des politiques ». Parce qu'il présente « l'action politique des peuples envers les peuples », Tacite s'en tenant aux rapports entre le prince et les courtisans. Enfin, par le rôle qu'y joue la parole, il est, de tous les historiens, « celui qui doit être le plus étudié dans les pays où tous les citoyens peuvent avoir un jour quelque part au gouvernement » [50].

Lévesque revient sur les constitutions antiques à travers deux mémoires sur Athènes et sur Sparte [51]. Des phrases entières du texte de 1794, sur Lycurgue et sa législation, le caractère des Spartiates, sont passées dans le mémoire ; la comparaison avec la féodalité demeure, mais elle est moins appuyée : la situation de Sparte est désormais présentée comme encore pire (« On voyait à Sparte, mais sous un plus noir aspect, l'odieuse aristocratie qui affligeait la France sous la première et la seconde races »). Les notes, renvoyant aux auteurs anciens, sont plus nombreuses. Plutarque est éclairé et critiqué par Aristote à qui revient le dernier mot. « Il ne faut pas admirer le bonheur d'une république ni en célébrer le législateur parce qu'elle s'est exercée à usurper la domination sur ses voisins… » À bon entendeur !

Quant à Athènes, à laquelle il consacre trois longs exposés, la critique en est évidemment plus mesurée. Même si l'étude s'achève en rappelant, au nom de la perfectibilité, que « nous l'emportons sur toutes les républiques de la Grèce ». La distance une fois posée, on peut entrer dans le détail des institutions et pointer leurs défauts qui se ramènent tous à un seul : l'excessive souveraineté du peuple, en qui se confondent tous les pouvoirs. Manque en effet une puissance modératrice. Déjà la réforme clisthénienne a fait pencher le régime vers « l'excès de démocratie », et l'abaissement de l'Aréopage par Ephialte a été « funeste à la République ». La procédure de l'ostracisme n'est vue que comme une manœuvre permettant à la « faction » la plus puissante de l'emporter. Loin d'être une garantie, le grand nombre des juges siégeant au tribunal de l'Héliée lui paraît, au contraire, un danger : une foule étant sujette aux passions et à l'emportement. Cléon n'est qu'un « méprisable démagogue ». Sont donc en place les traits de la vision ou de la critique libérale du régime athénien. Sur la seule question de la représentation, Lévesque adopte une position singulière et pas très claire : pour lui, l'idée n'est pas complètement une invention moderne, son cher Solon y avait déjà songé. « On a dit que les Anglais avaient eu les premiers l'idée du gouvernement

représentatif : on s'est trompé. Solon chez les anciens avait conçu cette grande pensée… » : à savoir les nomothètes (magistrats chargés périodiquement de la révision des lois), vus par Lévesque comme l'esquisse d'une représentation populaire ?

Rome, pendant ces mêmes années, n'échappe ni à son attention ni à ses critiques : probablement dans ses cours du Collège de France, puis dans un livre, *Histoire critique de la République romaine* (1807), au sous-titre en forme de manifeste : *Ouvrage dans lequel on s'est proposé de détruire des préjugés invétérés sur l'histoire des premiers siècles de la République, sur la morale des Romains, leurs vertus, leur politique extérieure, leurs constitutions et le caractère de leurs hommes célèbres*. Préjugés invétérés ou illusions tenaces, Lévesque n'y va en tout cas pas de main-morte. Tite-Live et Plutarque sont à nouveau visés. La fameuse « constitution mixte » cumule, en réalité, les inconvénients des trois régimes monarchique, aristocratique, démocratique (« l'État sans pilote éprouve les tempêtes successives ou simultanées de la tyrannie, de l'anarchie et de la guerre intestine [52] ». Globalement, les Romains, qui n'ont jamais dépouillé leur « férocité première », sont en proie à un « double fanatisme » : « un amour de la liberté qui fit naître chez eux les plus grands désordres » et « un amour de leur patrie qui leur faisait trouver honnêtes et beaux les moyens les plus odieux d'en augmenter la puissance » [53]. À partir de telles prémisses, on comprendra qu'aucun de leurs hommes illustres ne puisse résister : ni les deux Brutus, ni Mucius Scaevola, ni même Caton… Il ne lui reste plus qu'à s'acheminer vers cette paisible conclusion : « Si je puis affaiblir, dans quelques esprits, l'enthousiasme qu'elle [la République romaine] a trop longtemps inspiré, je croirai avoir bien mérité, dans ma vieillesse, de ma patrie et de l'humanité. » Avec toutefois, nous sommes alors en 1807, cette génuflexion ou pirouette finale : « Est-ce donc à des Français de fléchir le genou devant la grandeur romaine ? Toute grandeur s'affaisse devant celle de notre nation, devant celle de notre héros » [54]. L'année suivante, Lévesque, en tant que président en exercice de sa classe de l'Institut, allait présenter au dit héros, et avec un discours de circonstance, le *Rapport Dacier* sur l'histoire et la littérature ancienne en France depuis 1789 [55].

La référence antique telle que la brandissait l'oligarchie féroce, stigmatisée par Lévesque, se révèle n'avoir été qu'une complète illusion. Esclavage omniprésent et cruel, aristocratie extrême ou excessive souveraineté populaire, ignorance (presque) complète de l'idée de représentation, telle est la réalité qui surgit, sitôt qu'on regarde, qu'on corrige, par exemple, Plutarque par Aristote ou par Thucydide. S'impose, en outre, l'idée de la différence des temps, de l'histoire comme développement, de la perfectibilité [56]. Pour cette double raison – de principe (le passé n'est pas imitable) et de fait (il n'y a vraiment rien à imiter) –, l'Antiquité n'est pas, ne doit plus être un modèle. Il ne faut plus, pour parler comme W. Benjamin évoquant justement l'usage du passé par Robespierre, de temps rempli « d'à-présent » – Rome était pour lui « un passé chargé d'à-présent » surgi du continuum de l'histoire [57]. Le temps de l'histoire « monumentale » et des analogies sauvages est révolu. Estimer sans plus qu'est venu celui de l'histoire (tout court) serait trop expéditif : s'instaure un autre rapport au passé, un nouveau régime d'historicité. Peut-être aussi une autre manière de pratiquer le quiproquo ? Car il serait bien simpliste de laisser penser qu'à l'illusion supposée et dénoncée des révolutionnaires succéderait la désillusion proclamée des Idéologues, comme si le principe de réalité venait tout uniment remplacer le principe de plaisir. Mais dans cette voie, qui mène à s'interroger sur les liens qui se nouent entre la croyance et le désir, en rapprochant peut-être *L'Avenir d'une illusion* et l'Antiquité stigmatisée comme religion (par Volney), je ne saurais m'avancer.

L’analyse de Constant

Cette distance entre une nation moderne et les petites républiques de l’Antiquité, il allait revenir à Benjamin Constant, plutôt à M^me^ de Staël et à Constant, de l’élaborer, de la systématiser en forgeant le couple fameux et promis à une longue vie dans la réflexion politique générale, mais aussi dans les études sur l’Antiquité (même si, de façon plus ou moins explicite, les secondes ne sont pas sans rapport avec la première) : liberté des Anciens, liberté des Modernes. Sa présentation la plus complète et la plus achevée date de 1819 quand Constant prononce sa fameuse conférence à l’Athénée royal de Paris [58]. Mais une version antérieure en a déjà été publiée en 1814 dans *De l’esprit de conquête et de l’usurpation*, et d’esquisses en ébauches on remonte jusqu’aux années mêmes de la pleine activité de la classe des Sciences morales [59].

La liberté moderne est la liberté civile ou individuelle ; la liberté ancienne, la participation collective des citoyens à l’exercice de la souveraineté. Si cette mise en forme et en formules procède de tout le courant critique de l’Antiquité que nous venons d’évoquer, elle n’est pas seulement une critique de plus, aboutissant, notamment, à valoriser, même si c’est de façon relative, Athènes aux dépens de Sparte (au motif qu’à Athènes, cité commerçante, l’individu était incomparablement moins assujetti qu’ailleurs en Grèce). Elle ne procède pas de l’érudition (la lecture de nouvelles sources antiques) et, d’une certaine façon, elle rendra même inutile de prolonger l’enquête. En donnant l’impression de tirer des faits le constat des deux libertés et d’en déployer les conséquences, Constant ne récapitule pas les critiques, il va plus loin. Désormais, il y a la liberté des Anciens et celle des Modernes : la première n’est pas l’ébauche de la seconde. On ne passe pas de l’une à l’autre. Inscrites dans deux univers différents, avec leurs systèmes de valeurs et leurs logiques, elles représentent deux types, deux modèles.

S’il procède à un dédoublement, qui est aussi une historisation de la liberté, Constant ne se propose pas d’écrire, même à grands traits, une histoire de la liberté depuis l’Antiquité jusqu’à l’époque moderne, il construit une sorte d’idéal-type où les deux éléments d’un couple se définissent en s’opposant. Ce n’est nullement l’Antiquité mais le présent qui est finalement en jeu à travers cette fiction théorique [60]. Il s’agit bien plus de réfuter Mably et, surtout, Rousseau que de lire Platon, Aristote, ou même Isocrate. Aussi le paradoxe de cette vision libérale de l’Antiquité est-il qu’elle reconduit, en la retournant, une certaine lecture rousseauiste des républiques anciennes, en la prenant pour point de départ de sa réflexion. Plutarque est toujours là ! Même si le caractère « tout à fait moderne » d’Athènes est reconnu [61].

Or, le même homme qui, théorisant les deux libertés, met radicalement à distance les Anciens peut noter presque au même moment dans son journal : « Je vivrais cent ans que l’étude des Grecs seuls me suffirait [62]. » De fait Constant qui, outre le latin, avait appris le grec, ne cessa de pratiquer les auteurs de l’Antiquité. Lors de son séjour à Édimbourg (1783-1784), lieu de sa véritable formation universitaire, il avait suivi, entre autres, un cours de littérature grecque. Peu après, il avait entrepris de traduire l’histoire grecque de l’Écossais John Gillies (1786) [63]. Sous le titre *Essai sur les mœurs des temps héroïques*, il publiera à Paris la traduction du deuxième chapitre. Mais surtout la Grèce ne cessa d’accompagner sa pensée sur ce qui fut le grand sujet de réflexion de toute sa vie : la religion [64]. À la différence de l’Orient (soumis à des castes sacerdotales), la Grèce s’est révélée « institutrice » de la liberté jusque dans sa religion qu’aucun collège de pontifes n’a dominée. C’est là une liberté primordiale. Constant, s’il participe aussi au culte lancé par Winckelmann de la beauté

grecque, met nettement l'accent sur la spontanéité, la liberté, l'humanité du « génie grec » : jeunesse et jaillissement [65]. Depuis, le monde a progressé, mais il a vieilli aussi et la spontanéité s'est bien émoussée. Aussi lire les Grecs, évoquer leur vie suscite-t-il la nostalgie, eux qui, en ces années encore, sont vus comme les premiers, les initiateurs, qui n'ont pu avoir d'autre modèle que la nature.

Indubitablement présente chez Constant (même dans un texte apparemment de pure réflexion politique comme la conférence de 1819), la nostalgie n'en est pas moins étroitement contrôlée. À la différence des philosophes, tels Mably et Rousseau, qui, eux, ne s'en « doutaient » point, on se doit d'avoir pleine conscience des « modifications apportées par deux mille ans aux dispositions du genre humain » [66]. Entre l'homme antique et l'homme moderne la distance s'est creusée : au premier « la participation active et constante au pouvoir collectif », source d'un « plaisir vif et répété » naissant de « l'exercice réel d'une souveraineté effective » ; au second une souveraineté qui n'est plus qu'une « supposition abstraite », et la « jouissance paisible de l'indépendance privée » [67].

Le plaisir (vif) est du côté des Anciens, aux Modernes revient une jouissance « paisible », « tranquille », un peu grise et ennuyeuse, bourgeoise en somme, très précieuse pourtant, difficilement acquise, à laquelle il ne saurait être question de renoncer : la « sécurité dans les jouissances privées », tel est le mot d'ordre des Modernes. Confondre les temps et les libertés a causé des « maux infinis », mais l'erreur même, estime Constant, était « excusable » (Lévesque, en 1787, écrivait à propos de Mably, « respectable »). Pourquoi ? « On ne saurait lire les belles pages de l'antiquité [...] sans ressentir je ne sais quelle émotion d'un genre particulier que ne fait éprouver rien de ce qui est moderne. » De l'émotion surgit la nostalgie et, « lorsqu'on se livre à ces regrets, il est impossible de ne pas vouloir imiter ce qu'on regrette ». D'autant plus qu'on vivait alors sous des « gouvernements abusifs, qui, sans être forts, étaient vexatoires, absurdes en principe, misérables en action » [68]. S'expliquent ainsi l'attrait et la force de contestation de ces modèles antiques qui, par-delà la longue nuit féodale, brillaient et faisaient signe. Jusqu'à la fameuse exclamation de Saint-Just : « Le monde est vide depuis les Romains ; et leur mémoire le remplit, et prophétise encore la liberté. »

Refusant de glisser de la nostalgie au désir d'imitation, Constant se garde d'oublier que l'enjeu premier de sa réflexion concerne le présent de la France. Son adversaire principal est Rousseau, et l'Antiquité un moment obligé de l'argumentation (le *Contrat social* ayant noué les trois termes – liberté, esclavage, représentation).

En faisant jouer l'opposition de la liberté et de l'esclavage, Rousseau avait en effet jeté un interdit catégorique sur le régime représentatif. Après avoir souligné le lien existant entre la liberté des uns et l'esclavage des autres, en particulier à Sparte où se voyait l'union de la parfaite liberté et de l'extrême esclavage (« les deux excès se touchent »), il continuait : « Pour vous peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez *leur* liberté de la *vôtre* [...] À l'instant qu'un peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre, il n'est plus. » Jouant sur le sens du mot esclave, il passait du sens réel au sens métaphorique, opposant ainsi la liberté des Anciens à « l'esclavage » des Modernes.

Reprenant le débat justement à ce point, Constant va concentrer sa réflexion autour des trois mêmes termes. De la liberté des Anciens et des Modernes, ou pourquoi les Modernes ne peuvent-ils se passer du gouvernement représentatif que les Anciens ont ignoré ? Constant commence par récuser que les hommes de l'Antiquité aient jamais réellement connu le principe de la représentation. Contrairement à ce qu'on a parfois soutenu, ni les éphores spartiates ni même les tribuns romains ne sont, à proprement parler, des représentants.

Quant au régime gaulois, parfois invoqué, tout à la fois théocratique et guerrier, il se situe aux antipodes du régime représentatif. Les Anciens ont ignoré et ne pouvaient qu'ignorer un système qui est « une découverte des Modernes [69] » : « Ils ne pouvaient ni en sentir la nécessité, ni en apprécier les avantages. Leur organisation sociale les conduisait à désirer une liberté toute différente de celle que ce système nous assure. » Tel est le postulat que l'histoire confirme.

À la suite de Rousseau, Constant reconnaît le lien entre la liberté antique (dans sa possibilité même) et l'esclavage (sans lequel « vingt mille Athéniens n'auraient pu délibérer chaque jour sur la place publique [70] »). Comme lui, il glisse du sens premier au sens second du mot esclavage, mais pour conclure à l'*esclavage* de l'individu antique « dans tous ses rapports privés [71] ». Opératoire, l'esclavage l'est doublement, mais dans les seules limites du monde antique, pas au-delà. En revanche, la représentation, loin d'être un signe d'asservissement, est à concevoir comme l'indispensable corollaire de la liberté moderne (entendue comme « jouissance paisible de l'indépendance privée »). Elle fonctionne comme une « procuration », et le représentant occupe la place d'un « intendant ». En permettant à l'individu de ne pas être un « esclave » dans le domaine public, tout en ne gouvernant pas directement lui-même, la représentation vient bloquer le tourniquet de la liberté et de l'esclavage mis en place par Rousseau. Les Anciens sont libres et esclaves : pour être libres, ils doivent à la fois avoir des esclaves et être esclaves. Les Modernes sont libres et représentés : pour être libres, ils doivent être représentés. Le grand partage s'opère bien sur le principe représentatif.

Ainsi le reconnaîtra Chateaubriand lui-même dans la préface, ajoutée en 1826, à son *Essai sur les révolutions*. Prenant ses distances (non sans pas mal de coquetterie) avec son livre de jeunesse et ses analogies sauvages entre la révolution et la Grèce, il explique : « J'ai toujours raisonné dans l'*Essai* d'après le système de la liberté républicaine des anciens [...] ; je n'avais pas assez réfléchi sur cette autre espèce de liberté, produite par les lumières et la civilisation perfectionnée : la découverte de la république représentative a changé toute la question [72].

Marx et l'illusion de la politique révolutionnaire

Esclavage, au sens propre ou au sens figuré, illusion et action et, plus largement, rapport au passé dans les révolutions modernes sont autant de questions que Marx, lecteur de Constant, retrouve, reprend et tranche.

Dans *La Sainte Famille* (1845), où il critique les jeunes hégéliens et leur théorie de la passivité des masses comme cause de l'échec du gouvernement révolutionnaire, il est amené à revenir sur le projet de Robespierre en le citant. « Quel est le *principe fondamental* du gouvernement démocratique ou populaire ? demande Robespierre. "La vertu. J'entends la vertu *publique* qui a fait de si grandes merveilles en *Grèce* et à *Rome* et qui en accomplirait encore de plus admirables dans la France républicaine ; de la vertu qui n'est autre que l'amour de la patrie et des lois." Et il désigne alors formellement les *Athéniens* et les *Spartiates* comme des "peuples libres". Il évoque à tout moment le *peuple* au sens de l'antiquité et cite ses héros et ses corrupteurs : Lycurgue, Démosthène, Miltiade, Aristide, Brutus et Catilina, César, Clodius, Pison. » Passant ensuite à Saint-Just, Marx rappelle la fameuse phrase sur la vacuité du monde depuis les Romains, le portrait qu'il a tracé du républicain tout à fait dans le style antique (inflexible, frugal, probe, etc.) et son mot d'ordre : « Que les hommes révolutionnaires soient des romains. »

Peut alors venir la conclusion qu'une phrase ramasse : « Robespierre, Saint-Just et leur

parti ont succombé parce qu'ils ont confondu l'antique république, réaliste et démocratique, qui reposait sur les fondements de *l'esclavage réel*, avec *l'État représentatif moderne*, spiritualiste et démocratique, qui repose sur *l'esclavage émancipé*, la *société bourgeoise* [73]. » La cité antique est réaliste : il y a d'un côté les esclaves, clairement et réellement esclaves, de l'autre les citoyens, qui ont la charge et le monopole de la politique. Pour employer un vocabulaire qui n'est pas alors celui de Marx, il n'y a nulle place pour l'idéologie. En revanche, la démocratie moderne est un État « spiritualiste » ; elle dissimule et se dissimule à elle-même son fondement réel : le salariat. Traduction de la domination de la bourgeoisie, l'État moderne n'est qu'un esclavage « émancipé ». Le régime représentatif, au lieu de la démocratie directe, s'impose comme le corollaire du remplacement de l'esclavage réel par un esclavage émancipé. On a là comme un écho transformé de la position de Rousseau. Loin d'être, comme pour Constant, l'indispensable garant de la liberté moderne (privée), la représentation est fondamentalement mystificatrice.

La confusion entre l'ancien et le moderne génère l'illusion et l'échec. Mais de cette illusion initiale – l'illusoire identification avec les Anciens, dont Constant, plus et mieux que d'autres avant lui, s'était fait l'analyste, Marx passe aussitôt à une autre forme ou modalité de l'illusion : celle qui frappe les acteurs eux-mêmes au cours de leur action ; le décalage entre ce qu'ils croient accomplir et ce qu'ils font réellement. « Quelle énorme illusion : être obligé de reconnaître et de sanctionner dans les *droits de l'homme* la société bourgeoise, la société de l'industrie, de la concurrence générale, des intérêts privés poursuivant librement leurs fins, la société de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel aliéné de lui-même, et vouloir, en même temps, anéantir après coup dans certains individus les manifestations vitales de cette société, tout en prétendant remodeler à *l'antique* la *tête politique* de cette société ! » Robespierre et Constant incarnent, au total, deux visages et deux moments de l'instauration du règne de la bourgeoisie : simplement le premier ne le sait pas, ne peut pas, ne veut pas le savoir. D'où le « tragique » de cette illusion, par exemple, « quand Saint-Just, le jour de son exécution, montrant du doigt le grand tableau des *Droits de l'homme* accroché dans la salle de la Conciergerie, s'écrie d'un air de fierté : "c'est pourtant moi qui ai fait cela !" ». Justement ce tableau proclame « le droit d'un *homme* qui ne peut pas être l'homme de la communauté antique, pas plus que ses conditions d'existence économiques et industrielles ne sont antiques » [74]. Tout est dit dans cette scène de tragédie que Marx esquisse d'un crayon rapide. Le quiproquo éclate, crève les yeux même. Saint-Just meurt précisément de ne pouvoir le voir : l'homme des *droits* ne peut pas être celui de la cité antique.

Il n'y a pas lieu, ajoutait encore Marx, de « justifier historiquement l'illusion des Terroristes ». Reprenant à son compte le concept d'illusion, Marx, tout à la fois, s'inscrit dans ce courant critique de la Révolution, le récapitule et se sépare de lui, en faisant valoir une autre dimension de l'illusion, dont on ne sait encore si elle est constitutive de toute action historique.

À partir du mauvais *remake* politique que la France se joue entre 1848 et 1851, placé sous le signe de la caricature (avec, pour finir, le neveu dans le rôle de l'oncle), l'analyse sera reprise et élargie. En examinant le rapport des hommes avec le passé, dans les périodes de crise surtout, le préambule du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* vient apporter cette « justification » historique laissée en suspens.

Important du point de vue théorique, ce texte, selon un de ses commentateurs les plus attentifs, a été minoré dans l'œuvre de Marx [75]. Peut-être déjà parce qu'il commence par une boutade, avec l'invocation de la célèbre loi hégélienne de la répétition historique des

événements et des personnages, avec cet additif ou ce correctif : à la tragédie succède la farce [76] !

Marx définit ensuite le rapport que les hommes entretiennent avec le passé : ils font leur propre histoire, mais dans des « conditions directement données et héritées du passé » ; « la tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar *(Alp)* sur le cerveau des vivants » [77]. Tel est, semble-t-il, le régime ordinaire de l'action. Éveillés, les vivants sont, pourtant, comme des dormeurs en proie à un mauvais rêve, auquel ils cherchent à échapper. Les morts, qui ne cessent de revenir, les hantent.

Or, en temps de crise, quand les hommes cherchent le plus à créer du nouveau, ce rapport de dépendance à l'égard du passé, loin de s'abolir, devient plus fort encore, plus nécessaire. « C'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils appellent craintivement les esprits *(Geister)* du passé à leur rescousse, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour jouer une nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec le langage d'emprunt. C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la Révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celui de l'Empire romain. » Plus on cherche du nouveau, plus, semble-t-il, on est amené à se tourner avec anxiété vers le passé. Simplement, le « cauchemar » des jours ordinaires s'est transformé en rêve éveillé, et le passé subi en passé choisi (Luther prit le masque de Paul, la Révolution le costume romain). Mais l'angoisse demeure la même : en l'occurrence de ne pas disposer des mots pour dire l'action présente.

À ce point, Marx introduit une éclairante comparaison avec l'apprentissage d'une langue étrangère. Aussi longtemps que le débutant retraduit dans sa langue maternelle, il ne possède pas réellement la langue nouvelle. Il ne s'en sera « approprié l'esprit » et ne sera en mesure de s'en « servir librement que lorsqu'il saura se mouvoir dans celle-ci sans réminiscence en oubliant en elle sa langue d'origine ». Le passé est comme une langue maternelle qu'il faut « oublier » pour s'approprier l'esprit du présent : pour ne plus traduire (ou imiter), mais créer.

Reste une troisième modalité du rapport au passé : ni sa présence cauchemardesque, ni l'appel angoissé aux générations antérieures et l'imitation, mais carrément la parodie. Comme l'a montré 1848. Cette troisième modalité est sans doute la plus mécanique et, finalement, la plus illusoire. Ce qui ne signifie nullement qu'elle soit sans portée ou sans effets bien réels. Il est clair que l'obsession de Louis Napoléon est venue rencontrer celle des Français, qui, « tant qu'ils firent leur révolution, ne purent se débarrasser des souvenirs napoléoniens ».

Si le passé ce sont les morts, rôdant aux abords des vivants, Marx exprime d'une autre façon encore ce rapport aux morts. Dans un langage qui fait penser à Michelet et aux attitudes du XIXe siècle devant la mort, il distingue en effet la « résurrection des morts » (Luther et Paul, Cromwell et les prophètes, la Révolution et les héros antiques) de l'« évocation des spectres » (1848 ne fit « qu'évoquer le spectre de la grande révolution française »). De la résurrection à la simple évocation, de l'imitation à la caricature : autant la première démarche, dans sa volonté mal assurée mais certaine de créer du nouveau, peut susciter l'héroïsme et rencontrer la tragédie, autant la seconde dans son souci de créer l'illusion de l'ancien (« réapparaissent les anciennes dates, les anciens édits [...] et tous les vieux sbires qui semblaient depuis longtemps tombés en décomposition ») pratique la manipulation et se meut dans la jobardise. On reconnaît facilement « l'aventurier qui dissimule ses traits d'une trivialité repoussante sous le masque mortuaire de fer de Napoléon ». Règnent seulement la reconstitution historique, la parodie, le charlatanisme.

Ce cadre général posé, se « justifie », du moins s'explique historiquement l'illusion des Terroristes. Tous en fait, Robespierre et Saint-Just, mais aussi Cromwell ou Luther vivent dans l'illusion. Et l'appel aux morts, qu'ils ont tour à tour lancé, apparaît d'abord comme une condition de possibilité de leur action – vaincre la peur et disposer de mots pour dire cette action à eux-mêmes et aux autres. « La résurrection des morts dans ces révolutions servit à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à fuir sa solution en se réfugiant dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à faire revenir son spectre [78]. » Nécessaire, inévitable, ce rapport aux morts est d'abord ce qui permet aux acteurs d'accomplir « la tâche » de leur époque.

Quelle était pour les révolutionnaires français la tâche de leur époque ? Libérer et instaurer la société bourgeoise, répond Marx. Vient s'articuler là l'autre dimension de l'illusion (ou se substituer son autre définition ?) : l'illusion comme façon de se dissimuler à soi-même la portée réelle, effective de ce que l'on est en train d'accomplir. D'où le costume, les mots d'emprunt, l'excès de la phrase sur le contenu : bref, le jeu « forcé » des acteurs. Des révolutionnaires, qui reviennent dès lors dans le texte costumés en « gladiateurs » de la société bourgeoise, Marx écrit qu'ils trouvaient dans les sévères traditions classiques de la République romaine « les idéaux et les formes d'art, les illusions dont ils avaient besoin pour se dissimuler à eux-mêmes le contenu limité, bourgeois, de leurs luttes et pour élever leur enthousiasme au niveau de la grande tragédie historique ». Gladiateurs, ils font un spectacle, et ils sont en même temps le spectacle. Mais une fois la nouvelle forme de société établie, la « Rome ressuscitée » retourna au tombeau, ou encore on remisa les accessoires dans les coulisses de l'histoire : Constant et Guizot purent remplacer les tribuns.

Ce rapport imaginaire au passé (pour prendre un autre vocabulaire) et cette fonction de l'imaginaire dans l'histoire – qui, là, ne sont pas expressément rabattus sur la lutte des classes – ne sauraient pourtant se perpétuer. À la révolution du XIXe siècle, sociale et non plus politique, il est imparti de « laisser les morts enterrer leurs morts » : elle doit, elle devra tirer sa « poésie », non plus du passé, mais « seulement de l'avenir ». Du passé, il faut faire table rase : la tradition qui jusqu'alors pesait sur le cerveau des vivants n'est finalement rien d'autre qu'une « superstition » qu'on doit commencer par « liquider ». « Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu [...] Autrefois, la phrase débordait le contenu, maintenant, c'est le contenu qui déborde la phrase. » Marx ne pouvait prévoir les « débordements » du contenu sur la phrase qui, pourtant, fit, elle aussi, des bonds en avant aux pays du socialisme réel. En opposant, pour finir, révolutions passées et révolution à venir, il est conduit à restreindre la portée de son texte, en semblant ne plus retenir que l'illusion-dissimulation. Ne relevant que de la superstition (une religion du passé qui, comme toutes les religions, va s'évanouir), elle n'est plus qu'une forme d'autodissimulation déployée par les acteurs eux-mêmes. D'où l'excès de la phrase sur le contenu : l'appel aux héros antiques et à la tragédie, alors qu'il ne s'agit plus que d'un drame terriblement bourgeois.

Tel était l'avenir politique du concept d'illusion, convoqué pour rendre compte, tout particulièrement, du rapport que les Jacobins ont entretenu avec l'Antiquité. En se réclamant des républiques anciennes, ils ont « confondu » les temps et les lieux, les circonstances et les hommes. Ils ont *voulu* faire de la France une nouvelle Sparte : d'où la catastrophe. Le télescopage qu'on appellera désormais anachronisme ne pardonne pas. Il faut « analyser » le présent au présent et laisser le passé être le passé. Confusion, illusion, échec de l'action ; échec, lui-même préparé par une confusion, une illusion et une erreur de la pensée, opérée et colportée par des philosophes comme Mably et Rousseau surtout. Et voilà pourquoi il y eut la

Terreur. Ci-gît en ce point de confusion son origine intellectuelle.

Marx ne récuse pas cette explication par l'imaginaire forgée dans le milieu idéologue. Il la transforme, élargit son champ d'application, y voit comme une loi de l'histoire, avant, finalement, de la contrôler (cette religion du passé n'est qu'une superstition) et de la restreindre, en y dénonçant un rapport dorénavant caduc au passé. L'avenir doit désormais commander, non les morts : il faut laisser les morts enterrer les morts.

Resterait à revenir un instant sur le postulat de la thèse initiale : est-il si assuré que les Jacobins (avant tout Robespierre et Saint-Just) ont *voulu* proprement imiter Rome et la Grèce ? Rien n'est moins sûr, ou du moins aussi simple. La référence antique joue comme invocation, irruption du « passé » dans le présent sur le mode de l'analogie, conjuration d'un avenir insaisissable qu'elle permet de dire (et de « faire »), réassurance donc, paradoxale imitation, qui dans le même moment qu'elle convoque des modèles tend à récuser l'idée même de modèle, quiproquo donc. Elle a pour foyer unificateur une vision de l'Antiquité d'abord conçue comme inauguration et rupture, mais rupture instauratrice ou institutrice : d'où l'importance de la figure du législateur, ou, si l'on suit Hannah Arendt, le rôle essentiel d'inspiration tenu par « le pathos romain de la fondation [79] ».

Pourtant, par-delà l'aspect de polémique à chaud, qui dans l'air de Thermidor a dû toucher juste – quand Volney dénonçait la nouvelle secte des idolâtres de l'Antiquité ou quand, depuis Londres, Chateaubriand s'en prenait à ces nouveaux habitants de Rome et d'Athènes –, l'accusation de l'imitation a pris, devenant même topos. Le modèle de la liberté des Anciens et des Modernes, qui en représente une version froide, permettait de comprendre et d'expliquer l'erreur, d'abord intellectuelle, de ceux qui, à travers Mably et Rousseau, avaient voulu *imiter* les républiques de l'Antiquité. Instrument d'intelligibilité, il aidait à penser la Révolution négativement : ce qu'il n'aurait pas fallu qu'elle fût. Mais, en faisant ce détour polémique et politique par l'Antiquité, on se dispensait (non pas délibérément, mais parce qu'on n'en avait tout simplement pas les moyens) d'une réflexion sérieuse sur l'ambiguïté originaire de la Révolution [80] : affirmer l'individu et ses droits, mais à travers le collectif, tandis qu'on s'engageait dans une lutte inouïe pour substituer la souveraineté de la nation à celle du roi.

En développant cette perspective vigoureusement critique, les Thermidoriens, les Idéologues, les libéraux proposaient un modèle d'action débarrassé du « fardeau » du passé, eux qui, par cette dénonciation du recours à l'Antiquité, avaient « l'illusion » de comprendre ce qui s'était passé et ne devait plus se reproduire [81]. Contre l'histoire monumentale et pour en finir avec elle, ils se réclamaient plus tôt de l'« histoire critique » – celle qui, toujours selon la typologie nietzschéenne, traîne le passé en justice et le condamne au nom et à partir du présent –, tout en encourageant presque en même temps une approche « antiquaire », soucieuse de filiation, de généalogie, de continuité. C'est le moment où l'on découvre le patrimoine, où Lenoir conçoit et organise son musée des Monuments français. La Grèce et Rome vont bientôt céder le pas au Moyen Âge, antiquité véritablement nationale de la France [82]. En tout cas, pour des hommes comme Lévesque, Volney, ou plus encore Daunou, il paraît stratégiquement urgent que soit dessinée une autre antiquité (la vraie), où, l'analogie n'opérant plus, le risque de l'identification soit conjuré. Entre les mains des Idéologues puis des libéraux, le modèle des deux libertés, lentement forgé tout au long du XVIII^e^ siècle, a été une arme pour les luttes politiques du présent, un cadre interprétatif général, un outil heuristique pour revisiter l'Antiquité.

L'imitation, l'inimitable

Radicale mise à distance politique des Anciens, il va, non sans reprises et déplacements, peser durablement, aux XIXe et XXe siècles, sur le rapport que la tradition française va entretenir avec l'Antiquité. Avec lui on tient quelque chose comme une contrainte de longue durée ou une singularité culturelle française qui n'est pas séparable, bien sûr, de la Révolution. Ailleurs en Europe, les traditions allemande, anglaise, italienne, obéissant à d'autres contraintes et répondant à d'autres enjeux, vont s'organiser différemment. Le cas de la tradition américaine, marquée elle aussi par sa propre révolution, ne devrait pas être oublié. Même si l'on est prêt à suivre le jugement fameux et controversé de H. Arendt : « Sans l'exemple classique dont l'éclat traversait les siècles, aucun des hommes des révolutions, des deux côtés de l'Atlantique, n'aurait eu le courage d'entreprendre ce qui devait se révéler une action sans précédent [83] »

En 1931, Benedetto Croce osa introduire une réflexion sur la liberté, en repartant de la conférence de Constant qu'il n'hésite pas à qualifier de « mémorable ». Même si pour lui, théoricien de l'historicisme et philosophe de la liberté, le problème était évidemment mal posé. Car on ne peut historiquement opposer le moderne et l'ancien. « En face de la Grèce, de Rome et de la Révolution française, qui aurait fait sien l'idéal gréco-romain, se trouvait dressé le moment présent, comme si le présent n'était pas la confluence de toute l'histoire et le dernier acte de l'histoire, comme si l'on pouvait, par une opposition statique, briser ce qui forme une série unique de déroulement [84]· » En outre, Croce voit très bien que si Constant a opéré cette dichotomie, c'est par hostilité au jacobinisme et par répugnance vis-à-vis de la Terreur, qui s'étaient assurément entourés de toute une imagerie gréco-romaine. Mais en réalité le jacobinisme, conclut-il, trouvait moins son origine et son inspiration dans l'Antiquité et son imitation que dans l'anti-historisme des XVIIe et XVIIIe siècles, avec leur culte de la nature et de la raison. Si Lycurgue était une invitation au sublime, Sparte était avant tout une approximation de l'état de nature, et la cité antique nullement une réalité historique, mais un être de raison. Aussi un historiciste conséquent doit-il remonter jusqu'aux théoriciens du droit naturel pour trouver les ultimes responsables qui, indirectement au moins, ont rendu possible cette illusion et opératoire le quiproquo.

Du côté anglais domine, au milieu du XIXe siècle, la figure de George Grote. Banquier, parlementaire (radical), disciple de James Mill, il est l'auteur de la première grande histoire de la Grèce, très largement lue et traduite, où s'exprime une vision libérale de la cité grecque, c'est-à-dire athénienne avant tout. Sans surprise le thème des deux libertés n'a aucune place chez lui, puisqu'il trouvait à Athènes tout ce qu'il souhaitait : les origines du gouvernement démocratique, les principes de la liberté de pensée et de la recherche rationnelle (promue et illustrée par les sophistes) [85]. La liberté est celle de l'individu : elle valait sur l'agora et à l'ecclesia, comme elle vaut aujourd'hui à Westminster. Et les Athéniens n'ont pas péri d'être trop démocrates (les prétendus « excès » de la démocratie), mais plutôt de ne pas l'être assez.

Dans une vision plutarchéenne de l'histoire, on parle volontiers en France des Anciens pour désigner à la fois les Grecs et les Romains ; les Allemands, eux, vont distinguer et si, de Winckelmann à Nietzsche ou Heidegger, ils vont se vouloir grecs par-dessus tout [86], ils vont aussi – pensons à Hegel et à Mommsen – faire place aux Romains, les inventeurs du droit et de l'État. Un simple modèle à deux termes (les deux libertés) n'est donc pas opératoire. Mais surtout (et ceci ramènera une dernière fois l'illusion), alors que dans la perspective française, polémique et critique, l'imitation, seulement conçue comme reproduction maladroite et forcée, est marquée négativement comme obstacle à l'action ou, pis, comme son dévoiement, parce qu'elle est illusion, les Allemands vont, dans leur rapport à l'Antiquité, mettre en œuvre une conception positive de l'imitation ; une imitation créatrice. Comme en témoigne la

fameuse phrase de Winckelmann à propos de l'art grec : « L'unique moyen pour nous de devenir grands et, si possible, inimitables, c'est d'imiter les anciens [87]. » Ou ce propos de Humboldt : imiter les Grecs, non pas les répéter, mais « faire comme » *(nachbilden)*. Faire aujourd'hui non pas ce qu'ils ont fait hier, mais *comme* ils ont fait, en sachant bien que le monde grec est cette « fleur brillante » mais « passagère » (Herder), qui ne saurait telle qu'en elle-même refleurir [88]. Mais en France la Révolution et ses « mauvais » usages de l'Antiquité avaient fermé la voie de l'imitation créatrice : plus de confusion, d'identification, de tragédie de l'identité.

La démocratie comme régime et comme religion

par Pierre Manent

Les grandes victoires récemment remportées par la démocratie, par l'idée démocratique, frappent certains d'entre nous comme une grâce imméritée. Il n'est cependant pas trop tard pour travailler à mériter cette grâce si elle est l'occasion d'un approfondissement intellectuel portant sur la nature de la démocratie moderne.

Pour la première fois de son histoire, la démocratie se trouve sans concurrent idéologique crédible, au moins dans le « monde chrétien ». Les concurrents de droite – qui veulent remplacer la démocratie par un régime non démocratique ou antidémocratique – sont pour ainsi dire maudits depuis 1945 ; les concurrents de gauche – qui veulent remplacer la démocratie par un régime supposément « encore plus », c'est-à-dire « enfin vraiment démocratique » – ont été discrédités par l'évidence croissante, ces dernières années, de la catastrophe communiste. Il semble donc qu'il y ait une force *irrésistible* dans cette démocratie dont la droite dénonçait jadis la honteuse faiblesse ou corruption, dont la gauche dénonçait naguère la honteuse imposture ou injustice.

Durant ce cycle de deux siècles que nous venons de parcourir, la démocratie ne pouvait vivre au présent. Déchirés entre le passé et l'avenir, les hommes avaient le sentiment d'être emportés par un mouvement accéléré – « la démocratie coule à pleins bords », disait-on en France sous la Restauration – ; pour les uns, ce mouvement menaçait de détruire la religion et l'ordre social, pour les autres il promettait de faire advenir un nouveau monde, démocratique ou alors « plus que démocratique ». Dans une formule impressionnante, Nietzsche écrit que l'histoire des « deux derniers siècles » est « semblable à un fleuve qui veut arriver *à son terme* » – *einem Strom ähnlich der* ans Ende *will* [1].

En avons-nous donc fini ? Sommes-nous parvenus au point où le « fleuve » *voulait* aller ? Ce qui est très frappant en tout cas dans la situation présente, c'est que, sous l'accélération apparente, nous venons d'assister à une brusque décélération : la démocratie vit au présent, se contente de son présent. Son avenir paraît n'être plus que le devenir-démocratique des peuples qui ne le sont pas encore. La nostalgie d'un passé glorieux comme le désir d'un avenir radieux, ces deux passions longtemps si puissantes semblent s'être évanouies. Les peuples déjà démocratiques sont satisfaits par la réalité de la démocratie ; les peuples encore sur le chemin de la démocratie sont satisfaits par l'idée, ou la perspective de la démocratie.

Le thème de la satisfaction *(die Befriedigung)* est un thème hégélien. Dans la démocratie – Hegel dit : dans l'*État* –, dans le régime consécutif à la Révolution française, les citoyens sont satisfaits parce que cet État garantit la reconnaissance réciproque *(die Anerkennung)* des individus qui en sont membres. Il garantit cette reconnaissance en reconnaissant et garantissant leurs droits égaux.

Nous pensons volontiers que cette satisfaction est d'abord empirique : les gens « vivent mieux » dans les démocraties que dans les autres régimes, au moins selon les critères de la démocratie. Aux yeux de Hegel cependant, ce qui est le plus important, c'est que la démocratie satisfait la raison. Celle-ci n'a pas d'objection valide contre l'État moderne puisqu'il est fondé sur la volonté raisonnable de chacun : il est fondé sur la volonté et l'universalisation de la volonté [2]. De fait : que puis-je vouloir d'autre que ce que je veux ? Puisque la démocratie moderne est le régime fondé sur la volonté humaine, comment celle-ci pourrait-elle vouloir autre chose que cette démocratie ? En voulant la démocratie, la volonté

se veut elle-même.

Dans un langage très différent de celui de Hegel, Tocqueville nous introduit à des pensées voisines lorsqu'il déploie devant nos yeux l'irrésistibilité de la démocratie. Cette irrésistibilité a un double aspect. D'une part, elle signifie que les peuples démocratiques ne consentiront jamais à un autre régime social que celui fondé sur l'égalité, que tout retour à l'« aristocratie » est désormais impossible. Elle signifie d'autre part que la démocratie est destinée à étendre indéfiniment son pouvoir sur l'homme démocratique : de plus en plus d'actions, de plus en plus de sentiments, de plus en plus de pensées, de plus en plus de « contenus de vie » viennent se ranger irrésistiblement sous la souveraineté de la démocratie. C'est en Amérique que Tocqueville a découvert la *portée* de l'idée et de la volonté démocratiques : « Ainsi, aux États-Unis, le principe générateur de la République [la souveraineté du peuple] est le même qui règle la plupart des actions humaines [3]. »

Pour Tocqueville, à la différence des philosophes grecs, la démocratie et l'aristocratie ne sont pas deux régimes également et simultanément possibles dans le cadre d'un ordre naturel qui comprend encore d'autres régimes aussi ou plus légitimes ; il s'agit des deux grands régimes *successifs* de la vie humaine dont il dit : « ce sont comme deux humanités distinctes… [4] ». Qu'est-ce alors que ce régime qui triomphe de tous les autres régimes, et qui semble être plus et autre chose qu'un régime politique puisqu'il apporte une « humanité distincte » et nouvelle ?

Nous partirons de cette constatation scolaire : la démocratie ancienne entre, la démocratie moderne n'entre pas dans une classification des régimes politiques. Pour commencer à nous rendre sensibles à la portée de cette différence, écoutons successivement Aristote et Rousseau.

Aristote écrit : « La raison pour laquelle il existe plusieurs sortes de régime politique est que toute cité renferme une pluralité d'éléments [c'est-à-dire : les familles, les riches, les pauvres, les différentes professions, les inégalités de naissance et de vertu, etc.] [ ] On voit clairement, par suite, qu'il doit exister nécessairement plusieurs types de régime politique différant spécifiquement les uns des autres puisque les parties dont ils se composent diffèrent aussi spécifiquement entre elles [5]. » On ne saurait guère avoir plus de complaisance pour la pluralité et la diversité des éléments de la cité, comme pour la pluralité et la diversité conséquentes des régimes politiques dont plusieurs sont légitimes. Pour Aristote, le problème politique est naturellement susceptible de plusieurs bonnes – quoiqu'inégalement bonnes – solutions. Rousseau nous fait pressentir l'intransigeance et l'univocité de la démocratie moderne par la manière dont il caractérise le contrat social, principe et source de la démocratie : « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet [6]. » Ainsi le problème politique est-il susceptible d'une seule bonne solution. La volonté ne peut vouloir que ce qu'elle veut.

La liste bigarrée, dressée par Aristote, des éléments constitutifs de la cité, et donc de la démocratie grecque, prouve que la cité, et donc la démocratie grecque, est foncièrement pluraliste. En revanche, les formules de Rousseau l'établissent, la démocratie moderne est et se veut moniste puisqu'elle ne reconnaît qu'un seul élément constituant légitime : la volonté individuelle. L'intensité et l'étrangeté du contraste sont soulignées par le fait que le seul élément retenu par Rousseau est absent du catalogue aristotélicien. Comment deux philosophes, tenus l'un et l'autre pour suprêmement compétents, peuvent-ils poser le problème politique en des termes si différents ? Il nous faut considérer d'un peu plus près la démarche d'Aristote.

La démarche d'Aristote

À la question : qu'est-ce que la cité ? ou : qu'est-ce qui fait l'identité de la cité ?, Aristote répond : c'est sa constitution ou son gouvernement, c'est son régime politique. Or, qu'est-ce qu'un régime politique ? C'est une certaine interprétation de la justice, c'est la conclusion d'un débat, à la fois explicite et implicite, qui prend place, ou qui pourrait prendre place à l'intérieur de la cité, et qui porte sur ce qui est juste. Pratiquement, dans la cité réelle, le débat prend place entre l'oligarque et le démocrate [7]. Au lieu de construire la légitimité politique, le juste politique, à partir d'un état *pré*politique – l'« état de nature » –, ainsi que le feront les doctrines modernes du contrat social, l'enquête d'Aristote part des opinions sur la justice telles qu'elles sont formulées dans la cité réelle, sur la place publique ; elle prend au sérieux le point de vue du citoyen sur la chose politique [8]. Je ne peux suivre l'analyse aristotélicienne, si subtile, telle qu'elle est déployée au livre III de *La Politique*. Je dois me borner à quelques remarques.

En 1280 a 9 *sq*., Aristote écrit : « Les uns et les autres touchent dans une certaine mesure à ce qui est juste, mais jusqu'à un certain point seulement ; ils n'expriment pas le juste au sens complet et absolu. »

Ainsi, dans les deux partis, *tous* ont un rapport positif à la justice, mais aucun partisan ne comprend *toute* la justice. Or, toute opinion sur la justice est nécessairement une opinion sur la nature et sur la fin, ou la raison d'être, de la cité. Toute *opinion* politique est une opinion *politique :* elle concerne le Tout, elle met le citoyen en rapport avec le Tout. Le citoyen ne peut s'abstenir de penser, et de penser politiquement. Ainsi, les oligarques, fondant leur droit à gouverner sur leur supériorité en richesses, supposent ou impliquent que la cité est une sorte de société commerciale à responsabilité limitée, une *joint-stock company*, où les titres politiques de chacun sont proportionnels à sa fortune – à chacun selon son capital ; les démocrates, invoquant l'égale liberté de tous les citoyens, privent la cité d'un but substantiel : ils la réduisent à une sorte d'alliance défensive contre toute injustice. En réalité, la cité a pour raison d'être de « rendre les citoyens bons et justes [9] ».

Si la vraie fin de la cité est le bonheur et la vertu, elle doit être gouvernée par ceux qui contribuent le plus à sa fin, par « les vertueux », par ceux qui accomplissent de « belles actions » [10]. Mais alors la cité exclura de ses honneurs, donc, en fait, d'elle-même, la grande masse des citoyens [11]. La cité ne sera plus qu'une petite partie d'elle-même. Si la cité est gouvernée exclusivement par sa fin, alors, ce n'est plus *la* cité qui est ainsi gouvernée.

C'est dans ce contexte, me semble-t-il, que se pose pour Aristote le problème de la démocratie. Les revendications du nombre, ou des pauvres, ne sont pas plus fondées que les revendications des riches, et elles le sont assurément moins que celles des vertueux. Mais si la cité qu'ils désirent n'est pas vraiment une cité, celle qui les exclut n'est pas non plus vraiment une cité. Pour que la cité en soit vraiment une, il faut que le grand nombre ait part à la cité, c'est-à-dire à certaines magistratures. C'est afin de résoudre ce problème de composition du tout et des parties qu'Aristote avance ou entérine des arguments démocratiques. Pour condenser à la fois la netteté et les strictes limites du moment démocratique de la pensée d'Aristote, on pourrait peut-être dire : les revendications de la multitude ne sont justifiées que dans la mesure où elles sont satisfaites, c'est-à-dire dans la mesure où la multitude participe réellement à la richesse et à la vertu de la cité.

Mais nous savons que, pour nous faire une idée complète du problème de la justice, nous devons tenir compte non seulement de l'opinion des démocrates mais aussi de celle des oligarques. Nous dirons donc que le juste est à la fois une sorte d'égalité (selon l'opinion des

démocrates) et une sorte d'inégalité (selon l'opinion des oligarques). Or, quelle sorte d'égalité ou quelle sorte d'inégalité constitue un titre à participer au pouvoir politique ? Ainsi qu'Aristote le souligne avec quelque solennité, « il y a là une difficulté qui requiert l'intervention de la philosophie politique [12] ».

Si les fonctions publiques, au moins les fonctions publiques éminentes, doivent être distribuées en fonction d'une certaine inégalité ou supériorité, la question est : d'une supériorité, ou inégalité en quoi ? On ne peut répondre d'une supériorité quelconque. En effet, on ne donnerait pas la meilleure flûte à celui qui est le mieux né ou le plus riche, mais à celui qui joue le mieux de cet instrument. Donner la meilleure flûte au plus riche par exemple, ce serait supposer que n'importe quel bien est comparable, ou commensurable, avec n'importe quel autre bien ; or cette commensuration est impossible [13]. Donc, « il est évident que, dans le domaine politique aussi, c'est avec raison qu'on ne dispute pas les postes officiels en vertu de n'importe quelle inégalité [...] mais ce doit être en s'appuyant uniquement sur la possession des éléments composant la cité qu'on doit prétendre au pouvoir [14] ».

Nous connaissons ces éléments que sont par exemple la naissance, la liberté, la richesse, la vertu, la valeur militaire. Et donc nobles, hommes libres, riches revendiquent légitimement une part des honneurs ; font de même les justes et les courageux. Mais nous sommes devenus sensibles au problème de la commensurabilité des biens. Comment les biens simplement nécessaires à la vie de la cité, les richesses et la liberté par exemple, peuvent-ils être comparés, et donc commensurés avec les biens qui contribuent directement à la fin de la cité, comme la vertu ? Une supériorité en richesses ou en vertu appelle une supériorité correspondante dans l'ordre politique, car richesses et vertu sont des éléments de l'ordre politique. Mais que signifie « correspondante » ? Quelle quantité de vertu égale quelle quantité de richesses [15] ? On est tenté de dire que la richesse n'est pas plus commensurable avec la vertu qu'avec l'art de la flûte, sinon en ce sens que richesse et vertu, à la différence de l'art de la flûte, sont l'une et l'autre des éléments politiques de la cité.

Le problème est insoluble théoriquement. Il faut pourtant le résoudre si la cité doit exister. Il est en pratique résolu puisque les cités existent. Qu'est-ce à dire ?

Aristote avance simultanément deux propositions. D'une part, « toute revendication d'honneurs politiques est exposée à des contestations [16] » ; d'autre part, « dans chaque régime politique, la question de décider qui doit gouverner est hors de contestation [17] ». Ainsi un régime politique se définit-il par la façon dont il tranche pratiquement et autoritairement la question – l'« aporie » – de la justice des honneurs politiques, insoluble théoriquement. Le problème politique se définit alors par la tension, formulable mais point surmontable, entre le jugement – la *crisis* – incontestable, caractéristique de tout régime réel, et l'*aporia* insoluble qu'est la question de la justice ou du bien.

Tout régime politique, en tant que régime politique, impose une solution à un problème insoluble ; il met autoritairement un terme au dialogue interminable sur la justice, sur la commensurabilité ou l'incommensurabilité des biens. Il impose une certaine équivalence entre la vertu, la richesse et la liberté, un certain prix relatif, si l'on veut, des différents éléments de la cité. En ce sens, la pratique politique, parce qu'elle est contrainte d'accepter, et d'imposer, des comparaisons ou des équivalences approximatives, accomplit ce que la théorie politique est incapable de concevoir parce qu'elle dévoile nécessairement l'« impossibilité » de ces comparaisons. Contrairement à la science politique moderne selon laquelle c'est la réalité qui est exactement ce qu'elle est et la science qui est « approximative » et, dans le meilleur des cas, « asymptotique », dans la science politique aristotélicienne c'est la science

qui est exacte et la réalité qui est approximative, puisqu'elle est travail d'approximation.

Mais comment Aristote enseigne-t-il aux cités réelles à opérer l'impossible et nécessaire commensuration de la façon la moins inexacte possible ? Voici le principe de sa solution.

Puisqu'on ne peut guère réfuter les revendications excessives, donc injustes, fondées sur tel élément de la cité en faisant directement appel à un autre élément – les divers éléments, ou biens, sont incommensurables –, on va critiquer chaque revendication par elle-même. Par exemple, aux oligarques qui fondent leurs revendications politiques sur leur supériorité de richesses, on fera remarquer qu'ils peuvent être surpassés en richesses soit par un « super-riche », soit par la multitude elle-même. Les vertueux sont exposés au même genre d'argument. Quant aux démocrates, qui ne veulent considérer que la qualité d'homme libre, on attirera leur attention sur le fait que l'argument de la « naissance libre » est un argument fondé sur la naissance, et qu'il est en somme comparable à celui des nobles.

Ainsi, si les revendications se fondant sur la possession d'un élément constitutif de la cité sont toutes en quelque façon justifiées, elles n'en sont pas moins également toutes susceptibles d'être réfutées au nom même du principe qu'elles invoquent. Chaque prétendant est ainsi conduit à modérer sa revendication. En avançant sa revendication – son équivalence –, chacun propose une certaine commensuration ; en modérant sa revendication, il reconnaît que cette commensuration n'est pas incontestable. Le résultat de la modération de chacun est une commensuration pratique de biens incommensurables théoriquement. Les compromis que concède la prudence, à la différence de ceux que la lâcheté se laisse arracher, sont fondés sur le fait que la prudence sait reconnaître que telle commensuration désirable n'est pas certaine, ou du moins n'est pas prouvable. On voit alors quelle est la signification humaine du pouvoir politique.

Le pouvoir politique est l'élément qui permet à chaque bien d'exister, de s'affirmer dans le monde humain, et en même temps d'entrer en communication, de « vivre-ensemble » avec les autres biens. Il n'est pas inutile de formuler la même caractérisation en inversant l'ordre des facteurs : le pouvoir politique est l'élément qui permet aux différents biens de communiquer et de « vivre-ensemble » dans le monde humain, et il est simultanément l'élément qui permet à chaque bien d'échapper à la commensuration qui se ferait au profit des autres : le pouvoir est l'opacité protectrice du bien. Il est à la fois éminemment dangereux parce qu'il tend sans cesse à substituer la *crisis* à l'*aporia*, et éminemment bienfaisant puisque, grâce à lui, grâce à la participation des différents biens à une même organisation de pouvoir, à un même régime, à une même cité, l'homme peut trouver à sa portée, autour de lui, tous les biens humains : il peut vivre, selon le mot des Grecs, en autarcie.

L'homme d'État a donc une tâche particulièrement noble et délicate : il doit accorder à chaque bien son dû, conformément à la dignité intrinsèque de ce bien – et, dans ce rôle, il exerce ou reflète un jugement philosophique –, mais il doit le faire de façon que l'intégration, ou la commensuration de tous les biens dans la *même* cité soit possible. Sa tâche est de préserver et de promouvoir le *bien commun* [18].

Le bien commun n'est pas un bien séparable des différents biens, des différents éléments qui constituent la cité. Il n'est pas non plus une sorte de dénominateur commun, à la différence de ce bien, la conservation de soi, que les philosophes modernes mettront au principe des droits de l'homme. Il est le bien à la fois suprême et ministériel par l'intermédiaire duquel les différents biens communiquent puisqu'ils ne peuvent communiquer directement les uns avec les autres. Il est le bien sans lequel les autres biens ne pourraient être présents ensemble, c'est-à-dire ne pourraient être présents du tout dans le monde humain.

On voit pourquoi l'individu avec sa volonté n'apparaît pas comme tel, comme thème, dans *La Politique* d'Aristote. Les vrais éléments de la cité, ce sont les buts ou les motifs de l'action des hommes, c'est-à-dire les biens. Le « pluralisme » ou, si l'on veut, le « libéralisme » d'Aristote ne réside pas dans la reconnaissance des droits égaux des libres individus, mais dans l'affirmation de la présence simultanée de biens divers et inégaux dans la même cité, et dans la proposition que participent au gouvernement, ou aux magistratures, les groupes particulièrement attachés à ces divers biens, et donc particulièrement aptes à les produire. L'élément constituant de la cité, ce n'est pas la volonté, mais les différents biens que la volonté peut vouloir.

La démarche moderne

La revendication politique, je l'ai souligné, est toujours prise au sérieux par Aristote : en en traitant, il traite de biens et de groupes humains, il manie des « masses spirituelles » et des « contenus de vie ». Si nous nous tournons vers le grand critique moderne d'Aristote, nous verrons que Thomas Hobbes traite en revanche la revendication politique avec dérision, comme une expression de la vanité individuelle. Cette différence nous donne accès à la différence de la politique moderne.

Pour Aristote, les diverses revendications politiques sont à la fois fondées et contestables ; c'est parce qu'elles sont à la fois l'un et l'autre que leurs partisans peuvent coexister dans la même cité. Pour Hobbes au contraire, le fait que toutes les revendications sont exposées à des objections est la preuve qu'aucune n'est justifiée ; si l'on sait en outre interpréter le fait que la prétention du plus fort est exposée à la critique mortelle du plus faible, c'est-à-dire à la critique par le meurtre, on conclura que leur valeur intrinsèque est égale à zéro [19]. Il s'agit ultimement de la vanité, de la *vain-glory* de *one man*, qu'il n'y a aucune raison de préférer à celle d'*another man*.

Pourquoi Hobbes traite-t-il avec tant de dédain toute revendication de pouvoir ou de supériorité ? Pourquoi interrompt-il aussitôt, avant même qu'il ait seulement commencé, ce dialogue sur la justice ou le bien qu'Aristote mettait en scène avec tant de soin et analysait avec tant de subtilité dans le livre III de *La Politique*, et où il voyait le ressort de la vie comme de la philosophie politique ? C'est que quelque chose rend aux yeux de Hobbes ce dialogue simplement impossible : les revendications religieuses modernes. Les prétentions de l'Église catholique, mais aussi celles des différentes sectes protestantes qui se proclament à l'envi les plus saintes ou les seules saintes, sont par définition absolument incommensurables à toute autre, comme le salut éternel est incommensurable au salut temporel, comme l'éternité est incommensurable au temps.

Aristote avait envisagé le cas d'une supériorité absolument disproportionnée, le cas du groupe ou de l'homme « tellement supérieur aux autres que sa vertu excède celle de tous les autres réunis [20] ». Il proposait alors, comme seule solution conforme à la justice, de lui confier tout le pouvoir, mais non sans avoir auparavant envisagé avec compréhension la solution de l'ostracisme [21]. Le Moyen Âge rencontra naturellement ces deux solutions. L'Église catholique, conformément à l'idée qu'elle se faisait d'elle-même, de sa mission et de sa vertu, se jugea fondée à bénéficier de la première solution et prétendit sinon à tout le pouvoir, du moins à la *plenitudo potestatis*. Les adversaires de son pouvoir temporel, tel Dante, employèrent toutes les ressources de leur imagination pour élaborer la formule d'ostracisme la plus honorable et la plus rigoureuse. Aristote se révélait ainsi de peu de secours : on n'a pas trouvé la solution d'un problème quand le principe de la solution peut

produire, avec une égale ou quasi égale légitimité, deux solutions contraires. Hobbes, en changeant radicalement les termes du problème, allait trouver la solution univoque sur laquelle nous vivons encore.

Puisque, parmi les candidats au pouvoir, il y a maintenant un candidat « hors jeu », un joueur qui a toujours l'atout dans son jeu, la configuration du pouvoir ne peut plus naître du jeu naturel de la communauté politique, du dialogue sur la justice et le bien : le pouvoir doit être créé *ab integro*, il doit être fabriqué artificiellement, c'est-à-dire *volontairement*, par le contrat. Désormais, le pouvoir, ou l'État, et la société seront extérieurs l'un à l'autre, ou du moins séparés l'un de l'autre.

Pour que cette étonnante opération soit concevable et praticable, il faut que *toutes* les revendications de pouvoir qui naissent dans et de la société, pas seulement les revendications religieuses, soient radicalement disqualifiées. Or toutes, y compris les revendications religieuses, seront disqualifiées si apparaît un pouvoir qui ne traîne avec lui aucun motif intéressé, un pouvoir qui n'a aucun enracinement social ou religieux, un pouvoir pur qui n'a de contenu que lui-même et de cause que la pure volonté. Le pouvoir créé par le contrat n'exprime pas la prétention des prêtres, ni celle des riches, ni celle des pauvres, ni celle des sages ; il résulte de la volonté de tout homme en tant qu'homme, de la pureté ou de l'universalité de celle-ci. Ainsi seulement peut-il être souverain ou absolu : son titre est sans commune mesure, strictement incommensurable avec toutes les autres prétentions politiques puisque sa loi de construction en fait le seul pouvoir proprement *voulu*, c'est-à-dire *autorisé*.

Mais un pouvoir peut-il être purement « voulu », voulu seulement « pour lui-même » ? Toute volonté n'a-t-elle pas un motif ? La volonté qui veut le pouvoir absolu ou souverain de Léviathan, de l'État moderne, attend de celui-ci qu'il protège la vie de tous ; plus précisément, chaque volonté individuelle veut la protection de chaque individu. En ce sens, cette volonté supposée pure veut un bien, un bien qui n'est pas le bien commun, mais qui est en somme le dénominateur commun de tous les individus : la vie physique. Cette motivation de la volonté signifie seulement que la création artificielle de l'État souverain surgit naturellement de la situation insupportable qui prévaut dans l'état de nature, c'est-à-dire dans la société privée de souverain. La guerre de toutes les prétentions, la guerre de toutes les opinions, bref, la guerre de tous contre tous est, aux yeux de Hobbes, la vérité du dialogue aristotélicien sur la justice et le bien. À ce point, une digression s'impose.

Cette différence entre la démarche de Hobbes et celle d'Aristote est au fond celle qui sépare la philosophie moderne en général de la philosophie antique, celle qui sépare par exemple la démarche, ou plutôt la méthode de Descartes, de la démarche de Platon et d'Aristote.

Descartes, Platon et Aristote partent en somme du même point : toutes les opinions humaines sont contestables ou douteuses. Mais les philosophes grecs considèrent que, aussi incertaines qu'elles soient, les opinions sont le seul moyen que nous ayons d'aller vers la vérité. C'est par le dialogue des opinions, par la dialectique, que l'on peut s'élever au-dessus de ce que chacune d'elles a de partiel et, pour autant, de faux. Aristote nous offre un admirable exemple de cette démarche dans le livre III de *La Politique*. Descartes, en revanche, conclut que, puisque toutes les opinions sont douteuses, il faut aller jusqu'au bout de ce doute et poser ou « feindre » que toutes les opinions sont fausses : « Je pensai qu'il fallait que [...] je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable [22]. » Comme on sait, le *cogito ergo sum* fournit la première proposition « entièrement indubitable » à partir de laquelle on peut construire l'édifice du

savoir vrai.

Le geste par lequel Hobbes congédie avec dérision, comme autant de manifestations de *vain-glory*, toutes les revendications de supériorité est analogue au doute « hyperbolique » de Descartes qui rejette toutes les opinions douteuses comme absolument fausses. Dans les deux cas, la volonté du philosophe adopte délibérément la posture de la souveraineté : ce qui se présentait comme un clair-obscur, il décide de n'y voir que ténèbres, ce qui était mal ordonné, il décide de n'y voir que chaos. On pourrait dire aussi que la guerre de tous contre tous est la peinture « hyperbolique » de la confrontation des opinions. L'expérience négative conduit dans les deux cas à la première expérience positive, qui est une expérience de la simple vie, ou de la simple existence : du fait brut de l'existence et des conséquences qu'il contient implicitement. Et cette expérience-ci est le point de départ de l'affirmation d'un nouvel ordre.

Ce parallèle sommaire entre Hobbes et Descartes demanderait certes à être approfondi si nous voulions dégager tous les enseignements qu'il contient quant aux fondements, ou au fondement, de la politique moderne. Je me borne ici à noter que l'enquête menée par ces deux philosophes obéit à un rythme ignoré de la philosophie antique : la volonté se donne, en commençant résolument par la négation, un avantage qu'elle ne perdra plus.

Pour revenir à Hobbes, il est clair que, si toutes les revendications de pouvoir sont également illégitimes, elles ne sont que revendications de pouvoir. Si réclamer le pouvoir ou du pouvoir au nom de la religion, ou de la vertu, ou de la richesse, ou de la liberté, est également illégitime, alors l'invocation de la religion, de la vertu, de la richesse, de la liberté, est une vaine apparence, un masque du désir de pouvoir. Ce que tous veulent, ce n'est pas en réalité du pouvoir pour..., ou le pouvoir de..., mais le pouvoir pour le pouvoir. Cette conclusion, à son tour, renforce ses prémisses : si tous ne veulent que le pouvoir pour le pouvoir, il est clair que leurs motifs affichés se valent et ne valent rien. Bref, le ressort de la vie humaine est le désir de pouvoir, et chaque homme est un *quantum* de pouvoir.

Or, les revendications de pouvoir, une fois qu'elles ont été soumises au plus grand pouvoir que les hommes puissent imaginer, au pouvoir absolu seul légitime, au souverain, subissent une mutation bien remarquable : elles sont toutes justifiées. L'accusation générale devient excuse et justification non moins générales. Définir l'homme comme désir de pouvoir, c'est simultanément l'accuser et l'excuser.

L'homme étant nécessairement avide de pouvoir, les titres de supériorité qu'il invoque sont nécessairement sans valeur et ne peuvent légitimer aucun pouvoir ; mais le pouvoir légitime une fois fondé, alors les désirs de pouvoir sont libres – dans les limites fixées par le pouvoir légitime – précisément parce que nécessaires. Les hommes continueront de vouloir être les plus riches, les plus vertueux, les plus savants – et en ce sens les plus puissants –, mais le souverain est là pour veiller à ce que leurs ambitions n'aient pas d'effets politiques directs. Par exemple, à la différence de ce que pensait Aristote, être riche n'est plus en soi un titre à participer au pouvoir : le riche est soumis comme le pauvre à la souveraineté. Mais le riche est maintenant plus libre que jamais de devenir toujours plus riche.

La solution aristotélicienne du problème politique *répète* en quelque façon les termes du problème : chaque partie du Tout doit participer au Tout. Le problème politique étant un problème de composition, des « contenus de vie » non moins que des groupes, plusieurs solutions sont concevables et légitimes. On pourrait dire qu'il y a plusieurs régimes légitimes parce que le problème est « plus fort » que ses solutions. Le problème du bien, de la commensuration des biens, est « plus fort » que l'homme, au moins dans sa capacité politique.

La solution aristotélicienne répète le problème parce qu'Aristote maintient contre toutes les tentations sa position héroïquement modérée : toutes les opinions politiques sont simultanément et inséparablement justifiées et contestables. La solution hobbienne consiste à séparer radicalement ces deux aspects – l'affirmation et la négation – et à attribuer à chacun un « moment » différent. Étant radicalement séparés, ces deux aspects ne se modèrent plus l'un l'autre, ou n'ont plus à trouver leur réconciliation à un niveau supérieur, celui de la justice politique précisément, mais chacun s'extrémise, de sorte que les revendications humaines, après avoir, dans le premier moment, été considérées comme toutes absolument injustifiées en tant que revendications de pouvoir, se trouvent dans le second moment toutes justifiées en tant que libertés. Cette séparation et cette montée aux extrêmes de la négation et de l'affirmation impliquent la séparation entre l'État et la société.

L'État incarne la souveraineté de la volonté. La volonté est souveraine, elle accède à la souveraineté dans et par la séparation et la succession des deux moments dégagés par Hobbes : l'interdiction générale, puis l'autorisation générale. L'interdiction générale consiste à rejeter tous les biens humains, tous les « contenus de vie » hors du domaine politique ; l'autorisation générale consiste à ouvrir à tous les biens humains, à tous les « contenus de vie » l'espace libre de ce qui est désigné comme « privé ».

Le penseur qui a été le plus sensible à l'étrangeté de cette négation-affirmation suscitant la séparation entre l'État et la société, c'est celui qu'il est convenu d'appeler « le jeune Marx ». Parce que Marx était le plus naturellement aristotélicien des philosophes modernes, il a compris mieux qu'aucun quel bouleversement était impliqué par la fin de l'inscription politique, par la privatisation de ce qu'il appelait « les éléments matériels et spirituels qui forment le contenu de la vie » des individus [23]. Il a vu que l'élévation politique – *die politische Erhebung* – de l'homme au-dessus de ses « contenus de vie » à la fois « annulait » et « présupposait » la religion, la propriété, la profession et la naissance – bref, les parties du corps politique aristotélicien en y ajoutant maintenant la religion [24]. Il a reconnu dans l'« émancipation politique » caractéristique de la démocratie moderne un progrès considérable ; mais la libération définitive, l'« émancipation humaine » achevée impliquerait la réunion de la volonté souveraine et des contenus de vie. Bien entendu, la perspective de cette réunion était une « illusion révolutionnaire » de Marx puisque la souveraineté de la volonté, condition de l'émancipation humaine comme de l'élévation politique, présuppose précisément la séparation. Mais on pourrait dire aussi bien que Marx était ainsi fidèle à l'esprit de la philosophie classique, et, pour autant, « conservateur », puisqu'il n'imaginait pas que cette séparation pût être tenable ou durable.

En fait, ce dispositif politique s'est révélé fort durable, et même, je le notais en commençant, pour ainsi dire irrésistible. Faut-il conclure que l'homme ne saurait renoncer à la souveraineté de sa volonté une fois qu'il est parvenu à l'institutionnaliser dans une formule politique viable ? Qu'il ne peut vouloir cesser de vouloir ? Ces propositions sont plausibles ; elles éclairent et, en somme, justifient le sentiment fort mais obscur de l'irrésistibilité du mouvement démocratique. Mais si la volonté devient à elle-même sa propre fatalité, ne devient-elle pas le contraire d'elle-même ? Ne dirait-on pas que l'homme moderne adore sa propre volonté comme, sous les régimes antérieurs, il adorait celle de Dieu ? Marx sentait bien cela lorsqu'il écrivait : « L'attitude de l'État politique envers la société civile est tout aussi spiritualiste que celle du ciel envers la terre [25]. » Une vaste ironie se déploie là ; la fable de la paille et de la poutre devient coextensive à l'Histoire : l'homme démocratique, définitivement éclairé, croit que, sous le nom de Dieu, l'homme des siècles obscurs adorait, sans le savoir, sa propre humanité ; et c'est la démocratie elle-même qui institue, pour

l’adorer, la souveraineté de la volonté humaine. La démocratie moderne n’est-elle pas la forme enfin trouvée de la religion de l’Humanité ?

Démocratie : l'état des lieux

par John Dunn

Pourquoi, de tous les régimes qui aspirent à fixer l'étalon de l'autorité politique légitime, la démocratie est-elle de nos jours le prétendant irrésistiblement dominant, voire, de plus en plus, presque le seul ? Il faut consentir un effort d'imagination et de concentration pour bien mesurer à quel point le fait est vraiment extraordinaire. Dans l'histoire du monde, il n'est rien qui eut, pour autant qu'on puisse le dire, des origines aussi locales, fortuites et concrètes, et qui jouisse aujourd'hui d'une semblable autorité sans mélange auprès du commun des mortels, et ce pratiquement dans le monde entier. Chacune des grandes religions universelles, assurément, est née d'histoires hautement spécifiques et locales et continue à exercer une autorité profonde sur au moins une partie de ses fidèles. Mais, malgré les espoirs insistants des fervents de ces austères mouvements de pensée et de sentiment, qui se comptent par centaines de millions, l'histoire religieuse du monde est toujours demeurée irréductiblement plurielle. Au contraire de cette pluralité persistante, les sciences de la nature, depuis le XVIIe siècle, ont connu infiniment plus de succès dans leurs efforts pour imposer un étalon de vérité pratique, unifié et cosmopolite. Mais l'autorité des thèses scientifiques n'a jamais été incontestée. Probablement est-il honnête de constater que nous avons aujourd'hui une idée bien moins claire qu'il y a trente ans des raisons pour lesquelles la recherche scientifique fit montre d'une telle efficacité et, en partie de ce fait, nous sommes bien hésitants à présumer que les découvertes scientifiques soient aussi clairement ou universellement valides qu'on le jugeait alors évident. Dans le cas de la démocratie, de surcroît, l'achèvement de son triomphe est à certains égards remarquablement récent. Voici encore une douzaine d'années, ses prétentions à fournir un étalon commun de la légitimité politique moderne avaient plus un air de talisman verbal partagé que de véritable jugement pratique convergeant sur quelque thème concret, *a fortiori* sur la question ostensible et urgente des façons d'allouer et d'exercer le pouvoir dans les communautés politiques contemporaines.

De nos jours, à présent tout au moins, les choses paraissent bien différentes. Nous pouvons bien douter qu'elles *soient* réellement très différentes ; et je soutiendrai en conclusion que nous serions bien avisés de le faire, mais, pour plaider cette cause avec quelque bien-fondé, il nous faut au moins essayer de donner au préalable quelque authentique explication des raisons pour lesquelles les choses ont pris la physionomie qui est la leur aujourd'hui.

Clisthène l'Athénien

Que l'on me permette de commencer par le côté bizarre du fait lui-même. La démocratie, ne l'oublions pas, est le nom d'un type de régime politique que l'aristocrate Clisthène établit pour la première fois durablement en 508 avant J.-C. dans l'État-cité grec d'Athènes. En revanche, rien ne nous dit que tel était le terme que Clisthène lui-même employait pour décrire ce régime (ou même s'il se trouva à l'époque, ou dans les décennies suivantes, quelqu'un pour lui donner ce nom). Ce dont nous pouvons être absolument certains, toutefois, c'est que ce n'était *pas* le nom d'un régime que d'aucuns jugeaient, avec confiance, particulièrement juste, particulièrement efficace ou pacifique, ou méritant l'obéissance et la loyauté, et que Clisthène eût – précisément de ce fait, en raison de sa puissance idéologique

avérée ou de son évidente force rationnelle – recommandé à ses concitoyens.

Près d'un siècle auparavant, bien sûr, les réformes de Solon avaient modifié en profondeur les rapports politiques et sociaux des Athéniens. Mais le seul modèle de rôle dont l'historien Hérodote fasse état, concernant Clisthène, c'est son grand-père maternel et homonyme Clisthène, tyran du petit État-cité grec de Sicyone ; et la leçon ainsi inculquée tenait plus de la vindicte des factions que de la générosité démocratique (Hérodote, *L'Enquête*, trad. A. Barguet, *in* Hérodote-Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, V, 67-69). Ce qui est d'une importance considérable, parce que ce que nous savons du passé de Clisthène et de ses intentions politiques prouve clairement qu'il adopta, pour la première fois, le programme politique désormais associé de manière indélébile à son nom dans le cadre d'une défaite politique personnelle au cours d'une âpre lutte de factions avec ses semblables aristocrates ; que dans ce combat il s'assura, pour sa propre faction, du concours de l'ensemble du peuple, c'est-à-dire de la majorité massivement non aristocratique des Athéniens de sexe masculin ; et que, pour consolider le nouveau régime politique, il estima nécessaire de réorganiser les unités sociales de la société athénienne et la géographie politique de l'Attique de manière assez systématique. À l'époque, nul à Athènes n'aurait pu avoir ne serait-ce que l'ombre d'un soupçon que, dans cette frénésie hasardeuse et angoissée d'innovation politique, les citoyens allaient inaugurer un critère authentiquement cosmopolite de légitimité politique pour tous les êtres humains qui vivraient deux millénaires et demi après eux.

Du temps de Périclès à celui de Démosthène, un bon siècle plus tard, la démocratie fut pour les Athéniens un système d'autogouvernement du citoyen. L'équilibre des forces et des influences politiques à Athènes se modifia de temps à autre, au fil d'un siècle trois quarts d'histoire démocratique ; et les institutions elles-mêmes changèrent de fond en comble (Mögens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1991). Mais pendant au moins un siècle, à la seule exception d'interruptions extra-constitutionnelles des plus brèves, il est littéralement exact que les citoyens d'Athènes se gouvernèrent eux-mêmes. Tout citoyen d'Athènes qui menait une vie adulte normale était susceptible, tôt ou tard, de se retrouver un jour en train d'agir en qualité de chef du corps exécutif officiel de l'État athénien, le conseil, recevant les émissaires de l'étranger et conférant avec eux en tant que représentant d'Athènes, ou préparant l'ordre du jour des réunions officielles du conseil ou de l'assemblée (Hansen, *op. cit.*, p. 141, 250-253). Nul citoyen d'Athènes ne pouvait tenir ce rôle plus d'une journée dans toute sa vie. Chaque citoyen d'Athènes était également habilité à participer, à voter et à s'exprimer lors des réunions de l'assemblée, qui décidaient de toutes les grandes questions de l'État – faire la guerre ou la paix, adopter des lois, condamner des chefs à l'exil politique ou à la mort – et ce par un vote à la majorité simple. Tout citoyen athénien de trente ans ou plus était éligible et l'on attendait de lui qu'il occupât l'une des multiples positions officielles, qu'il siégeât et statuât dans les tribunaux qui tranchaient les litiges entre particuliers, jugeaient les affaires criminelles et politiques, ou encore confirmaient ou infirmaient les nouveaux textes adoptés par l'assemblée. Au IVe siècle, de surcroît, les plus importantes de ces activités étaient rémunérées au jour le jour, garantissant ainsi qu'aucun Athénien ne fût empêché d'y participer pour des raisons économiques ; mais peut-être était-ce également, pour certains Athéniens, une incitation économique directe à prendre part aux affaires publiques.

Athènes eut bien sûr des chefs politiques, des hommes habituellement issus de l'aristocratie ou des familles aisées, ou doués de vrais talents rhétoriques, qui consacraient l'essentiel de leur vie à la persuasion politique, à la stratégie diplomatique ou au

commandement militaire. Il était même possible à quelques-uns de ces chefs de vivre en partie de, et pour, la politique. Dans la seconde moitié du IVe siècle, la cité s'était donné un petit nombre d'officiels plus permanents, à qui leurs connaissances techniques conféraient une influence politique très réelle et qui étaient élus plutôt que tirés au sort (Hansen, *op. cit.*, p. 149, 160). Mais tous ces traits relativement professionnels de la vie politique et de l'administration publique athéniennes étaient perçus (et considérés avec méfiance) comme autant d'entorses à la structure authentiquement démocratique du gros de la vie politique d'Athènes. Les chefs politiques pouvaient influencer l'assemblée par des dons oratoires particuliers ou des talents rhétoriques soigneusement cultivés. Parfois, bien entendu, ces chefs s'attachaient aussi des partisans plus ou moins dévoués. Mais jamais aucun d'entre eux n'aurait pu s'en remettre avec confiance à la discipline des militants d'un parti politique moderne afin d'asseoir son ascendant sur eux de manière régulière. Les chefs militaires athéniens étaient élus, puisqu'Athènes était souvent en guerre, et, de manière bien compréhensible, ses citoyens préféraient suivre dans la bataille tel ou tel général en particulier qui leur inspirait quelque confiance. Mais ils reconnaissaient absolument que l'élection était une méthode aristocratique, qui favorisait les hommes bien nés, les hommes en vue et les riches, et ils prirent un luxe de précautions pour s'assurer que la majeure partie des rôles publics athéniens fût plutôt attribuée par la procédure incontestablement démocratique du tirage au sort par une sélection aléatoire parmi tous les citoyens éligibles plutôt que par le jeu naturel de l'influence sociale.

Quel était l'objet de cette extraordinaire invention ? La principale réponse athénienne à cette question fut claire et relativement constante au fil du temps. L'objet de la démocratie était la liberté qu'elle rendait possible. Elle et elle seule pouvait permettre et permettait aux citoyens d'Athènes de vivre dans la liberté : pas simplement d'être leurs propres souverains, et ce de manière remarquablement permanente, mais aussi de vivre en accord avec leurs choix collectifs ou individuels et de protéger sans réserve cette opportunité personnelle contre toute force, soit de l'intérieur d'Athènes soit de l'extérieur, qui leur semblait la menacer. En pensant à la liberté, chaque citoyen d'Athènes avait en permanence présent à l'esprit un contraste aussi vif que tranché : la condition d'esclave. Nombre d'entre eux avaient eux-mêmes des esclaves ; et ceux qui n'en avaient pas, comme le constata Aristote d'un ton railleur, traitaient souvent leur épouse et leurs enfants quasiment comme des esclaves, histoire de compenser le déficit (Aristote, *La Politique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, 1323 a, p. 462).

L'œuvre de Clisthène consista, pour la première fois, à transformer la majorité relativement peu organisée des habitants mâles d'Attique en une entité capable d'action politique systématique au fil du temps (Manville, Philippe Brook, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, N J, 1990) mais aussi, comme elle le prouva, de protéger sa liberté bien plus d'un siècle grâce à ce nouveau mode d'action. Il transforma un agrégat mélangé, peu sûr et foncièrement impuissant de résidents d'un territoire aux frontières imprécises en un peuple souverain, fier et sûr de soi. Pour les démocrates athéniens, les citoyens d'Athènes, le *demos*, constituaient une seule et unique communauté d'hommes libres (avec leurs femmes et leurs enfants légalement dépendants ; cf. Manville, *op. cit.*, p. 13). La vie politique publique de ces citoyens, l'activité foisonnante et incessante, la myriade des décisions indépendantes et non concertées de ses cours, de ses magistrats et de son assemblée publique n'étaient pas simplement une protection ou une garantie extérieure de cette liberté ; c'était aussi l'illustration la plus saisissante de leur propre liberté individuelle et de leur solidarité collective, chaque jour de chaque année de l'histoire de la

démocratie.

Mais alors comme aujourd'hui, les détracteurs de la démocratie voyaient ses réalités très différemment. Pour Aristote, et plus encore pour son maître Platon, l'insistance systématique sur l'égalité des citoyens était en soi une répudiation de la force et de l'autorité des vraies qualités des êtres humains : une négation déshonnête ou absurde de l'importance pratique de l'excellence authentique ou de la vraie dépravation, dont on pouvait prévoir les conséquences désastreuses. Pour Platon tout au moins – Aristote était plus équivoque à ce sujet – les processus politiques de la démocratie étaient intrinsèquement corrupteurs ; et la liberté effective de faire ce que bon vous semble – liberté qui à Athènes, de son point de vue, s'étendait même aux femmes, aux esclaves et aux populations animales (Platon, *La République*, in *Œuvres complètes*, t. 1, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, 562b-563c) – était par nature nocive, même pour ses soi-disant bénéficiaires. [...]

République et démocratie

Certains historiens ont dernièrement prétendu qu'en vérité Rome était elle aussi une démocratie, parce que la poursuite d'une carrière publique et politique dans les rangs de l'aristocratie romaine obligeait les candidats à se faire élire régulièrement par les assemblées populaires des citoyens romains. Mais à cet égard, le parallèle avec le caractère démocratique des dirigeants politiques et militaires d'Athènes est bancal et trompeur. Avant que les armées romaines ne choisissent de suivre leurs généraux et de détruire l'autorité politique de la république, les consuls et les magistrats de moindre rang ont sans doute eu besoin d'une certaine dose de popularité intermittente pour mener avec bonheur leurs belles carrières. Mais, une fois bien assis dans leurs fonctions, ils étaient à même d'exercer l'autorité qu'elles leur conféraient avec un aplomb formidable ; ce qu'ils faisaient, le plus souvent, en prêtant une circonspecte attention aux susceptibilités de leurs collègues de la noblesse sénatoriale tout en faisant montre d'une relative indifférence à l'égard de la majorité plébéienne des citoyens romains.

À l'aune des normes athéniennes, Rome est loin d'être une démocratie. Mais pendant le plus clair de son histoire, depuis la mort de son dernier roi jusqu'au triomphe d'Octave, Rome fut sans conteste une république. Le rôle du peuple dans le choix de ses dirigeants fut un thème durable dans la tradition du gouvernement républicain, un élément démocratique d'un système d'autorité qui fut souvent arbitraire et fort peu démocratique. (En vérité, les Grecs du IVe siècle, nous l'avons vu, ne partageaient pas même l'idée que ce fût là un élément de démocratie.) Après la chute de la Rome impériale, le thème du choix populaire des magistrats (les mérites particuliers des élections comme moyen de choisir des dirigeants ou des officiels) refit régulièrement surface, chaque fois que les circonstances sociales et politiques en faisaient une solution pratiquement alléchante, notamment dans les villes italiennes médiévales et dans les armées parlementaires victorieuses à l'issue de la guerre civile anglaise. Mais, le plus souvent, cela se fit dans le cadre d'un ordre social désespérément inégalitaire, fondé sur l'extraction brutale du surplus agraire d'une force de travail rurale considérable et terriblement dépendante. (Ce n'est pas un hasard si, dans l'Europe médiévale ou renaissante, la richesse de la vie démocratique de la *polis* grecque fut réinventée de la manière la plus éloquente dans les unités qui en étaient les plus proches par leur caractère socio-économique et politique : les cités-républiques indépendantes d'Italie, avec leur commerce florissant et la prospérité de leur arrière-pays rural, ces mêmes territoires qui ont

inspiré à Ambrogio Lorenzetti sa grande fresque des bienfaits du bon gouvernement sur les murs de la chambre du conseil du Palazzo Communale, à Sienne.)

Certes, la dignité et l'attrait singuliers du gouvernement républicain restèrent une présence vivante dans l'histoire idéologique de l'Europe occidentale, mais dans l'ensemble ce n'est pas une présence qui brilla par son efficacité politique. Au milieu du XVIIIe siècle, aucun des États européens les plus dynamiques et possédant quelque force militaire n'était encore une république, *a fortiori* une république démocratique. Mais juste un demi-siècle plus tard, de manière aussi stupéfiante que capricieuse, le vent avait de toute évidence commencé à tourner, non pas en Europe occidentale proprement dite, bien sûr, mais d'abord parmi les éléments de la diaspora européenne, épars le long de la côte est de l'Amérique du Nord. (Même ici, la victoire dans la guerre d'indépendance coloniale accoucha, en guise d'héritage politique durable, d'une forme étatique dont son maître d'œuvre et interprète le plus influent, James Madison lui-même, affirma avec insistance qu'elle n'avait rien d'une démocratie [Terence Ball, *Transforming Political Discourse*, Oxford, 1988, p. 59-60, 76-78].) Mais le vent tourna aussi, juste après, dans la métropole la plus raffinée et la plus urbaine de toutes les monarchies absolues d'Europe, dans la grande ville grouillante de Paris, l'épicentre même de la « douceur de vivre » aristocratique.

La démocratie et l'État moderne

Si l'on veut comprendre pourquoi la démocratie a aujourd'hui remporté un triomphe idéologique aussi absolu, il faut séparer deux composantes qu'un formidable élan a dernièrement rapprochées mais qui, à plus longue échéance, pourraient bien se révéler moins soudées l'une à l'autre. La première, c'est la séduction qu'exerce l'idée démocratique sur les imaginations et sa force humaine ; la seconde, la viabilité strictement pratique d'un assortiment bien particulier de dispositifs économiques, sociaux et politiques. Si nous nous retournons sur la seconde moitié du XVIIIe siècle et nous demandons pourquoi une conception politique que l'expérience historique semblait avoir systématiquement écrasée put renaître de manière aussi spectaculaire, le contraste entre l'attrait et la viabilité apporte un indice décisif de la réponse. Ce qu'il y avait de nouveau, au XVIIIe siècle, ce n'était certainement pas l'attrait de l'idée d'autonomie du citoyen, *a fortiori* pour les éléments plus soumis que jamais des populations européennes. À long terme, un bon demi-siècle plus tard et plus, les mêmes facteurs économiques et sociaux qui fragilisaient le système d'assujettissement avaient commencé à créer les conditions d'un pouvoir républicain démocratique qui ne présentait plus simplement un vif attrait en comparaison de la monarchie dynastique, mais qui était aussi d'une robustesse plus viable. [...]

Pour l'heure, en conséquence, un seul et unique modèle de pouvoir démocratique, la démocratie représentative moderne, constitutionnelle et laïque, fermement ancrée dans une économie essentiellement de marché, domine la vie politique du monde moderne. Comment comprendre la nature de cet État et les circonstances qui lui ont valu cette prééminence vertigineuse (et peut-être précaire) ? Il faut d'abord s'arrêter sur le fait qu'il s'agit d'un État moderne, d'un ordre légal d'autorité politique aussi à l'aise à l'échelle d'un territoire immense tel que les États-Unis, le Canada ou l'Inde, qu'à l'échelle d'une toute petite ville-république comme Singapour. C'est la création du *demos* athénien, devenu un véritable agent politique, qui avait rendu possible la démocratie athénienne. Elle fut préservée militairement, aussi longtemps qu'elle dura, par l'efficacité militaire et navale du *demos* en armes ; et sa vie politique au jour le jour attesta continûment de l'intimité et de l'intensité (sinon toujours de

l'harmonie) de ses engagements communs.

Les États modernes ne sont pas tous comme ceci. L'idée de l'État moderne est un élément, certes peu sûr, mais crucial de la réalité pratique de tout État moderne. L'idée fut d'abord douloureusement élaborée en Europe occidentale, avant toute chose en France et en Grande-Bretagne, entre le milieu du XVIe et le milieu du XVIIe siècle (Quentin Skinner, *« The State »*, *in* Terence Ball, James Farr et Russel Hanson éd., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, 1988), face à l'accumulation des horreurs des guerres de Religion. Dans cette idée, le cœur politique de la vie d'une société donnée se trouvait dans la structure d'autorité commune qui incorporait tous les citoyens légitimes d'un territoire donné, mais qui, par son caractère, était fort différente des sujets ou des dirigeants, du peuple ou du gouvernement des terres sur lesquelles ce dernier exerçait sa surveillance. Les penseurs politiques grecs opposaient parfois l'autorité des lois (les *nomoi*) à celle d'agents humains moins dignes de confiance (*demos*, oligarques ou tyrans) qui dominaient temporairement une communauté particulière ; et les Athéniens du IVe siècle pouvaient à l'occasion prétendre que c'étaient les lois (plutôt que le *demos*) qui, en définitive, dominaient à Athènes (Hansen, *op. cit.*, p. 303). Mais à chaque fois, ils entendaient par là quelque chose de bien précis et de simple sur la continuité et la sécurité de la vie politique dans une localité donnée, non quelque chose de terriblement abstrait concernant la nature même de la vie politique. Il faut bien voir que l'idée de l'État moderne fut une construction laborieuse et intentionnelle, avant tout de Jean Bodin et de Thomas Hobbes, dans le dessein exprès de nier qu'une population ou un peuple quelconque eût la capacité ou le droit d'agir par lui-même, indépendamment de son souverain ou contre lui. L'objet central du concept était de nier la possibilité même qu'un *demos* (à plus forte raison sur l'échelle démographique d'une monarchie territoriale européenne) pût être un agent politique authentique, pût *agir* le moins du monde, sans parler d'agir avec une identité et une cohérence pratique suffisamment continues pour être à même de se diriger. Aux yeux de Hobbes, l'héritage imaginatif du monde antique, y compris celui du républicanisme romain et de l'enthousiasme démocratique fort réservé d'Aristote, était tout aussi intensément et intrinsèquement subjectif et anarchique que l'héritage du christianisme militant dans une société où de larges masses de la population avaient désormais les compétences élémentaires pour lire et interpréter la Parole de Dieu par eux-mêmes, mais en avaient aussi bel et bien la possibilité. L'idée de l'État moderne fut précisément inventée pour répudier la cohérence possible des prétentions démocratiques à gouverner ou même à mener une action authentiquement politique, que ces prétentions fussent avancées sous l'effet d'une inspiration laïque ou religieuse. [...]

La démocratie représentative est une manière d'assurer la démocratie pour l'État moderne : la démocratie transformée de maître turbulent et incohérent en serviteur docile et sûr. Pour un œil athénien, cette version de la démocratie ne semblerait pas tant apprivoisée (ainsi qu'Aristote et ses admirateurs et disciples ultérieurs, parmi les avocats d'une constitution mixte, espéraient l'apprivoiser) que *neutralisée :* dénaturée et dépouillée de toute énergie et force génératrices propres. Mais c'est aller un peu vite en besogne, parce que la démocratie représentative, avec quelque opiniâtreté, s'est montrée parfaitement capable d'associer la viabilité pratique d'un système d'autorité politique relativement cohérent (un État moderne) aux séductions plus insidieuses de l'idée d'autonomie populaire. Pour ses détracteurs, cette faculté adroitement synthétique a toujours fait figure de monstrueux tour de passe-passe. Elle possède assurément des éléments illusionnistes. Mais, faute de mieux, elle reste sans doute un tour de passe-passe avec lequel tout juge posé et honorable ne peut que souhaiter continuer à travailler. Ce que nous savons aujourd'hui, c'est à quel point il est

facile de faire bien pis, de manière aussi inimaginable que durable.

Les trois bienfaits de la démocratie

Si l'on veut comprendre le succès d'un tel tour de passe-passe en pratique, il est essentiel d'apprécier les formes d'incrédulité qu'il a fallu suspendre. Partout où elle a fonctionné efficacement assez longtemps, la démocratie représentative et constitutionnelle moderne a dans l'ensemble apporté trois bienfaits politiques séparés et humainement convaincants. Le premier service, c'est qu'elle a assuré un gouvernement modéré, un système de pouvoir qui minimise les risques directs que fait courir la puissance gouvernementale à la sécurité physique des sujets et groupes de sujets individuels. (C'est là un service dont les premiers grands théoriciens de l'État moderne avaient massivement sous-estimé la nécessité et que l'histoire de la puissance étatique au XXe siècle, suivant d'autres modèles constitutionnels, a effroyablement amplifié.) Une description plus complète de ce service, signalé dans l'*American Bill of Rights* ou, en France, dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, serait que la démocratie représentative moderne avait garanti à ses citoyens la protection efficace de leurs droits humains. Mais c'est une allégation tout à la fois excessive et bien moins claire ; et il est aussi moins évident que les choses soient allées en pratique aussi loin.

Le deuxième service politique majeur que la démocratie représentative moderne a assuré à ses citoyens, c'est une dose modeste de responsabilité gouvernementale envers les gouvernés. Aristote lui-même voyait sans mal l'objet d'une telle responsabilité. Mais l'évidence de cet objet n'est jamais plus cuisante que lorsque le service en question est refusé de manière cassante et arrogante. Face à la puissance intérieure même de l'État moderne, à sa capacité de s'immiscer dans la vie de tous ses citoyens et de la ruiner, c'est en vérité un service fort considérable. Il ne saurait assurer la prospérité ni le contentement populaire. Ce qu'il peut garantir, en revanche, aussi longtemps que les serviteurs, civils et militaires, immédiats de l'État soutiennent et protègent son ordre constitutionnel, c'est une sécurité collective contre un risque commun particulièrement désagréable : le risque d'un assujettissement permanent à un appareil de domination douloureusement supporté. (Même au sein d'un ordre constitutionnel qui marche, bien sûr, ce n'est possible que si le mécontentement en question se manifeste de manière persistante à travers une majorité évidente du corps électoral. La démocratie représentative en tant que telle n'est pas une protection sûre des intérêts communs des catholiques ou des protestants en Irlande du Nord, des Catalans ou des Basques en Espagne, des Tamouls à Sri Lanka, des musulmans en Inde.) Mais cette deuxième forme de protection contre les risques de nuisances gouvernementales a été l'un des objectifs majeurs d'action politique à travers le monde au XXe siècle : la prémisse idéologique essentielle de l'effondrement du pouvoir étranger dans les grands empires européens, en Europe de l'Est et en Union Soviétique elle-même, mais aussi la base permanente du défi lancé à l'intégrité territoriale actuelle de la plupart des États, même avancés, du monde.

Le troisième et dernier service politique majeur que la démocratie représentative moderne a rendu à ses citoyens est plus retors et moins explicite que les deux premiers et probablement aussi un peu moins sûr. La démocratie représentative est sans conteste la démocratie assurée pour l'État moderne. Mais c'est aussi, comme l'indiquent ces deux premiers services, une modification appréciable du caractère de cet État : du coup, avec le

temps, l'État lui-même, qui a pour justification centrale de renforcer la sécurité de ses différents membres, menace infiniment moins cette sécurité. Mais le troisième service politique qu'a assuré la démocratie représentative est un service qui modifie à la fois la démocratie et l'État : qui rend inoffensives deux idées extrêmes et potentiellement nocives. Bref, il rend la démocratie sûre pour une économie capitaliste moderne ; mais il rend aussi l'État moderne nettement plus sûr pour une économie capitaliste moderne. [...]

Ce qui a rendu viable la démocratie représentative (sa protection efficace d'une économie de marché) n'a pas grand-chose à voir avec ce qui l'a rendue attrayante pour l'imagination (le fait que le pouvoir légitime de l'État repose sur les choix libres et réguliers de ses citoyens). Mais, après 1989, il est apparu clairement que séduction et viabilité étaient plus étroitement liées qu'on pouvait l'attendre. Une version un peu édulcorée de ce qui a fait sa force de séduction (si le pouvoir de l'État repose sur le libre choix de ses citoyens, c'est de manière fort intermittente et par un système de médiation élaboré) demeure suffisamment attrayante pour l'aider considérablement au fil du temps à consolider sa viabilité (en lui permettant de protéger la structure des droits de propriété capitalistes). Une version quelque peu édulcorée de ce qui l'a rendue viable (le fait qu'une économie essentiellement de marché soit un mécanisme incomparablement plus efficace, pour assurer le progrès de l'opulence à long terme, que toute autre solution envisagée jusqu'ici) a contribué de manière décisive à amortir les effets des turbulences de l'histoire moderne. Et cela, en dernière instance, du fait de la crédibilité démocratique de la thèse politique suivant laquelle une économie essentiellement de marché est un bien collectif authentique en comparaison de l'idée que tout compétiteur existant est en vérité un bien collectif. La rigidité de cette comparaison au niveau des perceptions populaires à travers le monde est extrêmement récente : c'est une affaire de dix-douze ans, plutôt que d'un demi-siècle. (Aujourd'hui même, elle a encore du chemin à faire en Afrique du Sud.) On ne saurait guère en exagérer l'importance politique.

En revanche, il serait aisé d'exagérer la clarté de ses implications politiques. Les implications claires sont toutes négatives. En particulier, elle suppose qu'il n'y a pas de solution de rechange spécifiable et catégorique au capitalisme moderne. [...] Jusqu'en 1989, l'histoire du socialisme avait été l'histoire d'une alternative présumée, sous une forme ou sous une autre. Maintenant que l'histoire elle-même nous oblige à abandonner cette présomption, il sera intéressant de voir quels aspects (s'il en est) peuvent être ressuscités dans le cadre d'un jugement causal responsable.

Pour l'heure, l'histoire récente des gouvernements ou partis sociaux-démocrates ne permet pas de penser qu'on en ressuscitera grand-chose durablement. Mais cette histoire a été fortement marquée par l'échelle et le rythme mêmes de l'effondrement imaginaire des liens privilégiés que prétendait entretenir le socialisme avec la vie économique et sociale moderne : son fol espoir que le jour venu il hériterait du monde créé par le capitalisme, dont il serait le légataire universel. À mesure que les inconvénients des politiques prônées par ses adversaires victorieux se feront plus flagrants, l'équilibre imaginaire commencera à basculer de nouveau dans la direction opposée. Même sur le plan intérieur, nul, à présent, ne peut rationnellement dire avec certitude dans quelle mesure la viabilité politique des pays de l'OCDE depuis la Seconde Guerre mondiale (leur capacité de protéger les rouages d'une économie essentiellement de marché) a été liée aux systèmes de protection sociale instaurés et à la fiscalité redistributrice conçue pour les financer. On ne saurait *a fortiori* être rationnellement assuré que les décisions politiques des différents États souverains ou des communautés politiques supranationales continueront à assurer ou à développer la structure internationale de libéralisation des échanges qui a favorisé l'essor d'un marché mondial

depuis Bretton Woods. L'idée même que les socialistes eussent la moindre idée des moyens de gérer un système économique international avec plus de douceur et d'efficacité que les protecteurs politiques de leurs concurrents capitalistes s'est révélée lamentablement illusoire. Mais les partisans les plus fermes de l'économie de marché eux-mêmes n'ont jamais supposé qu'existait encore un cadre politique dont on pût attendre avec confiance qu'il garantît complètement le fonctionnement sans entrave d'un marché libre à travers le globe. [...]

Entre la démocratie représentative constitutionnelle et le capitalisme, les relations sont tout à la fois intimes et profondément opaques. Au fil des deux siècles passés, les services historiques qu'ils se sont rendus sont considérables. Mais au bout du compte aucun des deux ne saurait être parfaitement à l'aise avec l'autre, ni entièrement assuré de son ultime fidélité. La source de cette disharmonie élémentaire n'a rien d'obscur. Bien compris, chacun est au fond un système de libre choix individuel. Mais les choix en question se situent dans des champs entièrement différents et il n'y a absolument aucune raison pour que les choix accomplis dans l'un des domaines s'accordent parfaitement avec les choix opérés dans l'autre. Le choix politique gouverne le contenu et l'application du droit public. Irrégulièrement atteint, son but imaginaire est cependant le bien collectif de l'ensemble des êtres humains directement concernés. Dans une économie capitaliste, le choix économique revêt la forme (cependant loin d'être évidente) de décisions individuelles de vendre et d'acheter ; et pratiquement tout peut se vendre. Ainsi qu'Adam Smith l'avait clairement reconnu, certains biens de la plus haute importance sont bien sûr irréductiblement publics. Ils ne seront offerts que s'ils sont achetés collectivement (payés avec les impôts institués et prélevés conformément à la loi). Mais jamais tableau des raisons pour lesquelles on peut compter qu'une économie capitaliste fonctionne spontanément au bénéfice à long terme de ses participants n'a réussi à expliquer pourquoi on peut se fier à un système de décision public pour identifier et procurer les biens publics indispensables lui permettant de marcher efficacement. De même, jamais tableau de cette espèce n'a expliqué pourquoi on pourrait compter sur les défenseurs politiques de cette économie pour ne pas poursuivre d'autres biens humains apparents susceptibles (ou non) d'entraver dramatiquement son bon fonctionnement.

Au cours des deux siècles derniers, et surtout depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la démocratie représentative constitutionnelle a été abondamment mise à l'épreuve dans les cadres les plus divers. Dans certains pays (aux États-Unis, en particulier), elle n'a pas eu seulement des résultats remarquablement prolongés : à de multiples égards, ceux-ci ont été humainement fort encourageants. En de nombreux autres pays, notamment dans les anciennes colonies européennes les plus pauvres depuis 1945, elle a connu un destin aussi éphémère que modeste. Il devrait être désormais relativement facile de juger pourquoi elle fonctionne efficacement où elle réussit, mais pourquoi à d'autres époques et en d'autres cadres elle échoue aussi lamentablement. En vérité, on a eu pourtant énormément de difficulté à parvenir à des conclusions claires et fondées sur cette question pratique brutale et de plus en plus urgente. Tout ce que l'on peut dire avec une parfaite assurance, c'est qu'il est aisé de comprendre pourquoi la faillite économique et les troubles constitutionnels se renforcent souvent mutuellement dans un pays sitôt que des difficultés se manifestent en un domaine, et pourquoi, de même, la réussite économique et la continuité constitutionnelle et démocratique s'épaulent dès lors que l'une ou l'autre est durablement assurée. Avec la démocratie représentative comme avec le développement capitaliste, la réussite appelle la réussite et l'échec, systématiquement, l'échec. Ce n'est guère une pensée réconfortante pour

les populations de l'est et du centre de l'Europe ou de l'ancienne Union Soviétique, *a fortiori* pour l'Afrique.

La connaissance politique

Depuis les flancs de colline athéniens, où le peuple tenait assemblée semaine après semaine afin de décider ce que ferait la *polis*, le chemin que nous avons parcouru est long. Dans quelle mesure la démocratie moderne a-t-elle réellement un lien avec ce tableau brillant mais fort lointain ? Certains contrastes sont fort tranchés. Dans le monde moderne, aucun corps souverain de citoyens n'est un véritable agent politique, choisissant et agissant de lui-même avec la détermination et l'efficacité du *demos* athénien. De même aucun corps souverain de citoyens ne se protège à l'extérieur comme à l'intérieur avec ses propres armes. Les États modernes, ainsi que l'a expliqué Max Weber, ont des raisons pressantes de désarmer les populations qu'ils gouvernent. Pour une raison ou pour une autre, certains pays (les États-Unis, la Yougoslavie, le Liban) y parviennent bien moins systématiquement que d'autres. Mais au lieu de citoyens en armes qui se défendent quand le besoin s'en fait sentir, tous les États modernes assurent à leurs sujets une sécurité physique par l'intermédiaire d'organismes distincts et spécialisés – police, armée permanente, avec leurs ramifications modernes pour les épauler – et choisissent eux-mêmes, souvent en prêtant une attention distraite aux points de vue de leurs citoyens, comment et quand employer ces instruments à dessein. De nos jours, ce n'est jamais le peuple qui décide quand on va faire la guerre. De toutes ces manières comme de bien d'autres, la démocratie constitutionnelle représentative accepte l'État moderne sans inhibition notable, s'offrant comme le format le plus civilisé et, politiquement, le plus juste qui puisse se surimposer à l'irréductible réalité de cet État.

La démocratie athénienne, nous l'avons vu, fut une réponse pratique improvisée à un problème politique on ne peut plus immédiat dans un monde très différent. On n'aurait guère pu tirer davantage, sur le plan des intentions ou du contenu, d'une proposition plausible pour organiser les États modernes en une économie capitaliste mondiale, *a fortiori* pour réorganiser dans sa totalité la vie politique et économique moderne de façon à cesser de privilégier les actuels détenteurs de capitaux. Aucune composante concrète de la démocratie antique n'a survécu telle quelle dans le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui. (Même l'*isègoria*, la liberté de parler égale pour tous dans les affaires publiques, a été plus efficacement justifiée et préservée en ce siècle comme un aspect de la liberté moderne de Constant, le droit de mener sa vie comme on l'entend, que comme un préalable évident du fonctionnement politique de l'État moderne.) Une vision cynique de l'histoire de la démocratie verrait dans le triomphe verbal du terme un pur mirage, une illusion collective absolue et potentiellement dangereuse. Une vision cynique est probablement moins fallacieuse qu'une vision sentimentale : elle n'est pas vraie pour autant. Que reste-t-il ? De l'expérience de la démocratie antique, c'est clair, n'a pas simplement survécu un mot, mais aussi un espoir diffus et pressant : l'espoir que la vie humaine, dans les cadres qui sont les siens, puisse relever davantage du choix personnel engagé et moins de la soumission forcée à des impératifs impersonnels et extérieurs (et mal venus). Le caractère diffus et l'urgence de cet espoir ne vont pas sans périls. Si l'on ajoute les uns aux autres, ceux-ci se sont souvent révélés mortels. Il est impossible (absurde aussi, peut-être) d'essayer d'évaluer précisément la rationalité de cet espoir, si ce n'est en rapport avec des questions très spécifiques. Mais du fait de son urgence émotionnelle et de son imprécision intrinsèque, il est très facile de comprendre pourquoi, aujourd'hui comme hier, le jugement de l'homme est

systématiquement voué, en face de lui, à s'abandonner plus que jamais à son imagination, à sombrer dans le cynisme ou la sentimentalité.

Dans ces deux états d'esprit, il n'est que trop facile de jauger la démocratie moderne : duperie grossièrement efficace (même si elle est, somme toute, concrètement bénéfique), Élysée brutalement avorté, sans véritable pouvoir de se défendre en dehors des songe-creux des populations modernes (et surtout des plus oisifs de tous les rêveurs, ceux qui fréquentent les universités à titre temporaire ou permanent). Mais aucune de ces optiques ne saisit à la fois la force et le côté fuyant de l'idée qu'elles prétendent diagnostiquer. Pour les percevoir de concert, il nous faut nous retourner vers les citoyens d'Athènes tels qu'ils vivaient leur vie publique ensemble, année après année. Pour quiconque jouait un rôle éminent dans cette vie, la politique athénienne, ainsi que le souligna Benjamin Constant (*De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1980), était extraordinairement dangereuse. La défaite pouvait survenir à tout moment et à n'importe quel propos. Elle pouvait signifier l'exil, la ruine ou même la mort. Dans toute société humaine, il est vrai, les positions politiques en vue ont toujours eu leurs récompenses et leurs peines. Pour les citoyens athéniens ordinaires, la vie politique était normalement bien moins périlleuse ; et elle leur assignait un rôle historique unique, un rôle consistant à identifier, moyennant des éléments de fiction mineurs seulement, les actes de la *polis* dont ils étaient citoyens à leurs propres actes.

Telle était la possibilité que le mouvement de l'histoire moderne, insistait Constant, avait à jamais effacée. S'agissant de la politique intérieure des États modernes dans une économie mondiale (et, plus encore, de la politique de reproduction d'une économie mondiale), il est clair que l'appréciation de Constant était juste. S'il a raison, ce n'est pas que les corps modernes de citoyens ne sauraient choisir infiniment plus souvent qu'ils ne le font (par l'interminable cascade des référendums télévisuels ou autres expédients), ni même parce qu'ils auraient tôt fait de le regretter, si l'occasion leur en était donnée. S'il a raison, c'est qu'il n'est rien, en principe, que l'on puisse ou que l'on pourrait faire pour permettre aux citoyens modernes d'être informés de la masse considérable des facteurs qui façonnent, contraignent ou menacent leur vie et de choisir en conséquence de manière cohérente. (Il est en vérité fort douteux que les gouvernements modernes, fussent-ils les plus ingénieusement conçus et les plus dévoués, ou même, en l'occurrence, les sociétés multinationales modernes ou les organismes d'assistance transnationaux puissent s'organiser de manière à faire quelque chose de ce genre.) Comprendre le monde dans lequel nous vivons exige une division du travail cognitif d'une extravagante complication : une division peut-être trop compliquée pour que les hommes soient politiquement capables de la créer et de l'entretenir et certainement bien plus compliquée et fiable que tout ce qu'ils ont réussi à créer jusqu'ici. Lorsque Hobbes esquissa pour la première fois l'idée de l'État moderne, il présenta son noyau dur comme une forme d'aliénation nécessaire, chaque individu devant renoncer alors à son pouvoir de coercition et à son droit de juger. Mais avec l'économie mondiale moderne, il est plus important encore de voir dans l'État moderne une aliénation également nécessaire de la responsabilité cognitive : de voir l'État, pour reprendre la métaphore d'Émile Durkheim, comme le cerveau de la société. Il est relativement aisé d'abandonner le pouvoir de coercition et le droit de juger par soi-même, mais peut-être est-il purement et simplement impossible de céder la faculté cognitive : le pouvoir de comprendre ce qui se passe réellement. À l'heure actuelle, il est tangible que les États modernes ne sont pas en mesure d'assumer ces effroyables responsabilités cognitives. Ce n'est pas un hasard si, au XX^{e} siècle, le coup le plus fatal porté aux espoirs socialistes de protéger les pauvres contre les prétendus riches soit

venu de l'échec d'un État incapable de susciter et de saisir, pour agir en conséquence, le déluge sans fin de renseignements exacts qu'il lui faut maîtriser pour assurer cette protection. Il a fallu trois sinistres quarts de siècle pour redonner une certaine vraisemblance à l'aplomb *Whig* avec lequel, à l'aube du XIXe siècle, Macaulay prétendait que les riches sont, assez subtilement, une espèce de bien public : les protéger contre la colère et la rancœur des pauvres pouvait servir autant les intérêts de ces derniers que l'a toujours fait clairement la protection des pauvres contre l'oppression directe des riches. [...]

L'avenir de la démocratie

À l'apogée de son triomphe actuel, trois grandes questions se posent encore à la démocratie représentative en tant que forme d'État assortie de prétentions uniques à l'autorité politique légitime. La première porte, manifestement, sur la causalité économique : comment les économies modernes fonctionnent-elles réellement et quelles contraintes leurs rouages imposent-ils à la manière dont les gouvernements peuvent espérer agir efficacement ? Avec quelle rigueur et quel soin, avec quelle intransigeance un gouvernement moderne est-il tenu de choisir entre la protection du riche contre le pauvre et une contribution plus directe à l'amélioration des conditions de vie des pauvres et des possibilités économiques et culturelles qui leur sont offertes ? À quelle fréquence et pendant combien de temps, par exemple, les populations modernes doivent-elles accepter des millions de chômeurs et de laissés-pour-compte en contrepartie de niveaux de vie plus élevés pour leurs enfants et leurs petits-enfants ? Dans quelle mesure les gouvernements modernes doivent-ils se contenter d'encourager le marché tel un espace pseudo-égalitaire où les familles peuvent déployer leur avantage comparatif cumulé ? À quel point peuvent-ils au contraire s'efforcer d'assurer une véritable égalité des chances à tous leurs citoyens adultes, sans nuire massivement à la capacité d'augmenter la richesse propre au marché ? L'espoir, cher à John Maynard Keynes, d'apprivoiser le cycle économique et de civiliser l'économie de marché n'était-il qu'un produit de la confusion intellectuelle ? Les décennies de réussite de l'après-guerre, qui semblaient justifier cet espoir et qui ont tant contribué à consolider la légitimité populaire des démocraties représentatives en Occident, furent-elles, au fond, le résultat fortuit de quelque chose de très différent, de ce qui a tout l'air, rétrospectivement, d'un épisode d'hallucination politique et économique collective ? Si tel est le cas, il est certainement raisonnable de s'attendre à ce qu'à l'avenir les démocraties représentatives continuent, par intervalles, soit à élire des gouvernements, soit à succomber à des régimes voués à la vengeance de classe et au service le plus direct des pauvres. (Lorsque les démocrates grecs prônaient l'abolition des dettes ou la redistribution de la terre, ce n'est pas, dans l'ensemble, qu'ils attendaient de ces mesures qu'elles renforçassent la productivité globale de leur économie.) Cette première question est très largement pour les économistes de profession. Il serait bon qu'ils apprennent à y répondre de manière plus claire et plus convaincante qu'ils ne semblent capables de le faire aujourd'hui.

La deuxième question, en revanche, s'adresse à chaque citoyen d'une démocratie. Mais c'est une question singulièrement difficile et nous n'avons encore aucune idée cohérente sur la manière d'y répondre avec quelque autorité. Comment devrions-nous considérer exactement la relation entre la science ou la connaissance et le fait que les différents êtres humains prétendent être armés pour gouverner ou même décider des mérites des différents gouvernants possibles ? C'est une question qui a été largement évacuée du débat public de la vie démocratique moderne, bien qu'elle surgisse régulièrement dans les méditations des

spécialistes de science sociale. Suivant l'explication mémorable de Schumpeter, le *demos* des démocraties représentatives modernes choisit en fait entre des équipes relativement organisées de candidats au gouvernement. L'une des critiques chères aux ennemis antiques de la démocratie était que le pouvoir démocratique était moralement indigne : accusation que l'on peut nécessairement porter avec une certaine vraisemblance contre n'importe quel système effectif de gouvernement humain. Mais il est une seconde critique, que Platon notamment fit valoir avec véhémence : le pouvoir démocratique est inévitablement le pouvoir des ignorants sur les savants. Ainsi qu'Aristote lui-même eut la grâce de le souligner, la plupart des êtres humains savent en fait quantité de choses intéressant la question des meilleurs moyens de gouverner. Il n'en est pas moins frivole de méconnaître la force de la critique platonicienne. On ne saurait mettre au crédit d'un système de coordination de l'action humaine le fait qu'il mette en œuvre par routine les décisions de ceux qui n'ont pas la moindre idée de ce qu'ils font. L'analyse de Joseph Schumpeter (*Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, trad. G. Fain, préface de J.-Cl. Casanova, Paris, Payot, 1990, p. 329-374) répond à cette accusation en faisant valoir abruptement que la démocratie représentative interpose des barrières d'une grande efficacité entre les décisions irréfléchies des citoyens et les choix conséquents de ceux qu'ils choisissent pour diriger. Ce qui ne conforte guère l'idée que les décisions qui s'imposent tirent leur autorité de libres choix populaires. Mais cette analyse est loin de suggérer qu'elle doive être bien armée pour répondre à l'accusation de Platon.

Étant donné l'extravagante complication des défis auxquels se trouve aujourd'hui confrontée l'autorité politique et la difficulté de les relever efficacement, qui est à l'avenant, il est assez patent que chaque société humaine a désormais besoin d'un instrument pour apprécier exactement comment relever au mieux ces défis. Voir dans l'État moderne le cerveau de la société, c'est lui donner pour tâche de procéder à cette évaluation de façon bien trop nette et étroite. Mais ceci n'amoindrit aucunement l'urgence humaine d'une coordination cognitive efficace pour y procéder ni ne renforce en quoi que ce soit les prétentions de quelque version du choix démocratique à assurer cette coordination de manière très fiable. La tâche pour laquelle la démocratie fut initialement conçue et pour laquelle elle a des avantages tangibles consistait à éviter l'assujettissement direct. Ce n'était assurément pas la genèse régulière d'une bonne intelligence d'une interaction à l'échelle mondiale d'une extravagante complication et d'une interdépendance rigide.

En vérité, les sociétés humaines d'aujourd'hui et de demain ont un urgent besoin de se retourner sur l'univers de la *polis* et de le faire avec plus de modestie et de réalisme. Face à la menace capitale d'un monde rendu humainement inhabitable par les conséquences inattendues du développement des pouvoirs de notre espèce, notre besoin d'une intelligence exacte et systématique de ce que nous faisons réellement est plus aigu qu'il ne l'a jamais été dans l'histoire humaine. À moins que nous n'apprenions à relever ce défi, l'espèce elle-même touchera à sa fin. La démocratie, qui est un système politique d'autogouvernement du citoyen, n'offre en soi aucune recette pour saisir l'ampleur de ce défi ni, en conséquence, aucun moyen plausible pour le relever efficacement. La question des moyens de protéger la couche d'ozone, par exemple, n'est pas de celles auxquelles on puisse répondre par un système de sommation des choix ou des préférences des hommes.

Ce qui ne veut pas dire pour autant que l'expérience grecque de la démocratie ne soit d'aucune utilité dans cette affaire. Ainsi que Geoffrey Lloyd l'a longuement expliqué, il existait des liens étroits entre cette expérience et quelques-uns des traits les plus singuliers et humainement lourds de conséquences de la pensée grecque : entre la vie démocratique et le style grec de cognition, le style qui donna naissance dans la Grèce classique au

développement critique cumulé de tant de branches différentes de la pensée analytique. Comme l'a soutenu Martin Bernai, il est fort possible que les Grecs aient tiré nombre de leurs ressources intellectuelles les plus précieuses d'autres populations proche-orientales et méditerranéennes. Mais ils les assemblèrent de manière entièrement nouvelle ; et ce qui leur permit de le faire, ce n'est pas quelque obscure supériorité biologique et idiosyncrasique, mais la nature politique singulière des sociétés dans lesquelles ils vivaient. Entre les institutions politiques et sociales de la *polis*, avec ses citoyens tour à tour dirigeants et dirigés, et les techniques autocritiques et analytiquement précises d'une bonne partie de la pensée grecque, il existait une affinité élective évidente. Les unes et les autres reposaient en dernière instance sur des pratiques de discussion publique, d'exposé (et d'échange) des raisons, en toute liberté, pour asseoir les conclusions. Malgré les attraits que la connaissance ésotérique ne manqua pas d'exercer régulièrement sur des groupes de penseurs grecs et la persistance évidente d'une condescendance politique aristocratique jusque dans la *polis* grecque la plus vigoureusement démocratique, les Grecs apprirent à cultiver les mathématiques, la logique, la philosophie et diverses sciences naturelles pour en faire des structures de croyances publiquement responsables, de même qu'ils apprirent à développer le pouvoir démocratique en une structure d'autorité publiquement responsable. Malgré la méfiance mutuelle permanente et l'animosité également mutuelle, qui se focalise par intermittence, de la recherche philosophique ou scientifique et de l'autorité démocratique, toutes deux s'enracinaient dans la même expérience sociale collective. [...]

Si la troisième grande question qui se pose à la démocratie représentative en tant que forme étatique est facile à formuler, il est bien plus difficile d'y répondre. Jusqu'où est-il sain d'espérer que la démocratie représentative puisse jamais réaliser, pour le corps immensément élargi de ses citoyens, la valeur terriblement exigeante que revendiquaient les démocrates grecs pour leur propre *demos* bien plus restreint : l'objectif de vivre ensemble dans la liberté ? Les raisons d'être pessimistes ne manquent pas. L'histoire des États au XX^e^ siècle incite sérieusement à penser que, si pénétrante que soit l'affirmation de l'égalité de statut entre les citoyens modernes, la structure de l'État lui-même éloignera toujours radicalement la quasi-totalité d'entre eux du pouvoir. Presque aussi nettement, quoique depuis moins longtemps, l'histoire des économies au XX^e^ siècle laisse également penser avec force qu'à l'avenir la même affirmation de l'égalité ira de pair avec de très fortes inégalités de jouissance économique, pas simplement entre populations de différents pays à travers le monde mais aussi dans tous les pays où la grosse masse de la population ne croupit pas dans une misère des plus terribles. [...]

Au regard de l'autogouvernement direct et incessant des citoyens d'Athènes, il est de nombreux plans sur lesquels nous ne saurions espérer nous gouverner de nouveau par nous-mêmes. Nous ne saurions nous transformer à l'échelle nationale (ou supranationale, voire mondiale), à l'instar de Clisthène constituant le *demos* athénien, en un seul et unique agent collectif cohérent, choisissant souverainement par soi-même en tout domaine requérant un tel choix suivant la démonstration convaincante de l'un ou l'autre d'entre nous. Ce que nous pouvons espérer faire, en revanche, c'est défendre et élargir au fil du temps les pouvoirs de choisir par nous-mêmes, individuellement et localement, notre façon d'agir et de conduire notre vie, mais aussi défendre la structure politique qui a le mieux assuré cette possibilité au cours des deux siècles et demi qui viennent de s'écouler. Après Clisthène, la démocratie athénienne ne s'est pas contentée de défendre en Athènes une communauté politique de citoyens libres se gouvernant eux-mêmes ; elle fut aussi et surtout, de manière persistante, l'illustration de cette communauté dans ses activités journalières les plus ordinaires. Depuis

trois siècles ou plus, l'exigence d'être reconnus comme citoyens n'est plus comprise comme une exigence de gouverner (qui est désormais nécessairement sans espoir), mais comme l'exigence de la possibilité d'obliger toujours le pouvoir, dans notre vie adulte, à rendre finalement des comptes à ceux sur qui il s'exerce : c'est au fond une exigence de moyens politiques pratiques de remplacer la soumission par l'autorité, et de le faire partout où nous nous trouvons dans la première condition. (Pourquoi accepter ces arrangements souvent déplorables ? Au nom de quoi peuvent-ils prétendre à notre obéissance, *a fortiori* à notre loyauté ?) Il n'y a pas de limites claires à cette quête, ni de résultat bien défini, même si on ne l'entrevoit pas encore.

Jusqu'où elle peut aller et jusqu'où elle ira, aucun d'entre nous n'en a la moindre idée. Mais aujourd'hui encore, parmi les immenses promesses de transformation nées des décombres du socialisme, nous pouvons être sûrs que cette quête entraînera nos descendants très loin du bon sens politique et social du monde où nous vivons actuellement : de l'idée qu'il se fait de la meilleure façon de répartir le pouvoir et des endroits où l'on peut espérer trouver l'autorité. Ce processus interminable et fuyant qui consiste à demander des comptes au pouvoir, à le rendre effectivement responsable devant ses objets humains, fait écho très directement à la réalité historique de la démocratie athénienne, et ce de deux manières bien distinctes. La première est une recréation continue de la capacité d'agir de concert, dans la formation de nouveaux agents collectifs en une diversité sans fin de cadres humains. En l'occurrence, en effet, les démocrates modernes aspirent à jouer le rôle de Clisthène dans le cadre de leur propre vie, quoique, nécessairement, sur une échelle moins globale et assurément fort éloignée de la souveraineté. La seconde passe par la reconstitution de la communauté, de l'espoir (ou de la crainte), du sens et du dessein partagés, que seuls peuvent rendre possibles ces nouveaux agents. Il est facile de décrire cette constitution en termes sentimentaux : imputer à de nouvelles communautés une vertu, une pureté et une innocence dont aucune communauté ancienne d'êtres humains n'a jamais fait preuve. (Peu ont moins de pureté et d'innocence que le *demos* athénien, à l'œuvre dans le fait que chacun soit tour à tour gouvernant et gouverné.) Les analystes des économies capitalistes modernes soulignent souvent à quel point celles-ci ont un urgent besoin de réinventer en permanence l'action économique, et de le faire face aux fortes tendances organisationnelles qui, au sein de chaque économie moderne, poussent à la formation de monopoles, à l'extraction de rentes de situation et à la protection des routines réconfortantes. En revanche, nous avons un sentiment bien moins clair et vif de la nécessité permanente de réinventer l'action politique et sociale à travers le monde dans lequel nous vivons.

L'histoire souvent douloureuse de l'exigence d'égalité des citoyens a maintes fois été une expression un peu décalée du caractère insistant et fuyant de ce besoin. Pour l'heure, il apparaît sous sa forme la plus spectaculaire dans le féminisme contemporain sous ses divers visages. L'idée qu'entre les hommes et les femmes les relations furent, pendant la majeure partie de l'histoire humaine connue, organisées à dessein par et pour les premiers aux dépens des secondes est un peu plate et naïve. (Toutes les femmes sont des agents, elles aussi.) Mais il y a aussi en elle un noyau dur et irréductible de vérité évidente. Du fait de l'échelle, de l'intimité et de l'obscurité de cet immense bloc historique d'expérience humaine, nul ne peut avoir une idée claire de ce que seraient les relations entre hommes et femmes si toute trace d'assujettissement devait en être effacée. Le défi que ce constat lance aux hommes comme aux femmes est terriblement déconcertant ; mais il est aussi du plus vif intérêt. Hormis au sens le plus futile, on se trompe en y voyant un défi lancé à la démocratie, au sens où il pourrait appeler une réponse permanente, supérieure mais peu démocratique. Toutefois,

c'est certainement un défi pour la démocratie, notamment à sa capacité de nourrir l'imagination sociale. Plus particulièrement, c'est un défi qui nous appelle à juger quelles formes de communauté, par-delà le genre, sont à présent possibles et quelles formes d'action collective se révéleront bénéfiques suivant ce qu'il est raisonnable d'espérer. On le perçoit clairement à travers les propos de la féministe américaine Catherine MacKinnon :

La question qui me retient, c'est quelles sont nos identifications, quelles sont nos allégeances, quelle est notre communauté, envers qui sommes-nous comptables. Si on a l'impression qu'elle n'est pas très concrète, c'est que nous n'avons aucune idée de ce que les femmes en tant que femmes devraient dire. J'évoque pour les femmes un rôle qu'il nous reste à définir, au nom d'une voix qui, non réduite au silence, pourrait dire quelque chose que l'on n'a jamais entendu (Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, Mass., 1987, p. 77).

Sa résonance esthétique calculée situe sans conteste ces propos au sein de l'université moderne. Mais elle porte la voix de la démocratie à travers les âges : l'exigence de parler pour soi, d'être entendu, et de faire en sorte que ce qui se dit trouve une traduction concrète dans le tissu de la vie commune. Cette voix a toujours été défiée et, souvent, elle a été systématiquement étouffée. Mais deux millénaires et demi après Clisthène, jamais il n'est apparu plus clairement à quel point il était difficile de l'étouffer. L'espoir démocratique est qu'aussi longtemps qu'il y aura des êtres humains jamais elle ne sera réduite au silence.

La crainte est une émotion tout aussi démocratique (et tout aussi importante) que l'espoir. La démocratie athénienne est née dans la crainte : en réponse au danger perçu. Elle a aussi fini dans la peur, qu'expriment avec tant de force les discours de Démosthène : la peur éminemment réaliste de la conquête étrangère. Entre-temps, cependant, elle donna une leçon longue et durable d'espoir raisonné. La force de la démocratie représentative en tant que forme étatique lui est largement venue de ses réalisations très pratiques et fort prosaïques. En revanche, la force de l'idée démocratique est beaucoup moins étroitement liée à ces réalisations. Elle s'harmonise aussi nettement moins bien avec la démocratie représentative en tant que forme d'État ou avec une bonne partie (sinon la majeure partie) de la réalité des sociétés contemporaines d'Occident, d'Extrême-Orient ou d'ailleurs. Nombreux sont les interprètes de l'héritage quelque peu involontaire de Clisthène qui l'assimilent sans hésitation à l'une ou l'autre de ces deux grandes forces formatrices que sont, pour dire les choses sans bienveillance, l'idéologie et l'utopie. En vérité, il faut y voir un affrontement incessant et turbulent entre les deux. Peut-être n'est-ce pas un voyage sans fin, mais c'est assurément un voyage vers une destination inconnue.

Traduit de l'anglais [1] par Pierre-Emmanuel Dauzat

Gouverner le pluralisme

par Estelle Drique

Éclatement moral et décision collective en régime libéral

L'hétérogénéité morale des sociétés occidentales forme l'un des thèmes centraux de la philosophie politique contemporaine : différents courants en font un constat identique, et le point de départ d'analyses divergentes. Elle fournit le prétexte à une nouvelle défense de l'État libéral, conçu comme un *modus vivendi* entre les nombreuses « conceptions du bien » ; c'est, en revanche, le témoin à charge des critiques du libéralisme, la démonstration que l'idéal de neutralité de l'État se solde par ce qui est perçu comme un dépérissement moral [1] : sous couvert d'impartialité en effet, la négation par les pouvoirs publics d'un ensemble de valeurs communes désarçonne l'individu, plus qu'elle ne l'encourage dans sa quête morale ; la moralité périclite, les « idées du bien » essaiment.

Libéraux et « communitariens » toutefois partagent un diagnostic précis et qui semble aller de soi : les sociétés occidentales sont traversées de courants idéologiques divers, et qui ne pourraient ensemble prétendre à s'exprimer au niveau des institutions politiques sans que des conflits s'ensuivent ; par ailleurs ces prises de position, étant l'expression de volontés opposées mais également respectables, ne peuvent être évaluées, encore moins départagées, par la collectivité : elles sont « incommensurables ».

Autant dire que l'action de l'État se trouve ainsi repoussée à l'intérieur de bornes assez contraignantes : il ne doit plus tant promouvoir la poursuite d'objectifs collectifs que se garder de gêner la poursuite de ceux qui sont librement choisis par ses citoyens. Là où ceux-ci choisiront selon leur conscience, il s'abstiendra de choisir. Par avance, et par principe, sont ainsi exclues du champ du débat politique une série de questions d'intérêt vraiment général, mais qui divisent l'opinion.

Mais si gouverner, ce n'est plus choisir, ce n'est plus grand-chose. En admettant que l'État soit « juste », il semble difficile de s'arrêter là, et peu satisfaisant que tous doivent ensemble sacrifier leur idée de « la bonne société », sous prétexte qu'ils n'ont pas strictement la même. En soi, la grande variété des matières pouvant faire l'objet de décisions politiques particulières laisse présager des gains importants d'une coopération politique active, pouvant déboucher, à l'occasion, sur un choix collectif ayant force obligatoire. Seule l'hypothèse d'une *différence radicale* des conceptions du bien condamne par avance un tel processus, en écartant la possibilité de compromis mutuellement avantageux, peu vraisemblables en effet entre des parties foncièrement et une fois pour toutes antagonistes.

Bref, l'État est en voie d'extinction si l'on admet le règne d'une morale radicalement hétérogène, dont les parties intégrantes se heurteraient sans jamais s'influencer, ni prendre le dessus l'une sur l'autre. La vie publique peut s'amplifier au contraire, à peine ce postulat est-il contesté. Il convient donc de réexaminer, à propos des conceptions du bien, la présomption d'hétérogénéité d'après laquelle elles seraient à la fois éloignées les unes des autres et impossibles à comparer. Une représentation théorique raisonnable de nos choix moraux ne fait rien apparaître d'aussi tranché, et suggère un tableau plus réaliste du débat politique : nos conceptions morales n'ont pas l'aspect monolithique qu'on leur prête ; elles sont incomplètes, pour ne pas dire parcellaires, et de plus sujettes à révision.

Morales inachevées, morales distantes

La notion de « conception de la bonne société » (qui nous occupe plus particulièrement) suggère un ensemble de notions intégrées en un tout cohérent qui n'a guère de vraisemblance. On peut emprunter à R. M. Hare [2] un modèle théorique simple qui renforce cette impression : la formation des jugements moraux – par extension, des prises de position politiques – peut être présentée comme l'aboutissement d'une série de syllogismes combinant des raisons de fait et des raisons de principe pour aboutir à des conclusions de plus en plus spécifiques, et parfaitement circonstanciées. La justification d'une décision particulière consiste inversement dans le déroulement complet, mais à rebours, de cet enchaînement logique, par quoi on remonte aux principes premiers, d'où rayonnent tous les autres mais qui s'en distinguent, en tant qu'ils sont, non pas déduits, mais choisis. Le choix d'une conception du bien peut être envisagé comme l'adoption de tels principes fondamentaux, pourvu que leur expansion en principes mineurs et effets de toutes sortes soit perçue avec une parfaite clairvoyance : cas limite, et inconcevable en pratique, d'une conception du bien « parfaitement spécifiée ». Deux raisons au moins expliquent que nos conceptions n'atteignent pas à ce degré de globalité. Le manque d'information, l'ignorance des circonstances à prendre en compte peuvent empêcher à propos d'un sujet peu familier de se former une opinion (cela équivaut, dans le syllogisme aristotélicien, à la disparition de la prémisse mineure, factuelle). Par ailleurs, chaque prise de position particulière est le terme d'un raisonnement moral, qui a peu de chances de se produire spontanément : il intervient plutôt pour mettre fin à une situation concrète et douloureuse. On pense avant tout, par conséquent, aux problèmes rencontrés dans la vie courante ; mais le plus souvent, ce ne sont pas ceux du pays, et on ne se fait guère d'idées politiques.

On objectera l'invraisemblance psychologique de tout cela, et que notre sensibilité morale n'est pas ainsi créée par une série d'opérations intellectuelles, mais est simplement héritée. Quelle que soit cependant la teneur de ce legs moral, aucun des sentiments spontanés qu'il déterminera n'aura la vigueur, ni surtout la stabilité, de jugements éprouvés par la raison *(considered judgments)* ; si nous sommes moralement sensibles – et c'est heureux –, on ne peut assimiler la faculté de réagir à celle de se prononcer en toute connaissance de cause, ni une première impression à une opinion mûrie : c'est bien celle-ci pourtant qu'il faudrait retenir comme « préférence » du citoyen ; simplement, comme on l'a montré plus haut, elle ne se rencontre pas souvent. Cela revient à dire que, loin de se représenter complètement « la bonne société », chaque conscience n'en contient qu'une idée vague, dont quelques traits à peine émergent avec un peu de force.

Par conséquent, l'éloignement des points de vue a peu de chances d'être celui qu'on présume couramment dans les sociétés occidentales. Dans bien des domaines éminents de la politique, celui par exemple des affaires internationales, où nous ne possédons, comme le dit Schumpeter [3], qu'un « sens affaibli de la réalité », ces opinions simplement *n'existent pas ex ante :* partant, elles ne peuvent se heurter, et former un terrain contentieux sur lequel il serait bon que les pouvoirs publics ne s'aventurent pas. Confronté à une opinion publique, non pas unie certes, mais indécise, l'État risque moins d'être intempestif. En revanche, on s'expose à le voir se rétracter au-delà de ce qui est nécessaire si l'on pose la discorde comme attribut premier, évident, des démocraties libérales, ce qui simplifie beaucoup la réalité, sur un point des plus déterminants pour l'analyse politique.

Incommensurabilité des options morales ?

Mais peu importe que les dissensions ne soient que virtuelles dans les sociétés pluralistes, si, chaque fois qu'elles se vérifient, l'action publique est bloquée, comme paralysée sous la pression de forces opposées. C'est ce que laisserait prévoir une application mécanique du principe d'égal respect des opinions : ne pouvant favoriser un parti aux dépens d'un autre, la décision publique ne devrait pas intervenir – elle le devrait d'autant moins qu'elle s'écarterait des tâches fondamentales de l'État, où une certaine dose de coercition a toujours été admise. Il est implicite ici que la collectivité n'a pas les moyens de peser les arguments échangés, qu'elle manque pour cela d'un critère généralement admis ; qu'elle ne peut par conséquent mettre fin, par une décision contraignante pour tous, à un débat public qu'en enfreignant le droit de chacun à vivre selon les préceptes moraux, ou tout autre impératif, qu'il se serait donnés.

La théorie morale, à nouveau, peut éclairer ces questions. Si elle fait apparaître le lieu de choix moraux fondamentaux et, aux yeux de la collectivité, véritablement indiscutables, elle souligne aussi le caractère changeant, évolutif, des attitudes politiques entre lesquelles se répartissent les citoyens ; on peut changer d'idée, on peut être *persuadé* de le faire : aussi longtemps que le débat public n'aura pas réduit l'écart entre les points de vue subsistera pour la société le problème de leur incommensurabilité.

La façon dont Hare décrit les choix moraux n'exclut pas toute évaluation à leur propos, mais permet d'identifier ceux qui, ayant une importance fondamentale, doivent certainement aussi commander à la société un respect particulier.

Hare distingue entre les « décisions de principe [4] », par lesquelles on se détermine en faveur de préceptes initiaux qui contiennent en puissance une conception complète de la vie bonne, et les « décisions particulières » qui en sont les applications successives. Autant celles-ci peuvent recevoir une justification rationnelle, autant celles-là, étant les premières (dans l'ordre logique), sont inconditionnées, c'est-à-dire : un choix intégral, une pure manifestation de liberté. De ce fait, devant une telle décision de principe, ou ce qui s'en rapproche le plus dans l'ordre des opérations effectives de l'esprit humain, la société ne peut que s'incliner : il faut soit la respecter, soit se dédire de son libéralisme [5]. S'il arrive que des choix différents, et qui tendent à s'exclure mutuellement, émanent d'un groupe d'individus, il se pose à la société un problème insoluble : car, plus que des idées, il s'agit de mettre en balance des volontés, aussi rigoureusement égales à ses yeux que leurs auteurs. L'incommensurabilité qui peut être invoquée ici découle directement de l'incommensurabilité des personnes humaines elles-mêmes.

Il ne suit pas que tous les jugements moraux se valent. La décision morale par excellence, devant laquelle la société ne peut que s'incliner, suppose un développement moral complet, une perception intellectuelle parfaite des conséquences d'un acte de choisir supra-intellectuel ; la plupart des assertions morales courantes n'en sont que des approximations plus ou moins affinées, et ne peuvent par conséquent prétendre faire pareillement autorité : n'étant pas également soutenables au plan rationnel, il se peut qu'elles soient remises en cause par un débat public, et qu'elles se modifient au cours de celui-ci.

Les opinions que nous énonçons n'exhibent pas d'emblée toute la cohérence souhaitable. Cela introduit dans notre pensée morale un élément d'instabilité, ou du moins un principe dynamique, d'après lequel un individu tend à réviser un jugement qui le mettrait en contradiction avec lui-même : on sacrifiera par exemple une prise de position spéciale à un principe supérieur, pour peu que l'on ait aperçu – ou qu'on se soit *vu prouver* – leur incompatibilité. C'est, nous dit John Rawls [6], par une telle série de confrontations successives entre nos notions intuitives de la justice et les constructions théoriques

correspondantes, que l'on peut aboutir dans ce domaine à des principes stables, c'est-à-dire à un point d'« équilibre réfléchi » *(reflective equilibrium)*. Mais cette démarche, que rien ne rattache à un objet spécifique, peut aussi bien animer tout autre raisonnement moral, qu'il ait, du reste, un caractère entièrement privé (comme la réflexion solitaire du théoricien de la justice), ou qu'il reflète les étapes d'un débat public. L'essentiel, d'un point de vue politique, est que la philosophie morale soit « socratique ». Non qu'il soit possible ni surtout loisible à la société d'en tirer parti pour opérer entre diverses conceptions un classement en fonction de leur plus ou moins grande cohérence interne, et faire prévaloir celle dont les fondements logiques sont de meilleure qualité, mais la dialectique morale suggère pour le débat politique une fonction précise : celle de provoquer et d'accompagner, chez les citoyens, un processus de maturation morale au cours duquel les penchants des partis en présence seront passés au crible d'une argumentation rationnelle. En quoi cela modifiera-t-il les oppositions spontanément manifestées au sein de la société ? C'est ce qui est difficile à prévoir. En toute hypothèse, le débat aura le mérite d'une clarification ; et puis la pensée a peu de chances de nous séparer plus que l'affectivité ou les préjugés dont sortent les premières dispositions : la tendance sera à une plus grande unanimité, ou du moins à une réduction du spectre des points de vue.

S'il y a bien, dans les sociétés libérales, une difficulté majeure à surmonter leurs dissentiments, ce problème n'est pas aussi immédiat, et donc probablement pas aussi entier qu'il peut sembler d'abord. La décision collective appartient à un second temps du processus politique, et interviendra seulement après qu'un débat public aura mis au jour à l'ampleur réelle des divergences : pour peu qu'il les ait réduites, elle en sera facilitée. L'incommensurabilité des préférences politiques est réelle, mais de portée limitée ; parce qu'elle doit être rapportée, de façon assez restrictive, à d'authentiques manifestations de volonté ; parce que somme toute elle compte peu si du débat public peut sortir une synthèse acceptable.

En soi, l'hypothèse de l'hétérogénéité morale des sociétés occidentales est infiniment contraignante pour la théorie de l'État, alors qu'elle résiste mal à un examen approfondi. Dire que les opinions sont sans commune mesure, c'est tenir pour acquis quelque chose qui ne l'est pas : à savoir que ces préférences, ayant leur existence propre et invariable, forment pour le système politique *une donnée* ; or, elles peuvent aussi bien être envisagées comme son résultat, le produit de l'intelligence plongée dans la communauté politique et stimulée par elle. En restituant au jugement ce degré de souplesse, il est possible de faire un tableau plus réaliste du débat politique.

Débattre de la « vie bonne »

En premier lieu, les raisons tombent qui suggéraient d'évacuer du débat politique certains aspects substantiels de la « vie bonne ».

Si en effet les convictions formées à ce propos n'ont pas l'intangibilité qui leur est attribuée, rien ne s'oppose à ce qu'un débat s'engage à leur sujet, mais aussi à ce qu'il puisse, le cas échéant, se conclure par une décision politique contraignante. Le respect des volontés individuelles n'impose pas à l'État les mêmes restrictions selon qu'il s'agit de volontés arrêtées, ou de volontés fluctuantes : dans ce dernier cas, il y a peu de matières dont l'État ne puisse s'emparer et où son intervention soit *a priori* exclue. Disons qu'il aura le droit d'agir, ou non, selon qu'il recueillera, ou non, le consentement des citoyens sur le principe d'une action publique et son contenu. Certes, l'État libéral ne peut pas tout faire, car il doit

respecter les fractures irréductibles de son opinion publique (pour combien de temps, d'ailleurs, seront-elles « irréductibles » ?) ; mais il est faux qu'il ne puisse rien faire du tout, pas même tenter quelque chose, dans certaines matières éminemment propices à la réflexion morale, et qui *par nature* formeraient le « domaine réservé » de l'individu. C'est aux individus-citoyens qu'il appartient, en apportant leur soutien à des réglementations jusque-là inédites (pour la protection de l'environnement par exemple), en approuvant l'allégement ou la simplification d'autres interventions (cf. les réformes fiscales américaine et britannique), de dessiner les contours légitimes de l'État en fonction de leurs intérêts et convictions. On a peu de chances alors de voir l'État se rétracter sur ses pouvoirs régaliens : l'histoire des régimes politiques libéraux montre d'ailleurs une tendance exactement inverse. Le paradoxe se dissipe dès qu'à l'image de sociétés déchirées et incapables d'agir – sauf à opprimer leurs minorités – on substitue celle de systèmes politiques organisés pour rechercher, point par point, les compromis souhaitables pour l'utilité commune.

Parce que la « bonne société » nous intéresse, il importe de continuer à en discuter, non pas en philosophes seulement, mais dans le cadre d'un débat *politique* – d'un débat destiné à produire l'action, et auquel l'intervention collective est, en puissance du moins, coextensive. Ce par quoi se distinguerait l'État libéral serait moins alors l'étendue de ses compétences, que les procédures par lesquelles elles auraient été convenues, et dont l'impartialité constituerait la vertu cardinale. Cette inflexion théorique est bien résumée par Charles Larmore : « [L'idéal libéral de neutralité politique] serait mal compris, s'il était conçu comme minimisant le rôle significatif que le débat public (ou *Öffentlichkeit*) doit jouer dans une culture politique libérale. En particulier, l'idéal de neutralité politique ne nie pas que ce débat doive permettre, non seulement de déterminer quelles seraient les conséquences probables de différentes décisions, et si certaines décisions peuvent être justifiées de manière neutre, mais aussi de clarifier l'idée qu'on se fait de la vie bonne, et d'essayer de convaincre les autres de la supériorité de tel ou tel aspect de sa propre conception du bonheur humain. Cet idéal demande seulement qu'aussi longtemps qu'une idée sur la vie bonne reste discutée, aucune décision de l'État ne puisse être justifiée sur la base de sa supériorité ou de son infériorité supposée [7]. »

Examiner les conditions dans lesquelles cette « poursuite de la conversation sociale » peut être organisée dans le respect des droits et libertés dépasse le cadre de cet exposé. Contentons-nous de remarquer que, une fois énoncées, elles compléteraient une représentation théorique de l'État libéral qui aurait beaucoup de ressemblance avec ses modèles réels : des États puissants, aux interventions diversifiées, où l'on parle de tout ou presque.

Le rôle des leaders politiques

Un dernier aspect de la vie politique des pays occidentaux demeure incompréhensible aussi longtemps qu'on suppose dans le public des opinions hétérogènes et parfaitement solidifiées : c'est l'effort fait pour *convaincre*, c'est-à-dire précisément déplacer des voix et en rallier autant que possible. Le débat politique n'est pas une cacophonie sans but, mais une compétition dans laquelle les avantages, pour momentanés qu'ils soient, sont clairement reconnaissables. Les efforts déployés par les gouvernants pour susciter l'adhésion à leur politique peuvent être interprétés comme la contrepartie institutionnelle de l'indécision des citoyens, qui est, on l'a vu, la caractérisation la plus plausible que l'on puisse donner de l'état de l'opinion, et surtout de son premier sentiment face à un problème nouveau. Le rôle des

dirigeants politiques apparaît donc, dans une telle perspective, littéralement décisif : ils ont en même temps l'occasion et la responsabilité de persuader.

L'occasion de persuader naît directement de la disponibilité des citoyens à l'être : les idées auxquelles ils sont fidèles ne sont pas si nombreuses qu'elles déterminent à elles seules, chaque fois qu'une nouvelle question devient d'actualité et exige impérieusement qu'ils se prononcent, une prise de position politique tout à fait claire ; elles sont aussi, on s'est efforcé de le montrer, malléables, sensibles à une argumentation rationnelle (ou, il faut bien le dire, à une autre qui le serait moins). Une façon pour le discours politique de « porter » est précisément de venir combler les lacunes du jugement individuel, ou de lui faire accomplir un « saut de qualité », en exposant à propos du problème considéré une argumentation supérieure, appréhendant, par rapport aux vues courantes, plus d'aspects du problème tout en les combinant de façon plus sûre, et que les citoyens pourraient vouloir substituer à la leur. Rappelons la description donnée par John Rawls (dans un contexte différent) de ce mécanisme d'*échange* par lequel les citoyens améliorent peu à peu leur perception des choses et leur idée du cap politique à suivre : « Quand on présente à quelqu'un une version assez attrayante, d'un point de vue intuitif, de son sens de la justice [...], il est bien possible qu'il révise ses jugements pour les mettre en harmonie avec ces nouveaux principes, quand bien même la théorie ne correspondrait pas exactement avec ses idées présentes. Il a d'autant plus de chances de le faire, s'il peut trouver pour l'écart entre les deux une explication qui le fasse douter de ses premiers jugements, et si la conception présentée produit un jugement qu'il estime pouvoir accepter à présent [8]. »

Les thèses défendues par les hommes politiques peuvent, dans cette perspective, être envisagées comme des « biens publics » (au sens où un économiste emploierait l'expression, soulignant leur disponibilité universelle), des condensés d'expérience et de réflexion politique offerts à l'usage de tous pour faire avancer leur analyse personnelle. Cela ne signifie pas que les dirigeants politiques « manipulent » vulgairement l'opinion populaire, ne serait-ce que parce qu'un certain nombre de systèmes de pensée assez étayés sont en concurrence, mais simplement qu'ils ont un rôle important de *proposition* et d'*explication :* s'ils voient plus loin et plus grand que leurs concitoyens, ils fournissent à ceux-ci le prochain degré de leur conscience politique, et, dans une certaine mesure, morale, à moins que quelqu'un ne les ait précédés et n'attire déjà des foules sur un gradin plus élevé encore. Une logique attrayante peut de son côté recueillir l'adhésion pleine et complète des citoyens, sans que ceux-ci aient été en mesure, laissés à eux-mêmes, de la concevoir. Ce n'est qu'une autre façon de dire qu'il est plus facile de *reconnaître* les choses qu'on aime et qu'on recherche – la vérité, l'élégance, une vie heureuse – que de les *inventer*.

Dans un beau texte sur la France libre [9], Simone Weil se demande justement comment opérer dans le peuple ce type de conversion à une cause politique certes juste, puisqu'il s'agit de la libération nationale, mais non pas prédominante en raison de l'emprise du gouvernement de Vichy. Envisageant les choses du point de vue de la Résistance, elle essaie de voir par quel moyen lui susciter un soutien dans le pays, étant donné que le gouvernement de Londres n'a d'autre autorité que morale : c'est-à-dire que non seulement il ne peut négliger les convictions de ses « citoyens », mais encore qu'il en dépend complètement ; comment celles-ci se forment, comment surtout les influencer par un *discours public*, c'est ce qu'il devient crucial de savoir. Dans des circonstances graves, où le temps presse, on ne peut par ailleurs se contenter de provoquer des sentiments évanescents, on doit au contraire pouvoir compter sur une allégeance solide, déterminée, qui « passe dans les muscles et sort en actions ». On retrouve donc ici, et presque à l'état pur, le problème esquissé plus haut

pour l'État libéral : comment obtenir des citoyens un appui authentique et ferme à une politique qu'on ne saurait faire passer par la force ?

En fait, la création même du gouvernement de Londres, en opposition ouverte avec le gouvernement légal, fournit un commencement de réponse. Il reçoit en dépôt, en quelque sorte, les sentiments non formulés des Français et les proclame en retour avec plus de force, en leur donnant, si ce n'est un peu d'autorité officielle, du moins un écho public. La population répondra à une sollicitation, pourvu que soient adéquatement perçues les aspirations sourdes qui pourront être réveillées et se transformer en détermination et en actes. Ces sentiments latents sont variés, note Simone Weil, ils peuvent même se contredire : c'est dire l'importance de l'initiative politique qui les délivre du for intérieur de chacun et les rend, pour ainsi dire, efficaces. En gros, sans le général de Gaulle, une plus grande partie de la France aurait été pétainiste – faute de mieux – et un mérite spécial lui revient pour avoir orienté les esprits vers une ambition politique plus haute.

À partir de ce « cas pratique » historique se dessinent, me semble-t-il, les linéaments d'une théorie du gouvernement libéral, c'est-à-dire essentiellement respectueux des volontés individuelles : le gouvernement de Londres n'avait aucun moyen de se faire obéir par la contrainte ; l'État libéral y renonce par principe. Il n'est pas pour autant neutralisé puisqu'il peut agir autant qu'il a l'accord des citoyens, ce qui est loin d'être une chose impossible à obtenir ; l'opinion, hésitante le plus souvent, mais encore plus dans un grand désarroi national, offre en effet aux hommes publics une occasion excellente de l'arrimer à une cause – ne serait-ce que par horreur du vide, dans le monde des idées comme dans la matière –, ce qui donne une considérable marge de manœuvre politique. Il en résulte, pour les gouvernants, une responsabilité particulière, qui consiste à répondre de leurs propositions, et presque autant de ce qu'ils manquent de faire, leur carence ayant pour effet d'emprisonner dans une sphère privée et inerte l'élan qui aurait pu être utile au pays. S'ils ont le devoir d'exhorter la population, elle seule, toutefois, peut se laisser convaincre ; l'initiative politique sert d'étincelle, mais s'éteint rapidement si elle n'est pas relayée par l'action populaire. Le gouvernement dirige encore, mais au sens littéral d'indiquer une direction à des volontés libres de la suivre ou non. Le mouvement déclenché est un mouvement d'ensemble, mais son ressort réside dans l'action individuelle, voulue [10]. Au bon plaisir, ou à la bonne volonté des citoyens, se trouve suspendu le succès de l'entreprise publique, qui s'y appuie, et y trébuche aussi parfois (malgré des appels répétés, toute la France ne fut pas résistante, pas même de cœur). Ainsi le gouvernement de Londres donne, bien malgré lui sans doute et plié par la nécessité historique, l'exemple d'un pouvoir libéral presque idéal, ayant son principe moteur et ses limites dans l'initiative individuelle. Simone Weil prend soin d'opposer ses méthodes à la « suggestion » maniée par Hitler : dans un cas on s'adresse aux hommes, dans l'autre on les assourdit. On peut difficilement en effet imaginer entre deux régimes une plus radicale différence de nature, puisque le gouvernement de Londres est plus distant encore du totalitarisme que les démocraties occidentales actuelles, pour lesquelles il peut cependant préfigurer – fugitivement et en fonction de circonstances exceptionnelles – une forme future, encore plus amène aux droits individuels, encore plus ouverte à une multitude variée d'opinions et de cultures.

La délibération publique

Pour une société qui craint d'aller à l'encontre des croyances et des choix philosophiques de ses membres, un recours consiste à les faire changer. Que cela soit faisable, on s'est

efforcé de le montrer, mais en était-il vraiment besoin ? Le débat politique n'aurait aucun sens sans la possibilité de convaincre. On peut certes imaginer une assemblée de porte-paroles énonçant les idées de leur camp, en sachant très bien qu'elles ne plairont à personne d'autre : s'en donneraient-ils seulement la peine ? Tout le contraire se produit, et il faut pouvoir en rendre compte. Partant d'une hypothèse d'incommensurabilité des conceptions du bien, on serait conduit à voir dans la vitalité du débat politique une erreur : ce qui appartient à l'individu de la façon la plus intime, sa culture, ses « valeurs », passerait dans la discussion *sous influence*, se verrait manquer de respect et presque corrompre. Rien n'oblige à voir les choses sous cet angle, et on peut, à l'opposé, concevoir un débat public respectueux des consciences et conforme aux exigences d'un gouvernement libéral – en n'oubliant pas que l'une d'elles est tout de même de gouverner, c'est-à-dire de prendre de temps à autre des décisions obligatoires. La délibération collective en effet peut difficilement égarer des volontés qui n'émergent tout à fait que grâce à elle ; qu'au passage, celles-ci s'additionnent d'apports extérieurs, perdent leur singularité et finissent par se ranger dans de grandes tendances relativement homogènes, cela est normal : elles sont encore libres. Un homme politique peut réussir à en rassembler beaucoup derrière lui, cela ne signifie pas qu'il puisse les entraîner n'importe où : les précède-t-il sur un terrain mal choisi, il sera sans doute battu. Son intervention ne devient véritablement décisive qu'au moment où, ayant correctement anticipé ses mouvements, il agit en *révélateur* d'une opinion publique confuse, parfois inconsciente d'elle-même mais pas docile [11]. En somme, inspirer n'est pas obliger, et l'élan qui, sous l'impulsion d'un grand personnage public, devient commun à une grande partie d'un pays, n'en reste pas moins celui de chaque individu, pris à part, et préservant son autonomie dans le temps même où il agit comme tous les autres. Une démocratie libérale peut s'accommoder d'un débat public conçu en ces termes et, soit dit en passant, d'une issue aussi peu controversée : tant il est vrai que le pluralisme se distingue de la « diversité » et n'oblige pas plus à la cultiver comme une « richesse » qu'il n'empêche de se mettre d'accord.

Le problème très ancien posé à l'État libéral : « Comment gouverner sans peser ? », se complique aujourd'hui d'une donnée de plus en plus apparente dans les sociétés occidentales contemporaines : la diversité ethnique et culturelle des citoyens, et la variété de ce qu'on peut appeler leurs « réflexes idéologiques ». Il y a loin, cependant, de ce constat à l'idée d'une hétérogénéité radicale et définitive des conceptions du bien – quoique les deux choses soient souvent confondues. Comment déduire, de ce qui est divers, que cela ne peut être ni rapproché, ni comparé ? On peut préférer d'autres prémisses qui, tenant compte des lignes de partage qu'un « instantané » de nos sociétés pourrait figer, leur rendent la mobilité qu'elles assument naturellement, *dans le temps*. Le débat public retrouve, dans cette perspective, une signification, et la bataille que se livrent les hommes politiques un enjeu – légitimes tous les deux d'un point de vue libéral. La propagande même – s'il est permis de débarrasser un instant le mot de sa nuance péjorative – a une utilité, car il faut qu'une solution particulière fasse son chemin, passe d'un esprit à l'autre et s'étende le plus possible, pour être finalement adoptée, et clore le débat public au moins sur un point. Notre vie politique n'est peut-être pas cela, mais elle a cette allure générale.

Le juge, la politique et la philosophie

par Philippe Raynaud

Si le « retour du droit » joue un rôle important dans la pensée contemporaine, il ne suffit pas pour autant à rendre compte du prestige dont jouissent aujourd'hui les juridictions, qui constitue pourtant l'un des faits politiques majeurs de la fin du XXe siècle. Philosophiquement, en effet, la référence au droit se présente volontiers comme le fruit d'une redécouverte de la philosophie des Lumières ou de la « modernité juridique » contre les critiques « déconstructionnistes » ; or, les Lumières, longtemps suivies sur ce point par la pensée démocratique, ont été plutôt méfiantes à l'égard des juges, et elles tendaient plutôt à sacraliser la *loi* au détriment de la jurisprudence, soupçonnée à la fois d'irrationalité et de conservatisme ; le développement de l'État moderne au XIXe et au XXe siècle a certes conduit à relativiser le prestige de la loi, mais ce fut longtemps au bénéfice du *pouvoir exécutif*, dont la souplesse paraissait propre à incarner ce qu'Auguste Comte considérait déjà comme un trait majeur de l'âge positif – la « multiplication des buts de l'activité sociale ». Il n'est pas impossible qu'une mutation d'ampleur comparable se produise aujourd'hui, qui se traduit par l'importance nouvelle des juridictions, dans les relations internationales comme dans les pratiques constitutionnelles des démocraties, et par l'intérêt nouveau de la philosophie politique et de la théorie du droit pour la « fonction de juger ». Il serait cependant trop simple de penser cette évolution comme un retour à une compréhension authentique du droit, longtemps oblitérée par le « légicentrisme » moderne, ou au contraire comme le fruit d'un pur et simple « progrès » juridique ; le droit naturel ancien, tel qu'un Aristote le pensait, ne privilégie pas toujours le juge et les réserves de la plupart des Modernes sur la jurisprudence (de Hobbes à Beccaria et, au-delà, à Hegel) expriment des exigences essentielles du rationalisme, qu'une philosophie proprement « moderne » du droit peut difficilement méconnaître, sauf à verser dans l'apologétique. Aussi bien, il est clair que ceux de nos contemporains qui font du juge le principal héros de la conquête de l'État de droit sont le plus souvent animés par le désir de *dépasser* les Lumières, que ce soit pour achever le projet de celles-ci ou, au contraire, pour découvrir ou redécouvrir une voie absolument différente de celle de la politique moderne ; c'est pour cela que, avant d'examiner les théories contemporaines du juge, il nous faudra d'abord rappeler les différentes thèses classiques sur le sens de la jurisprudence.

Le juge et la communauté dans le droit naturel antique

Que le règne du droit et l'existence du juge entretiennent des rapports nécessaires, cela peut être perçu à travers la simple analyse du processus juridictionnel : le droit est « dit » à l'occasion d'un litige, qui ne peut être tranché de manière « juste » que par un arbitre impartial, un « tiers » extérieur aux parties et désintéressé à l'égard de la cause. Dans la philosophie antique, la doctrine d'Aristote exprime de manière privilégiée cette nature « juridictionnelle » du droit, qui vise la répartition « juste » des biens, en fonction d'un ordre qui, pour être « naturel », n'en est pas moins jusqu'à un certain point variable. Dans une certaine mesure, la même inspiration se retrouve à Rome, où la tâche propre du jurisconsulte est de « découvrir » le droit, c'est-à-dire d'attribuer ce qui revient à chacun dans un litige *(suum cuique tribuere)*. On comprend donc aisément pourquoi, dans une certaine tradition

de la philosophie du droit qui réagit contre le positivisme « légaliste » des Modernes, on magnifie souvent l'esprit du droit naturel ancien, qui serait globalement favorable à l'autorité du juge. Si l'objet du droit est la « découverte » du juste, et si celui-ci varie en fonction de la structure et de la dimension de la cité, la législation n'est qu'une source du droit parmi d'autres, l'office du juge ne peut pas être simplement d'appliquer la loi, et le droit apparaît comme un art du probable plus que comme une science ; la philosophie d'Aristote peut ainsi être utilisée comme un puissant instrument dans la critique du « légicentrisme » moderne. Le droit romain peut lui aussi être invoqué dans cette cause, comme le montre l'usage courant, qui appelle « prétorienne » – en souvenir du « préteur » romain – une jurisprudence qui invoque des règles de droit au-delà de la loi, voire contre elle.

Il convient cependant de remarquer que, chez Aristote lui-même, la philosophie du « droit » (le juste « selon la nature » ou « selon la loi ») n'a de sens que replacée dans une philosophie *politique* où le juge occupe une fonction certes importante, mais non prééminente. Les tribunaux statuent sur tous les litiges qui relèvent de l'arbitrage de la cité (ce qui laisse de côté la communauté familiale), et les plaideurs peuvent invoquer des arguments de toute nature, les juges ayant pour tâche propre de faire la part entre les différents arguments en présence. En ce sens, le juge n'est donc pas toujours contraint de faire prévaloir la loi positive dans chaque cas particulier, puisque d'autres règles – issues de la coutume, de la jurisprudence ou de la considération de l'équité – peuvent limiter sa portée ; d'un autre côté, néanmoins, le mode de désignation (élection, tirage au sort, etc.), la place du juge et l'étendue de ses compétences découlent du régime de la « cité » (*Politique*, IV, 14-16), et celle-ci peut très bien considérer que, en général, le droit issu de la « loi » est supérieur aux décisions des juges, qui doivent se borner à la solution de litiges particuliers. Aristote lui-même semble bien d'ailleurs placer le législateur au-dessus du juge : les lois, dit-il, « ne se font qu'après un long examen, tandis que les jugements se prononcent séance tenante », et, surtout, « le jugement du législateur ne porte pas sur le particulier, mais sur le futur et le général, tandis que le membre de l'assemblée et le juge ont à se prononcer immédiatement sur des cas actuels et déterminés » (*Rhétorique*, I, 1, 1354 a-b). Mais ces réserves doivent elles-mêmes être replacées dans le cadre d'une conception d'ensemble qui fixe des limites rigoureuses à la loi et à la raison : le juste légal est inférieur à l'équité (« l'équitable semble être le juste, mais c'est le juste qui dépasse la loi écrite », *Rhétorique*, I, 13, 1374 a ; cf. *Éthique à Nicomaque*, V, 10), et le domaine des choses contingentes est celui de la prudence et des arts du probable (rhétorique, dialectique), qui ont eux-mêmes une dimension « élitiste » plus prononcée que l'activité législatrice ; en traçant les limites du juste légal, qui sont aussi celles de la raison humaine, Aristote dégage donc bien une place importante pour la jurisprudence.

La philosophie d'Aristote ne fonde donc pas seulement l'« autorité politique de la jurisprudence [1] » ; elle met en lumière les problèmes fondamentaux que doit résoudre toute interrogation philosophique sur le juge et sur son rapport à la loi. Celle-ci tire sa supériorité apparente de sa généralité et de son enracinement dans la délibération publique – mais il est des situations où il faut pouvoir s'affranchir de règles trop rigides et où, surtout, la nature de la règle dont dépend la cause est incertaine : il peut arriver qu'il revienne au juge de découvrir le « juste » au-delà du légal ; d'un autre côté, la place des tribunaux dans le régime de la cité dépend de sa « constitution » globale et du mode de sélection des juges, dont la compétence légitime est d'autant plus réduite que leur origine et leur recrutement sont plus démocratiques (cf. *Politique*, IV, 16).

Les critiques modernes de la jurisprudence

Il ne saurait évidemment être question ici de reconstituer l'ensemble des discussions modernes sur la nature et les fonctions des juges et de la jurisprudence. Tout au plus peut-on remarquer que, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, une certaine dévalorisation de la figure du juge (considéré comme le gardien de la tradition) accompagne le développement de la philosophie moderne, comme si la « Raison » ne pouvait s'affirmer que par la récusation méthodique du passé. L'autorité des juges se trouve alors contestée pour trois raisons : elle met en danger l'unité et la puissance du souverain, elle est intrinsèquement irrationnelle et elle favorise l'arbitraire en substituant des décisions singulières aux règles générales issues de la raison et exprimées dans la loi.

Le premier argument a été développé dans toute sa rigueur par Hobbes qui, sur ce point comme sur d'autres, joue un rôle fondateur. La philosophie de l'auteur du *Léviathan* se veut pourtant philosophie du droit et, plus que toute autre, elle met au premier plan la nécessité, pour instituer un lien juridique entre les hommes et pour régler les litiges, d'un « tiers » extérieur aux parties, dont les décisions s'imposent à elles sans contestation. Mais ce « tiers » ne peut être que le *souverain*, qui n'est pas seulement le plus puissant des pouvoirs mais celui qui, comme législateur, détermine seul la compétence subordonnée des autres instances, sans tolérer aucun empiétement sur sa compétence propre. Dans ce cadre-là, le juge n'a aucune autre autorité que celle que lui confère le souverain, et sa tâche première est d'appliquer les lois, en suivant l'intention du législateur ; lorsqu'il semble arriver, comme dans la *Common Law*, que le juge s'inspire de la coutume ou pose lui-même du droit, cela n'est possible que parce que le souverain a préalablement posé que, *en l'absence de loi contraire*, les règles coutumières ou jurisprudentielles auraient force légale *(Dialogue des Common Laws)*. La doctrine est donc suffisamment souple pour s'accommoder de divers systèmes juridiques, dont certains peuvent donner un rôle important aux juridictions, tout en excluant catégoriquement la censure du souverain par un juge (terrestre) quelconque.

La portée de ce « positivisme » légaliste peut être comprise de deux manières, qui correspondent aux deux aspects de la polémique de Hobbes contre la philosophie classique. Le premier est dirigé contre la thèse aristotélicienne de la naturalité du lien politique. Pour Aristote, les juges et les tribunaux devaient résoudre des litiges qui apparaissaient dans des *communautés* dont la nature était *déjà* politique ; c'est pour cela que, d'une part, la fonction des autorités politiques n'était pas essentiellement le dépassement des conflits (mais le « bien vivre ») et que, de l'autre, les juges pouvaient se voir reconnaître une certaine autonomie dans leur activité régulatrice et réparatrice ; pour Hobbes, au contraire, la création du corps politique se confond avec l'institution du souverain, dont la fonction est prioritairement pacificatrice : en faisant du litige violent (la « guerre de tous contre tous ») l'origine de la communauté, Hobbes magnifie le droit, mais il le fonde entièrement sur la loi posée par le souverain. Le deuxième argument, moins connu, est dirigé à la fois contre la philosophie classique et contre les formes dominantes de la religion chrétienne ; il consiste à dégager, sous les diverses doctrines qui prétendent soumettre l'autorité civile à la « vérité », une revendication implicite de souveraineté : comme ni la volonté divine ni la loi naturelle ne peuvent être connues sans une interprétation, ceux qui revendiquent le droit de censurer l'autorité au nom de la vérité prétendent en fait à la souveraineté elle-même pour imposer leur interprétation (c'est là le sens de la formule célèbre de Hobbes : « c'est l'autorité, non la vérité qui fait la loi », qui fonde donc l'État moderne sur une forme radicale de scepticisme) ; dans ce contexte, les doctrines traditionnelles qui valorisent le droit recueilli ou découvert par

des « jurisconsultes » ou par des juges décidant au nom de la « loi naturelle » apparaissent comme des sophismes de même nature que ceux des philosophes platonisants ou des fanatiques religieux : elles dissimulent la vraie nature de l'autorité politique qui, même lorsqu'elle impose certaines croyances, ne peut rationnellement chercher rien d'autre que la paix et la sécurité du corps politique.

Dans la conception hobbesienne, la suprématie absolue du législateur est la contrepartie de la sûreté que donne le Léviathan à ses sujets. Mais la primauté de la loi peut aussi, dans le contexte moderne, se fonder sur des arguments d'inspiration libérale. L'auteur le plus remarquable sur ce point est sans doute l'Italien Cesare Beccaria, dont le traité *Des délits et des peines* (1764) fut une des principales sources de la pensée juridique des philosophes des Lumières et qui, outre une théorie profondément novatrice du droit pénal, propose aussi une élucidation nouvelle des relations entre la loi et le juge. L'idée centrale est ici que la supériorité de la loi est la vraie solution du problème de la conciliation entre les deux exigences modernes que sont l'affermissement de l'autorité du Souverain et la préservation de la liberté : comme règle générale, la loi évite toute intervention arbitraire mais elle est également une règle impérieuse, qui échappe aux contestations qui naissent du choc des intérêts particuliers ; la loi est donc d'autant plus aisément obéie que les citoyens voient en elle la garantie de leur liberté (et non pas seulement de leur sécurité). Or, dans cette synthèse entre les deux éléments « absolutiste » et « libéral » de la modernité, le juge est le grand perdant, car la jurisprudence ou même l'interprétation des lois ont pour double effet d'affaiblir le souverain et d'ouvrir la voie à l'arbitraire ; la tâche de l'interprétation des lois doit donc être laissée au législateur lui-même, et le juge ne peut agir que d'après « un raisonnement parfait », de forme syllogistique : « La première proposition est la loi générale ; la seconde exprime l'action conforme ou contraire à la loi ; la conséquence est l'absolution ou le châtiment de l'accusé » (*Des délits et des peines*, chap. IV) [2].

L'hostilité de Beccaria envers les juridictions se fonde sur une philosophie rationaliste et antitraditionaliste, qui voit dans le pouvoir des juges un moyen d'asservir la société à des conventions passées alors que le souverain est au contraire le « dépositaire légitime du résultat actuel de la volonté de tous » *(ibid.)*. Cette doctrine exprime avec force des tendances profondes qui devaient marquer le droit et la pensée politique de l'Europe continentale pendant une longue période, du « despotisme éclairé » à la Révolution française puis aux grandes codifications du XIXe siècle ; quelles que soient ses faiblesses, elle montre clairement que la tendance à mécaniser l'activité du juge (le *Paragraphen-Automat* dont parlera Max Weber) a des sources anciennes, et en partie libérales. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, la dévalorisation de la jurisprudence reste d'ailleurs la règle dans la pensée rationaliste, le rôle du juge étant au contraire fréquemment magnifié par les courants « romantiques ». L'exemple de Hegel est ici significatif ; critique de l'esprit « abstrait » des Lumières, celui-ci reste cependant hostile à tout accroissement du pouvoir des juges : la jurisprudence lui paraît porteuse d'une confusion entre les fonctions législative et judiciaire (*Principes de philosophie du droit*, § 211), et, dans l'ordre pénal, l'institution du *jury* doit permettre à ses yeux de libérer les membres de la société civile de la « tutelle » des juges (*ibid.*, § 228). La « technique juridique » a donc pour fin propre de déterminer les conditions de l'« application de la loi à un cas particulier » (*ibid.*, § 225) ; cette conception implique sans doute une compréhension plus fine de l'art du juge que chez Beccaria, mais elle reste fidèle au rationalisme législatif des Lumières [3].

Des Lumières à nous : la réhabilitation du pouvoir judiciaire

Quelle que soit la force de leurs arguments, les thèses de Hobbes ou de Beccaria auraient peu de chances de convaincre la plupart des juristes de notre temps, tant le pouvoir « créatif » ou « normatif » du juge paraît aujourd'hui légitime, de même que son intervention dans le processus législatif et plus généralement politique, mais elles ont le mérite de nous faire comprendre que la situation actuelle est le fruit d'une évolution complexe, au cours de laquelle des arguments majeurs ont dû être réfutés ou contournés, et dont le résultat lui-même continue de soulever quelques difficultés *de principe*.

Malgré sa confiance première dans la suprématie de la loi, la modernité libérale n'a pas totalement méconnu la dimension *jurisprudentielle* de l'activité du juge. Celle-ci apparaît déjà chez Montesquieu, dont, trop souvent, on ne retient qu'une formule lapidaire (« la puissance de juger » est « pour ainsi dire invisible et nulle », *De l'esprit des lois*, livre XI, chap. VI), sans voir que celle-ci décrit une situation qui est liée aux traits *républicains* du régime anglais. Pour le magistrat bordelais, la subordination du juge à la lettre de la loi découle en effet de l'existence d'une législation uniforme et du fait que le peuple participe au pouvoir politique (« le peuple n'est point jurisconsulte », *EL*, livre VI, chap. IV) ; le pouvoir des juridictions est donc variable, et cette variation est cohérente « plus le gouvernement approche de la république, plus la manière de juger devient fixe » (*EL*, livre VI, chap. III). Même si la réduction du droit à la loi reste un idéal à la fois nécessaire et inaccessible, on peut donc tenir pour légitimes les régimes comme ceux de la monarchie française traditionnelle, où la diversité des coutumes et l'existence des privilèges créent une situation intermédiaire entre l'arbitraire judiciaire du despotisme et la faiblesse des juridictions qui caractérise les régimes républicains ou quasi républicains [4].

Dans la perspective de Montesquieu, l'autorité des juridictions reste cependant liée à l'inachèvement de l'ordre libéral ; il revenait à ses successeurs d'y voir une conséquence de la modernité elle-même. Cette évolution de la pensée moderne est d'abord liée à l'expérience politique des régimes libéraux, et notamment de ceux qui sont issus de la tradition anglo-saxonne. Dans sa logique immanente (telle que Blackstone l'avait mise au jour), le juge joue déjà un rôle important dans la mécanique des *checks and balances :* il doit avoir des moyens de protection de sa sphère propre contre les empiétements des deux autres pouvoirs et, surtout, sa collaboration est indispensable à la perfection de l'œuvre législative, puisque c'est lui qui, en l'interprétant, dégage le sens de la loi. La Révolution américaine, et la tradition constitutionnelle qui en est issue, devaient conduire à un nouvel essor du judiciaire, qui est lié à la fois à la critique des virtualités despotiques de la représentation (les colons ont été victimes du Parlement qui était supposé les « représenter »), à la nécessité d'un arbitrage entre les différents niveaux de la construction fédérale, et à la logique propre d'une *Constitution* écrite, supérieure à la loi ordinaire. En ce sens, l'évolution qui conduit de l'adoption, par les États issus des treize colonies indépendantes, de *Déclarations des droits* qui limitent le pouvoir des législatures à la Constitution de 1787 et, au-delà, au contrôle de la constitutionnalité des lois fédérales par la Cour suprême des États-Unis (arrêt Marbury *vs* Madison, 1803) obéit à une indiscutable logique. On remarquera cependant que, comme l'avaient déjà noté les auteurs du *Fédéraliste* (cf. notamment le nº 78), le pouvoir donné à une cour de déclarer nuls les actes législatifs ne peut se fonder que sur la supériorité de la constitution, c'est-à-dire sur la souveraineté populaire (« lorsque la volonté de la législature, exprimée dans ses lois, est en opposition avec celle du peuple, déclarée dans la Constitution, c'est à la dernière plutôt qu'aux premières que les juges doivent obéir », *op. cit.*). La puissance du pouvoir judiciaire aux États-Unis, qui frappait déjà Tocqueville, est donc le fruit d'une évolution complexe, mais néanmoins inscrite dans la nature de la démocratie libérale :

la protection des droits des individus entraîne une relativisation de la loi, mais la souveraineté populaire reste l'ultime fondement de l'ordre constitutionnel, et le rôle du juge provient de sa capacité à *interpréter* la loi plutôt qu'à « créer » du droit.

Il serait vain de résumer ici toutes les discussions dont le rôle du juge est aujourd'hui l'objet et qui viennent notamment du rôle nouveau joué par les juridictions dans la régulation de la vie politique des démocraties, dans la définition des politiques sociales et dans les relations internationales. On remarquera simplement que, plus que jamais, c'est la question de l'interprétation du droit, liée à celle de la nature de la fonction « judiciaire », qui domine la problématique contemporaine. Dans son concept, le travail du juge relève par excellence de ce que Kant appelait précisément la « faculté de juger » : le but du juge n'est pas de poser des règles mais de « subsumer sous des règles », et de découvrir sous quelle règle un cas peut être subsumé, et c'est de cela que vient sa capacité à faire appel à des règles de source et de niveau différents [5]. Mais cette définition minimale ne peut suffire à éclairer la place du juge dans le processus politique des démocraties contemporaines, dès lors que l'interprétation elle-même apparaît comme le niveau suprême où la règle acquiert son sens vrai. De là, d'abord, l'importance que prend la question herméneutique dans la philosophie du droit, où l'on pourrait sans peine retrouver l'équivalent de la controverse contemporaine entre critique et tradition [6] ; de là, surtout, le succès des deux argumentations radicales qui, quoiqu'opposées, concourent aujourd'hui à magnifier la puissance du juge. La première, qui, dans sa forme actuelle, est en fait d'origine lointainement nietzschéenne, pose l'identité ultime entre l'interprétation et la volonté (en interprétant la loi ou la Constitution, le juge « crée » le droit). La seconde argumentation, dont l'œuvre de Dworkin est une brillante illustration, est au contraire rationaliste, puisqu'elle cherche à éviter l'imputation d'« activisme judiciaire » en faisant du juge le garant de l'unité du droit, qui dégage progressivement des différentes règles une conception cohérente de la justice et de l'équité et qui, quelle que soit sa liberté, admet implicitement que, pour chaque cas, il existe une « bonne réponse » [7]. Ces théories ont le grand mérite de bien décrire certains aspects de l'activité des juridictions contemporaines, mais il semble qu'elles ne suffisent pas à surmonter les difficultés classiques. Si, en effet, la fonction du juge est de créer du droit par l'interprétation, sa différence avec le législateur tend à s'amenuiser ; dans le cas plus précis du juge constitutionnel, le prétendu juge apparaît finalement comme un colégislateur [8] ; si au contraire on accepte la doctrine de Dworkin, le problème est de savoir pourquoi c'est à un *juge* (et non aux autres instances délibératives ou au pouvoir constituant lui-même) qu'il revient prioritairement de définir l'identité de la communauté [9]. Cette conception rend par ailleurs assez mal compte des mécanismes institutionnels qui, même dans les constitutions démocratiques, permettent à la souveraineté populaire de passer outre aux injonctions des juges.

Les figures postmodernes du juge

Née de la logique propre de la modernité, la réflexion contemporaine semble donc nous ramener à l'alternative fondamentale classiquement exprimée par l'opposition entre Aristote et Hobbes : ou bien le juge est un organe institué par la communauté pour dire le droit, c'est-à-dire trancher des litiges et, dans ce cas, sa tâche présuppose l'existence préalable d'une communauté politique dont il ne saurait définir lui-même la nature et les contours, ou bien l'ordre juridique naît en même temps que la communauté elle-même, et ce n'est que comme organe ou agent du souverain que le juge peut contribuer à dire le droit. Il se trouve

cependant que, s'il y a quelque chose de commun aux différentes théories que nous avons évoquées, c'est précisément un effort pour dépasser cette opposition, en mettant au jour une conception que l'on peut appeler « postmoderne » du droit.

Ce projet peut lui-même, me semble-t-il, s'exprimer de deux manières, selon que l'on privilégie la critique de l'héritage rationaliste des Lumières ou celle des présupposés absolutistes de la « souveraineté ». On trouvera un bon exemple de la première position chez Jacques Lenoble et André Berten [10], dont la tentative est d'autant plus intéressante qu'ils ne se présentent pas comme de purs et simples adversaires du rationalisme, mais comme des tenants d'une philosophie criticiste (assez proches de Habermas en Allemagne ou de Luc Ferry et Alain Renaut en France) ; d'autres auteurs comme Antoine Winckler [11] ou Pierre Bouretz [12] mettent plutôt l'accent sur le caractère caduc des concepts nés avec l'État moderne, à une époque marquée par les *limitations* multiples du pouvoir des États, qui naissent à la fois du développement des relations économiques entre les nations et de l'importance nouvelle des « droits de l'homme ».

Pour Lenoble et Berten, la montée en puissance du juge apparaît comme la suite naturelle du mouvement de la raison moderne, dont chaque étape correspond à la promotion d'une des grandes fonctions étatiques. Le rationalisme encore dogmatique du XVIII^e^ supposait le primat de la loi (et le « pur fantasme [13] » de la réduction du jugement à la forme syllogistique), la croissance du pouvoir exécutif et de l'État social a permis de répondre à des exigences substantielles ou concrètes mais elle restait en deçà des réquisits de la Raison, et la promotion actuelle du juge correspond à l'avènement d'une conception dialogique ouverte et non « métaphysique » de la Raison : le juge part de l'indétermination et de la pluralité initiales des normes et des intérêts et il se guide sur l'Idée à la fois nécessaire et vide de la justice. La fonction du juge est donc pensée ici selon des termes qui empruntent à la fois à la *Critique de la faculté de juger* et aux *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, ce qui permet d'éviter les apories du « déconstructionnisme » radical et conduit à une doctrine somme toute assez proche de celle de Dworkin. On remarquera cependant que, là encore, la question des relations du juge avec le corps politique et/ou le souverain est plutôt contournée que vraiment résolue, au prix d'ailleurs d'une interprétation assez étroitement rationaliste de la philosophie politique du XVIII^e^ siècle : des trois termes que Montesquieu, Rousseau ou les auteurs du *Fédéraliste* s'efforçaient de penser *ensemble* (les droits de l'homme, la liberté des citoyens et la puissance de l'État) les auteurs de *Dire la norme* ne perçoivent plus guère que le premier.

Dans un bel article sur la souveraineté [14], Pierre Bouretz a proposé une interprétation d'ensemble assez convaincante de l'évolution qui, dans le droit positif comme dans la doctrine, conduit à cette éclipse apparente de la souveraineté au profit du « droit ». Il s'agirait de l'achèvement d'un long processus de *désincorporation* de l'État et du droit, depuis le temps des « deux corps du roi » jusqu'à celui du transfert de la souveraineté à une collectivité « abstraite » (la Nation), dont l'avènement prépare la fin de tout « souverain » *singulier*, au profit de la « souveraineté du droit ». On voit aisément quel rôle le juge pourrait jouer ici, comme instance qui désigne le « droit » sans se poser en pouvoir souverain. Il n'est pas certain, en revanche, que ce serait la fin du théologico-politique, comme le pense Pierre Bouretz ; on pourrait au contraire plaider que, en posant à nouveau que « c'est la vérité qui fait la loi », on en revient peut-être à une organisation cléricale du pouvoir, sous-tendue d'ailleurs par une interprétation quasi providentielle de l'histoire.

Ceci m'amène, en conclusion, à proposer que l'on renverse l'hypothèse qui sous-tend la plupart des théories contemporaines, pour considérer que la dissociation complète entre le

droit et la puissance, entre le juge et le souverain, ou entre le magistrat et le corps politique, loin de marquer l'*achèvement* de la « modernité juridique », en signifierait plutôt la *fin* et la *ruine*. Si le projet qui animait des penseurs aussi différents que Hobbes, Rousseau ou Madison était bien de « rationaliser la domination », cela passait pour eux par la création d'un « corps politique » artificiel, d'autant plus nécessaire que, dans la modernité, il n'y a plus d'harmonie naturelle entre les fins que se proposent les hommes ; c'est dans ce cadre que le juge pouvait jouer son rôle de pacificateur et de protecteur des libertés. L'évolution récente de la représentation du droit peut être ainsi comprise de deux manières. Elle est contemporaine, d'abord, de la crise que connaît aujourd'hui la forme politique où s'est incarné le projet moderne, c'est-à-dire l'État-nation démocratique ; mais elle exprime aussi l'aspiration à une politique plus *angélique* que véritablement *humaniste*.

La démocratie et ses ennemis

par Patrice Rolland

Si la démocratie est cette société qui veut l'égale liberté de tous ses membres, elle a des ennemis comme toute société humaine. Ils sont, en première approche, de deux sortes. L'ennemi « externe » s'attaque à elle en tant qu'elle constitue une entité historique particulière, c'est-à-dire une société qui se définit par des différences physiques visibles : territoire, richesses, langues, mœurs, religion, etc. L'ennemi est donc ici essentiellement quelqu'un de différent, autrement dit celui qu'on peut aisément qualifier d'étranger (ou de rallié à l'étranger). Quant à l'ennemi « interne », il s'attaque aux principes de la démocratie. Il ne se différencie plus de la société qu'il conteste par des éléments visibles mais essentiellement par des idées. Il peut donc se situer aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la société démocratique, bref, être étranger ou citoyen. La différence (inamicale) n'est visible que s'il la proclame. Mieux donc que l'ennemi « externe », il est susceptible d'utiliser les moyens de la démocratie pour la détruire.

La société démocratique a le droit et le devoir de se défendre aussi bien dans sa particularité historique que dans les principes politiques qu'elle a choisis. Elle pourrait donc légitimement, dans la mesure où elle est gravement menacée, appliquer l'adage connu : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté. » Si ce choix pèse peu sur l'ennemi « externe » parce qu'il est essentiellement non citoyen et ne participe pas directement de cette société démocratique particulière, il n'en va pas de même pour l'ennemi « interne ». Une telle formule n'a de sens et ne peut être prononcée que par un pouvoir politique qui veut défendre la démocratie ; il faut que celle-ci soit au pouvoir. Un gouvernement autoritaire dirait plutôt : pas de liberté pour mes ennemis, ou les ennemis de mon pays, de ma classe, de mon idée… L'expérience historique nous a cependant appris que cette politique peut conduire les gouvernements démocratiques les mieux intentionnés à exercer une autorité aussi peu respectueuse de la liberté que les pouvoirs autoritaires non libéraux et non démocratiques. La formule est paradoxale dans sa forme comme dans son fond. Elle est vraie en un sens militaire et policier : concéder, dans un rapport de force, de la liberté à son ennemi, c'est s'affaiblir ; en l'occurrence affaiblir la liberté et l'égalité. Si la politique est un lieu d'affrontements et de conflits, il y a donc une vérité et une nécessité politiques à se conduire de la sorte. Pourtant, si une telle conception du rapport politique devait l'emporter dans les idées ou dans les faits, il ne serait plus possible de raisonner en termes de liberté. Le rapport de force, qui interdit de rester tiers dans le conflit en cause, conduit à ce que chacun soit pris dans la nécessité que lui dicte sa position concrète dans la société. Il ne peut plus être question de choix, individuel du moins, et surtout pas celui de la neutralité. Même si on retient une hypothèse moins dramatique, la politique impliquée par cette formule conduit à remettre au pouvoir qui veut sincèrement établir ou sauvegarder l'égale liberté des citoyens, le soin de juger des conditions d'exercice de la liberté en fonction des circonstances. On se retrouve dans la situation paradoxale et inconfortable d'une fondation ou d'une protection violente de la paix, ou encore d'une fondation ou d'une protection autoritaire de la liberté. La formule revient donc à dire qu'on ne pourra conférer l'égale liberté aux citoyens tant qu'il subsistera non seulement un ennemi avéré mais même le risque qu'il en apparaisse un ou l'éventualité d'un conflit. La liberté égale ne serait possible que dans une société d'amis.

Au regard de la liberté et de la démocratie, la formule « Pas de liberté… » aboutit donc à des

résultats concrets inacceptables. Elle soulève pourtant une véritable question : par quels moyens la démocratie peut-elle se défendre contre ses ennemis sans risquer de perdre son propre principe ? Autrement dit, comment fonder ou conserver efficacement l'égale liberté dans un monde violent, si on refuse pour autant de perdre l'usage de la liberté pour la sauver ? On peut à cet égard formuler l'hypothèse suivante : si, comme toute société humaine, la démocratie a des ennemis, elle ne constitue cependant pas tout à fait une société identique aux autres ; elle doit donc utiliser des méthodes différentes pour se protéger, si du moins elle entend toujours, et par différence avec les autres types de sociétés, défendre le principe de l'égale liberté et non pas seulement une réalisation historique particulière. Le paradoxe de la situation de la démocratie par rapport à ses ennemis n'est en réalité que le reflet de la nature elle-même paradoxale de la société démocratique.

Le paradoxe de la liberté

La démocratie ne peut pas combattre n'importe comment son ennemi, car il n'est pas identique à celui d'une société politique quelconque. On considérera ici son ennemi le plus dangereux, celui qui la conteste dans son principe. Or la nature propre de la société démocratique, telle qu'elle résulte de l'adoption de ce dernier, n'est pas sans effet sur la consistance même de son ennemi.

Selon la définition initiale, la démocratie est la société qui confère également la liberté à l'ensemble des membres de la société. Elle l'accorde donc éventuellement à des hommes qui sont indifférents à ses exigences, ou ne croient pas à sa signification. Autrement dit les formes de la liberté sont données à des hommes qui, quant au fond, ne sont pas obligés d'en accepter les principes. Tocqueville a exprimé l'inquiétude de ceux qui ne sont jamais assurés que les bénéficiaires de la liberté seront à la hauteur de ce qu'elle exige pour survivre. L'égalité, grâce à son contenu concret, visible, immédiat, est bien plus facile à aimer et donc à protéger que la liberté, dont les bienfaits ne se montrent qu'à la longue et dont les dangers qui la menacent n'apparaissent qu'au petit nombre de ceux qui sont perspicaces et vigilants.

Ce paradoxe de la démocratie n'est en fin de compte que le paradoxe de la liberté, si du moins on l'entend à la façon des Modernes comme libre arbitre. L'homme libre est pour cela libre d'abandonner sa liberté politique. Stuart Mill remarquait qu'un homme n'est pas libre de renoncer à sa liberté, car il détruit ainsi le but qui justifiait la libre disposition de lui-même ; ainsi le consentement à être vendu comme esclave serait nul. Mais une telle considération ne vaut que pour l'individu qui vit dans une société elle-même libérale, et qui, en sanctionnant comme contraires à son ordre public certains actes de volonté, défend ses propres fondements. Nous savons, au XX^e^ siècle, que, collectivement, des sociétés peuvent perdre la liberté et que les majorités se montrent rarement actives pour la recouvrer. Ce ne sont jamais que de petites élites qui ont rappelé son existence et sa signification. Ainsi la liberté comporte dans le moment même de son affirmation la possibilité de sa négation ou de son abandon. Tocqueville savait que, « pour perdre la liberté politique, il suffit de ne pas la retenir, et elle s'échappe ». Si donc la liberté porte ainsi en elle-même son propre ennemi, la démocratie, en tant qu'elle est la société qui veut l'égale liberté de tous, ne peut vivre son rapport à l'ennemi que de façon paradoxale. La question est alors de savoir quel bon usage on peut faire de ce paradoxe lorsqu'il s'agit de défendre la démocratie.

La société démocratique ne peut pas se défendre comme n'importe quelle autre société politique en raison de sa nature problématique. Elle se trouve, quant à sa définition, face à une double impossibilité : ni ses formes, ni son contenu ne permettent, à soi seul, d'en fixer

l'identité.

Malgré une tendance logique, la démocratie ne peut pas être définie de façon purement formelle. La liberté tend à conférer à la société politique dont elle constitue le principe une structure formelle puisqu'on ne peut ni prédire ni vouloir les usages qu'on en fera à la place des titulaires sans abolir la liberté même ; elle est toujours liberté de..., possibilité de... Cette société politique tend donc à se définir par ses seules formes juridiques (suffrage universel, principe majoritaire, hiérarchie des normes juridiques et contrôle de la constitutionnalité et de la légalité des décisions politiques...) pour pouvoir, de façon laïque, faire coexister la grande variété des valeurs et des comportements que les libertés effectives se donnent. L'État de droit a pu ainsi apparaître comme la forme juridique accomplie de cette société démocratique, politiquement relativiste selon le mot de Kelsen, et dont on ne saurait surestimer le formalisme. On ne peut pourtant pas se contenter d'une définition exclusivement formelle de la démocratie. Elle deviendrait, alors, une société livrée purement et simplement à la dernière majorité exprimée. Elle ne serait plus qu'une forme politique dont le contenu concret serait successivement déterminé par le plus fort, quand même cette actualisation serait médiatisée par le suffrage universel. Traiter la démocratie comme une forme la rend donc incapable de résister à ses ennemis qui peuvent y prendre constitutionnellement le pouvoir ; ils reçoivent le moyen formel de détruire la liberté dans son contenu.

Il paraît donc nécessaire que la démocratie se reconnaisse dans des valeurs propres et les défende, c'est-à-dire qu'elle se donne un contenu connu et stable, ou absolu. En un sens étroit, il s'agit de défendre au minimum l'égalité politique et les procédures démocratiques qui en sont l'expression. Mais ceci reste encore très formel, et une majorité pourrait démocratiquement mettre fin à la démocratie. En un sens plus large, la démocratie doit défendre l'égale liberté de tous les citoyens ; elle reçoit ici un contenu plus consistant. En pratique la persistance de l'ennemi rappelle qu'elle n'est pas encore la forme politique universelle capable de faire coexister pacifiquement tous les hommes dans leur liberté individuelle. Les sociétés démocratiques, aussi pluralistes et conflictuelles soient-elles, ne sont pas relativistes : elles veulent la liberté, et se différencient donc des sociétés qui y sont indifférentes, étrangères ou hostiles. Ceci n'exclut pas, d'ailleurs, qu'au sein de la société démocratique des individus puissent y vivre librement de façon relativiste, voire nihiliste. On ne peut pourtant pas s'enfermer dans une définition substantielle de la démocratie. À vouloir traiter cette société dans son contenu, c'est-à-dire dans les équilibres sociaux et politiques qui ont constitué des réussites historiques, on ne respecterait plus la liberté qui est son principe et la créativité qui l'accompagne. La démocratie ne serait plus une société ouverte. Les éléments constitutifs de la société démocratique (territoire, race, langue, mœurs, droit...) sont des éléments de son identité ; ils n'en sont jamais la totalité, ni le dernier mot pour autant qu'elle est société de liberté. L'égale liberté de tous produit cette relative indétermination de son identité en proportion de la créativité historique que montrent les hommes à un moment donné. Le pluralisme interdit au pouvoir politique, s'il se veut démocratique, de prétendre à un savoir absolu sur la société, son identité et son avenir ; par suite il ne peut prétendre à un plus grand savoir sur ses ennemis.

La démocratie ne saurait donc se réduire à une pure procédure de décision, fondée sur le suffrage universel et les mécanismes juridiques de respect de la volonté générale ainsi exprimée, puisqu'elle se définit et se différencie par un contenu matériel, l'égale liberté de tous. Pourtant ce contenu est d'une nature particulière : il renvoie à une potentialité infinie plus qu'à une réalité, la liberté. L'homme et la société démocratiques sont donc dans une

position inconfortable, eux dont l'identité est moins forte dans le contenu que dans la forme. Ceci ne peut pas ne pas avoir d'effet sur l'ennemi de la démocratie, non pas certes du point de vue de celui-ci mais parce que la démocratie ne peut pas le considérer plus commodément qu'elle ne se considère elle-même.

Le critère le plus simple est de le reconnaître comme celui qui attaque la société démocratique dans son principe fondateur. Les atteintes individuelles à l'égale liberté d'autrui sont prévues et sanctionnées par la loi pénale. Le pouvoir de police prévient ou réprime les actions, tant individuelles que collectives, qui portent atteinte à l'ordre public démocratique. De telles atteintes ne sont cependant pas souvent une remise en cause explicite et voulue du principe démocratique. Tout aussi déterminantes que la nature de l'atteinte sont les modalités. On conteste souvent par le discours le principe démocratique, sans même aller jusqu'aux actions. Mais on ne saurait oublier cette forme de contestation concrète, quoiqu'implicite, résultant du comportement plus que d'un choix articulé : le refus dans les actes de la liberté réglée et raisonnable. C'est le comportement pratique de celui qui s'abandonne à son indépendance et à sa licence individuelles.

La véritable difficulté n'est pas seulement de reconnaître l'ennemi mais de savoir quel type de rapport établir avec lui. De ce point de vue, la démocratie, en raison de sa nature, ajoute une triple difficulté.

Marat croyait qu'il suffisait à la République pour se défendre de pratiquer un soupçon actif et vigilant contre ses ennemis. L'expérience a montré que, loin de dévoiler l'ennemi et ses intentions, cette politique n'a produit qu'un nombre croissant de suspects. Les républicains sincères, devenus terroristes malgré eux, n'avaient pas vu que l'introduction de l'égale liberté et de la démocratie avait eu pour effet de généraliser à l'ensemble de la société le rapport politique, réservé auparavant à une petite élite. Dès lors une relative indétermination s'est logée au cœur de la société. Cette politisation généralisée a introduit dans les rapports sociaux l'événement et l'instabilité relative des définitions sociales et politiques qui en résulte. Cette indétermination n'est en fin de compte que la rançon de la liberté de tous. Avec l'avènement de la démocratie, la découverte de la liberté coïncide avec celle de la politique. Il faut de la même façon apprendre à accueillir l'événement, le nouveau sans en faire d'emblée l'ennemi. Dorénavant chacun doit apprendre à assumer les circonstances politiques. C'est une discipline qu'on peut refuser.

Chez les Modernes, l'ennemi a le loisir de résider à l'intérieur de la société démocratique. On ne peut pas concevoir celle-ci comme une société d'amis. Lorsque Saint-Just en rêve, c'est pour rejeter à l'extérieur tous les ennemis et même les non-amis. Répétant l'institution ancienne de l'ostracisme, il tente de sauvegarder l'unité sans faille qui devrait rendre cette société forte contre ses ennemis. L'ennemi devient en effet facilement identifiable : extérieur à la cité, c'est l'étranger. Si la guerre étrangère subsiste, du moins les horreurs et les confusions de la guerre civile sont-elles épargnées à la cité. Mais, pour réaliser ce rêve, Saint-Just doit rendre l'amitié obligatoire. La liberté quitte la cité en même temps que l'ennemi ou le non-ami. La pluralité et l'hétérogénéité, constitutives d'une société de liberté, placent au cœur de la démocratie la différence, celle-là même qui est porteuse de conflit, voire du conflit ultime.

Il faut enfin reconnaître que l'ennemi de la démocratie est aussi au cœur de chaque citoyen. Celui-ci porte en lui-même l'ennemi de sa propre liberté. Tous les penseurs de la liberté politique ont craint comme le pire ennemi l'égoïsme, le simple individualisme ou la dépolitisation du citoyen. Chaque citoyen est potentiellement ennemi de la démocratie s'il cesse de l'aimer et de la vouloir. Contre ce danger il n'y a aucun allié possible. C'est ici la

situation ultime et sans appel, à laquelle peut s'appliquer la terrible interrogation : « Si le sel vient à s'affadir, avec quoi le salera-t-on ? » Les monarchies, les aristocraties périssent en raison de leurs divisions ou de leurs luttes internes, ou encore de l'incompétence de leurs membres, mais jamais parce que les gouvernements ont cessé de vouloir le régime qui les portait au pouvoir. La démocratie a cette redoutable particularité de pouvoir cesser d'être désirée. On ne comprendrait pas autrement la manie éducative ou vertueuse de ses fondateurs.

Carl Schmitt, en une formule, résumait : « L'ennemi est la figure de notre propre question. » Pour lui, chacun n'est vraiment remis en question que par soi-même ou par son frère. La démocratie doit apprendre au citoyen à vivre d'une certaine façon avec l'ennemi, si proche et si mêlé à la vie démocratique ; par là elle lui apprend à vivre avec lui-même.

Le principe de tolérance

La démocratie doit donc traiter ses ennemis d'une façon appropriée à sa nature. Contrairement à ce que pense Schmitt, elle sait – ou s'est rappelé – qu'elle a des ennemis et qu'ils peuvent être mortels pour elle. Pourtant elle sait aussi qu'elle ne peut pas se défendre n'importe comment au risque de sacrifier ce qui la constitue : l'égale liberté de tous. Une société qui a accepté le pluralisme ne peut plus se protéger comme une société homogène.

On sait qu'il existe une limite au-delà de laquelle une certaine conception formaliste de la démocratie est un relativisme suicidaire. Il y a donc une affirmation absolue, fondatrice de la démocratie et sur laquelle il est impossible de transiger : c'est le principe de tolérance et son corollaire selon lequel on ne peut tolérer les intolérants. Il n'est pas possible de douter de cette affirmation fondatrice sans mettre à bas tout l'édifice démocratique. Le choix fondateur est arbitraire en ce sens qu'il décide de séparer deux groupes d'hommes, les tolérants et les non-tolérants. Autrement dit, la volonté de tolérance universelle, qui veut surmonter l'apparent paradoxe – pas de tolérance pour les intolérants – parce qu'il rendrait sur ce point intolérants les tolérants, est impraticable et illogique : elle revient à tolérer les intolérants, brisant par là bien plus sûrement l'apparente universalité de la tolérance. La tolérance ne peut donc être le relativisme que dénoncent certains « hommes de foi ».

Le principe de tolérance et son corollaire ne sont donc pas la répétition dans un vocabulaire différent de l'adage « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ». Tolérance et liberté n'ont pas la même extension, et si les conséquences du second adage sont vicieuses pour la liberté elle-même, il n'en est pas de même pour la tolérance. Le principe du libéralisme politique est de tolérer toutes les opinions à condition que l'ordre public et la paix soient respectés. La tolérance est donc la norme matérielle fondamentale de toute démocratie libérale. Elle porte essentiellement sur les opinions et les paroles, accessoirement seulement sur les actions, par où elle se distingue, dans ses conséquences, de la liberté. Tolérer ne veut pas dire être d'accord, ni même être indifférent ; il s'agit simplement de laisser parler. Le principe de tolérance émerge politiquement à la fin du XVII^e^ siècle lorsqu'il apparaît nécessaire pour la paix civile de privatiser la question religieuse, c'est-à-dire de la placer sur le seul terrain de l'opinion et de lui faire abandonner celui de l'action, domaine public et politique. Le libéralisme prend naissance dans cette dissociation des actes et de la parole. On peut critiquer en paroles l'ordre légal de la société à condition de le respecter dans ses actes.

Stuart Mill, qui a poussé si loin la logique de l'individualisme libéral, soulignait que jamais on ne peut soutenir que les actions sont aussi libres que les opinions. Distinguer parler et agir est un enjeu fondateur en démocratie. Le passage à l'acte inscrit dans la réalité quelque

chose de définitif ; l'acte crée un irrémédiable tel qu'après rien ne sera vraiment comme avant. En bref, il place devant un « fait accompli ». Parole et opinion, au contraire, ne concluent jamais définitivement sur ce dont elles débattent, quelque envie que chacun puisse en avoir. Seul un acte peut trancher le nœud gordien que constitue tout débat démocratique. Pour peu que la liberté d'opinion et d'expression soit réelle, même les convictions communes dégagées à un moment donné peuvent être remises à nouveau en discussion. L'opinion peut donc être laissée plus libre que l'action parce qu'elle n'engage jamais définitivement celui qui l'émet, encore moins ceux qui l'entendent et *a fortiori* ceux qui la discutent. La parole est libre parce qu'avec elle rien n'est vraiment définitif ; tout reste ouvert – ou ré-ouvert –, car en débat indéfini. Seule l'action met fin, pour un temps, à l'infini des possibles dont débat l'opinion.

On pourrait pourtant objecter le caractère politiquement spécieux de cette distinction du parler et de l'agir : la parole dans une société gouvernée par l'opinion n'est-elle pas déjà une forme d'action, ou du moins ne l'implique-t-elle pas de façon très évidente ? Pensée, opinion sont le prélude de l'action individuelle et plus encore collective. Insister sur ce lien devrait conduire, dans un souci de prévention de l'acte nuisible, à remonter vers la cause : le moment où la pensée ou l'opinion semblent exprimer le projet ou la conception de l'acte. Daunou signalait, en 1819, que « le langage prend quelquefois le caractère d'une action ». Mais il s'empressait de limiter l'hypothèse au cas de la calomnie, de l'injure et de la provocation aux crimes et délits. Pourtant le responsable politique avisé sait qu'il vaut mieux prévenir que guérir. Pourquoi donc laisser les ennemis de la démocratie à leur propagande et préparer ainsi dans les esprits sa destruction avant d'y parvenir en acte ? La répression des opinions racistes par la loi de 1972 ne se fonde-t-elle pas sur l'idée que de l'opinion à l'acte raciste il n'y a qu'un faible espace rapidement franchi ? Pour la censure, en temps de guerre, chaque mot est un acte puisqu'il est perçu comme pouvant porter atteinte au moral des troupes, à la confiance de la population, etc. Il est vrai que ce n'est plus véritablement le temps de la liberté pour la société civile. Le succès des « dissidents » à l'Est montre qu'apparemment en politique parole et action ne se distingueraient qu'à peine : des hommes isolés qui ne disposaient, au sens strict, que de la parole sont parvenus à ébranler le régime totalitaire et à conduire à son renversement. Le pouvoir avait donc raison, d'un simple point de vue politique, de les réprimer le plus durement possible. Or c'est précisément le refus de distinguer la parole et l'action qui sépare le régime autoritaire du régime démocratique. Ce dernier, en tant qu'il laisse le débat constamment ouvert, ne peut avoir à proprement parler de dissidents mais de simples opposants à la politique du moment, susceptibles de devenir à leur tour majoritaires. En assimilant purement et simplement parole et action, le régime autoritaire se constitue comme tel : il ne comprend pas le mode de transformation politique utilisé par les dissidents. Obsédé par le but final (le changement politique), il ne veut pas distinguer entre les moyens utilisés. Il y a une différence entre la publicité nécessaire de l'expression orale ou écrite, et l'action politique au sens strict qui s'accommode fort bien, comme Lénine l'a su, de la clandestinité et d'une organisation militaire. En politique, parole et action entendent bien transformer la réalité, mais elles le font de façon différente : la parole n'est agissante que dans la mesure où elle est reçue et acceptée par les autres ; elle ne s'impose pas comme l'action. Le régime autoritaire est à la fois résistant et fragile à la parole parce qu'il ne dispose d'aucune plasticité politique ; il refuse de se laisser transformer par son opinion. Le libéralisme et la démocratie se mesurent au degré de liaison ou de séparation qu'une société établit entre parole et action, entre la parole et ses conséquences (réelles ou présumées). On ne devrait donc répondre à des opinions, même hostiles à la démocratie, que

par des opinions ; la répression ne serait réservée qu'aux actes accomplis. Comme le disait Stuart Mill, il faut admonester mais ne pas forcer à agir, sauf pour ce qui est nuisible à l'égale liberté de tous. On ne pourrait justifier une action préventive, dans un tel cadre, que s'il existait la certitude des conséquences d'une opinion publiquement émise. On mesure donc le degré de libéralisme et de démocratie d'une société politique à la somme des risques qu'elle est prête à courir pour sauvegarder la plus grande liberté d'expression possible dans des circonstances historiques données. Et quoique le degré de liberté dans une société dépende à l'évidence de la violence des hommes (c'est-à-dire, entre autres, de ceux qui veulent faire triompher leurs opinions par la force), le gouvernement et la société démocratiques ne peuvent pas attendre la disparition de tous les dangers pour accorder la liberté, du moins celle de la parole. Pour courir ce risque, il y faut le courage et l'inventivité historique qui sont le signe des grands hommes ou des grandes sociétés politiques.

La liberté de parole la plus entière possible est d'autant plus nécessaire, y compris pour les ennemis de la démocratie, qu'elle est véritablement la fondatrice de celle-ci. La démocratie n'est pas une structure politique qui accorde la liberté, mais bien celle qui émerge lorsqu'une société se constitue à partir de la liberté, et tout particulièrement de la liberté d'opinion et d'expression. Tant que l'ennemi parle, et pourvu qu'il ne mente pas systématiquement, il reste encore, pour ainsi dire, à portée de voix de la démocratie. La censure, alors même qu'elle croit tenir sa justification des effets assurés d'une opinion dangereuse, est rarement un bon calcul pour une démocratie car elle l'atteint toujours dans sa nature même. Stuart Mill a montré qu'en censurant une parole on avait de nombreuses chances de se priver d'une richesse. Les quatre motifs de sauvegarder la plus entière liberté d'expression tiennent au rapport que la société entretient avec la vérité, et avec sa propre vérité. Une opinion interdite peut fort bien être la vérité, ou du moins en posséder une part. À supposer qu'elle fût entièrement fausse, son interdiction aurait pour effet de transformer en préjugé l'opinion protégée, fût-elle la vérité entière. Il est enfin essentiel pour la doctrine de la liberté d'opinion d'être contestée, sauf pour elle à devenir une formule routinière non fondée sur une forte conviction.

À partir du moment où le pouvoir politique n'est pas le détenteur de la vérité, ou le représentant de ceux qui la connaissent, la liberté d'expression, plus que pour n'importe quel autre régime politique, constitue pour la société démocratique le seul moyen de parvenir à la vérité, ou, pour le dire autrement, le seul moyen de nommer la réalité politique et sociale. Toucher à la liberté d'expression, c'est porter atteinte au seul instrument d'accès à la réalité, qui n'est connue que lorsqu'elle est contradictoirement désignée dans l'entretien social indéfini auquel se livre toute société démocratique. Le gouvernement qui entrave la liberté d'opinion au prétexte de ne pas donner d'armes aux ennemis de la démocratie s'auto-intoxique et perd à terme la connaissance de la réalité politique. La crise des suspects sous la Révolution montre comment le gouvernement de salut public n'a rapidement plus été capable de désigner clairement, et donc utilement, les ennemis de la République, perdant ainsi sa propre justification politique.

Pourquoi n'est-il pas dangereux, pour une démocratie, contre l'évidence première, de laisser à tous la liberté d'expression, y compris à ses ennemis ? En un sens, celle-ci n'a guère le choix. Certes, parler n'est pas agir, même pour l'ennemi ; c'est par contre la promesse de participer à la transformation sans violence de la société, ce qui est la nature même du régime démocratique. En pratiquant la censure, celui-ci perd donc beaucoup plus quant à son identité qu'il ne gagne en sécurité. Ceci s'observe de diverses façons. Il n'est pas facile de désigner toujours le véritable ennemi de la démocratie et de la liberté ; on court donc le

risque d'une répression sans limites. Le véritable piège, par où triomphe l'ennemi lorsqu'il y fait tomber la société et le gouvernement démocratiques, est de faire réduire au silence celle-ci par le pouvoir même qui veut la protéger. En niant ce qui la constitue, la démocratie est ainsi conduite à ne plus se distinguer de ses propres ennemis. Par ailleurs, censurer les opinions adverses conduit nécessairement à rabattre la société démocratique sur une définition substantielle d'elle-même (ses valeurs, ses mœurs, ses idées à un moment historique donné) ; par là elle nie encore son caractère de société ouverte. Comment interpréter autrement l'échec du libéralisme des « doctrinaires » ? En respectant au mieux la liberté d'expression, et contre une certaine évidence, la démocratie se rend moins vulnérable à une contestation même radicale. Chaque fois qu'elle est mise en débat, ses ennemis sont aussi soumis au même régime, du moins pour ceux qui parlent et ne se sont pas encore réfugiés dans le mensonge total ou l'action clandestine. Par là, la démocratie peut conduire ses ennemis à se transformer à leur tour et à entrer dans cette plasticité et cette mobilité qui la caractérisent. Certes, il faut distinguer ici ceux qui ne sont en réalité ennemis que des formes historiques de la démocratie à un moment donné ; avec la liberté d'expression et le respect des principes formels de la démocratie, ils ne sont que des opposants qui parviendront le plus souvent à transformer la société sans violence. C'est, à la fin du siècle dernier, l'histoire de cette partie du socialisme qui choisit l'action parlementaire, ou encore celle des catholiques ralliés qui n'ont pourtant pas accepté la République bourgeoise et laïque ; c'est encore celle du syndicalisme révolutionnaire qui, malgré le vocabulaire employé et au contraire de certains anarchistes, n'a pas choisi la violence. Tous sont donc devenus démocrates quand bien même ils contestaient le contenu historique de la démocratie du moment.

Quant aux ennemis du principe démocratique, c'est-à-dire ceux qui écartent la libre discussion comme principe de gestion et de transformation de la société, ils parviennent ou se maintiennent au pouvoir par des actes (la force du fait accompli) et non par la conviction majoritaire. S'ils sont rigoureux avec eux-mêmes, ils profiteront des avantages de la démocratie mais prépareront simultanément l'action clandestine ; Lénine est un des meilleurs pédagogues en ce domaine. Pour Carl Schmitt, le libéralisme qui est au cœur de l'idée de démocratie ignorerait l'idée même d'ennemi, ne reconnaissant que le concurrent économique ou l'adversaire dans le débat moral et intellectuel. Autrement dit libéralisme et démocratie ne prennent pas au sérieux le risque de mort et donc le combat à mort avec l'ennemi. Il est vrai que l'idée de tolérance, qui est à l'origine du libéralisme politique, cherche à transformer l'ennemi en simple adversaire : pour obtenir une conviction commune entre les hommes, elle substitue la parole et la discussion aux actes. Elle veut suspendre ce combat à mort qu'en d'autres temps on appelait guerre de religion. Mais le tolérant sait aussi qu'il ne peut pas tolérer le non-tolérant, celui qui veut encore contraindre en acte *(compelle intrare)*. Il subsiste donc bien un ennemi radical. Certes, au long du XIX^e^ siècle, le libéralisme triomphant progressivement des régimes autoritaires, et porté par l'optimisme de la révolution scientifique et industrielle, a pu croire absorber toute inimitié, autrement dit mettre fin à la politique. Au XX^e^ siècle, il n'est besoin que des faits pour rappeler l'existence de l'ennemi mortel.

Carl Schmitt n'a pas saisi à quel point le rapport de la démocratie à son ennemi est problématique. En adoptant comme principe l'égale liberté, elle a estompé la frontière qui sépare les amis des ennemis. Il n'est pas sûr qu'il faille, chez les Modernes, placer en tête cette division, pour réelle et importante qu'elle soit. La séparation primordiale qui permet à chacun de se situer et de s'identifier passe plutôt par la distinction de soi et de l'autre. Celui-

ci n'est d'abord ni ami ni ennemi, mais celui qui, en raison de la liberté que lui donne la société démocratique, est différent par l'usage qu'il en fait. Il pourra, éventuellement, se révéler ennemi, s'il choisit d'agir violemment ou de combattre à mort.

Pour protéger la démocratie de ses ennemis sans la détruire, il faut renoncer à quelques certitudes. Jamais il ne sera possible de connaître tous ses ennemis, ni le tout de son ennemi ; le régime politique de l'égale liberté ne permet plus d'établir une société homogène qui reconnaisse l'ennemi à sa différence. Par voie de conséquence cette société doit apprendre à maîtriser le soupçon. Il reste, certes, judicieux et avisé de précéder la manœuvre de l'ennemi et de dévoiler ses ruses ; mais l'expérience a montré que le soupçon multiplie les suspects sans saisir l'ennemi, et qu'il porte atteinte au mode même par lequel la démocratie se constitue. Il est, en réalité, fort périlleux d'abandonner le critère (libéral) du fait accompli, celui des actes (ou de leurs préparatifs directs) pour celui des opinions, voire des intentions supposées ou objectivées par le pouvoir. La société démocratique doit renoncer à rejeter ses ennemis à l'extérieur, et accepter de vivre avec l'ennemi chez soi parce que la différence vit désormais à l'intérieur de ses propres murs. Il y a une rhétorique de l'« état de guerre » qui est dangereuse en démocratie, car, faute d'être une véritable guerre étrangère, elle devient guerre civile. Précisément la différence et le conflit ne sont pas nécessairement la guerre. Il faut se résigner en démocratie à ce que le bon grain et l'ivraie croissent ensemble jusqu'à la fin des temps. En fin de compte l'existence de l'ennemi sauve la démocratie triomphante ou régnante dans le sentiment de son identité. Sans ennemi elle devient une pure procédure de décision routinière et fade. Ainsi, non seulement celui-ci ne lui est pas extérieur, mais il lui rend ce service inestimable de lui conserver un minimum de définition substantielle : elle ne saurait tolérer les intolérants. Il y a décidément pour la démocratie un bon usage de son ennemi : l'intolérant interdit que l'on confonde la tolérance avec l'indifférence ou l'habitude.

La démocratie fragile et solide

Parce qu'elle est un gouvernement d'opinion, la démocratie est à la fois fragile et solide.

Sa solidité, donc sa capacité de résister à ses ennemis, tient, selon l'argument classique, à ce que le pouvoir est moins éloigné des citoyens et plus perméable à leurs revendications. C'est la souplesse de ce régime qui le rend fort. La démocratie laisse émerger au grand jour le mécanisme de constitution de la réalité politique, parce qu'elle laisse libre cours à l'opinion publique qui désigne le réel (le juste et l'injuste, l'utile et le nuisible, le bon et le mauvais…) ; le pouvoir laisse la société nommer les choses de façon à ce que le plus grand nombre s'y reconnaisse et forme ainsi une communauté. C'est le régime politique dans lequel le pouvoir a renoncé à maîtriser la désignation et donc la constitution de cette réalité politique. Il y a donc une souveraineté de l'opinion qui conforte le pouvoir qui s'y abandonne ou s'y soumet. Les ennemis de la démocratie devront, pour la détruire, l'atteindre d'abord dans l'opinion publique. Ceci n'est pas nécessairement une tâche facile.

Pourtant la démocratie paraît à juste titre faible contre ses ennemis armés. Les leçons de ce siècle-ci sont terribles. Étant ce régime qui dépend entièrement de l'opinion, elle ne trouvera que d'incertains appuis dans le climat, la géographie, la nature des choses, le savoir scientifique ou même dans des institutions politiques aussi bien agencées soient-elles. Aucune transcendance ne guide ni ne soutient l'opinion souveraine. Parce que c'est le régime qui repose sur ses propres citoyens et sur eux seuls, une seule force peut protéger la démocratie ; elle doit nécessairement provenir du plus intime de chacun des citoyens. Montesquieu lui a donné son nom : la vertu qui est l'amour des lois et de la patrie. Qui

garantira la permanence de cette vertu, unique soutien de la démocratie ? Platon avait raison de rappeler qu'à tout moment l'opinion et les citoyens peuvent démocratiquement abandonner la démocratie pour choisir un autre régime politique.

La fragilité essentielle de ce régime ne vient donc pas d'abord de ses ennemis visibles mais de cet ennemi intérieur qui réside dans chaque citoyen. Or, chez les Modernes, les lois ne sauraient maintenir une frugalité et une austérité que la nature n'impose plus. On ne peut, dès lors, garantir que les citoyens fassent constamment porter tout leur amour sur la seule patrie et ses lois. Si l'amour de la frugalité qui garantit l'amour de la démocratie n'est ni naturel ni ordinaire et que les lois ne peuvent l'imposer, on est réduit à la (bonne) volonté et à la liberté de chaque citoyen. Montesquieu insistait pour que le sentiment, plus que les connaissances, porte le citoyen à cet amour de la démocratie ; il y a dans celui-ci quelque chose de spontané, presque de naturel qui rassure sur sa permanence et sa répartition dans l'ensemble de la population. Pourtant Montesquieu, en affirmant que la république se gouvernera sagement pourvu qu'elle soit composée de gens sages, loin de laisser échapper à sa vigilance une tautologie, souligne par là que les institutions démocratiques, au contraire des autres types de régime, sont des formes sans consistance autre que celle que leur donnent les citoyens. La monarchie se soutient des passions humaines qui recherchent l'honneur ; la tyrannie de la peur engendrée par la répression. Pour le dire autrement, un gouvernement ne se conserve que s'il est aimé. Or on est toujours assuré qu'un roi aime la monarchie, les aristocrates l'aristocratie, le tyran le despotisme ; il n'en va pas de même pour le peuple en démocratie. Certes, Montesquieu montre comment des lois bien faites ont pu établir l'égalité et la frugalité nécessaires à l'amour de la démocratie. Mais il a fallu que des législateurs les déterminent et les imposent initialement pour qu'elles passent ensuite pour naturelles. Tout est perdu si se révèle la convention initiale. Au demeurant il s'agit d'amour de l'égalité bien plus que de la liberté, c'est-à-dire d'une affection qui se porte sur une notion substantielle et non sur une notion formelle. Quelles que soient les méthodes, les Modernes n'imaginent plus pouvoir défendre la liberté et la démocratie contre elles-mêmes. La démocratie ancienne comme la moderne veulent toutes deux l'égalité. Montesquieu avait raison d'explorer ces lois anciennes qui réglaient de force la vie quotidienne afin d'assurer cette frugalité qui ne rompait point l'égalité. Celle-ci était bien le fruit de lois humaines contrariant la nature. Mais la démocratie moderne aime également la liberté ; elle ne peut donc échapper au paradoxe de la liberté qui s'en remet à la discrétion de chaque citoyen du soin de l'aimer et de la soutenir.

La prudence ou, pour tout dire, la modération avec laquelle la démocratie doit se comporter face à ses ennemis, vient de ce qu'elle sait qu'elle peut avoir affaire à ses propres enfants. En adoptant comme principe l'égale liberté, elle n'a pas fait disparaître l'ennemi et celui-ci n'est pas devenu moins dangereux. En revanche, ils ne sont plus dans la même situation l'un par rapport à l'autre. Avec la liberté, l'ennemi n'est plus à l'extérieur de la cité ; il peut se loger non seulement au cœur de la société mais aussi à l'intérieur de chaque citoyen. La démocratie le laisse se mêler à sa vie ordinaire de sorte qu'on ne saurait arracher l'ivraie sans risquer de faire de même pour le bon grain. La démocratie doit donc accepter de vivre de façon rapprochée avec son ennemi. Pour gérer cette coexistence elle doit jouer avec art de la distinction du parler et de l'agir ; en laissant parler elle sauve son principe constitutif sans perdre la capacité de se défendre contre les actions de l'ennemi. Si celui-ci est véritablement avisé, il tentera de séduire les citoyens par son discours. Il n'existe qu'un moyen de lutter contre ce risque mortel, c'est de prendre à son tour la parole et de tenter de convaincre

chaque citoyen d'aimer activement la démocratie et ainsi de la protéger efficacement. Au risque de n'être pas entendu.

Amérique latine : la démocratie entre deux époques

par Manuel Antonio Garretón

Une année charnière ?

Le commencement des années 90 a été ponctué en Amérique latine par plus de dix changements de gouvernement résultant d'élections présidentielles : en 1990, au Nicaragua, au Pérou, en Colombie, en République Dominicaine, à Haïti, au Guatemala, au Costa Rica. En 1989, au Brésil, en Uruguay, au Chili, au Honduras, à Panama. Certains changements amorçaient un processus de transition vers la démocratie, d'autres signifiaient la consolidation ou l'affaiblissement de celle-ci, d'autres, enfin, s'inscrivaient dans l'évolution normale de régimes démocratiques déjà consolidés. Certains changements semblaient mettre fin (à Haïti) ou ont mis fin en réalité aux régimes autoritaires ou militaires (comme au Chili et au Nicaragua si l'on considère que culmine alors la transition amorcée par la chute de Somoza). D'autres changements se situent dans la perspective de la consolidation de régimes démocratiques (au Brésil, en Uruguay et, peut-être, au Honduras). D'autres ont révélé, du fait des conflits suscités lors des élections, les difficultés de cette consolidation (en Colombie, lors des élections présidentielles et des représentants à l'Assemblée constitutionnelle, en République Dominicaine, au Guatemala et, surtout, au Pérou comme le prouve la rupture institutionnelle imposée en 1992 par le président qui venait d'être élu). Enfin, il y a eu des cas exceptionnels d'élections et de changements de gouvernement qui s'inscrivent soit dans une pratique démocratique déjà consolidée (Costa Rica), soit dans un processus de désintégration nationale ou de dépendance étrangère extrême (Panama).

Les principaux acteurs, vainqueurs et vaincus, ont fait état avant et après ces événements de la profonde crise économique et/ou institutionnelle de leurs pays respectifs et de l'impossibilité de l'affronter sans entreprendre des réformes institutionnelles de grande envergure. Les réformes proposées étaient exprimées dans un langage moins idéologique et conflictuel que par le passé dans des circonstances semblables.

Il semble, donc, que la première année de la décennie est une année charnière entre deux époques, celle de la transition qui clôt la décennie antérieure et celle de la consolidation et recomposition du système politique de ces pays qui ouvre l'actuelle. Ainsi, un panorama inédit dans l'histoire de l'Amérique latine apparaissait à la fin des années 80 et au début des années 90 : la démocratie semble s'imposer comme le régime accepté par consensus après de longues périodes d'instabilité ou d'autoritarisme. Dès lors, celle que les économistes considéraient comme « une décade perdue pour le développement » a été une décade gagnée pour la démocratie.

Cependant la complexité d'un tel processus, qui est loin d'être linéaire, est illustrée par le retour de l'autoritarisme à Haïti en 1991 et, d'une façon plus ambiguë, au Pérou en 1992 et par sa régression au Venezuela où le régime démocratique est plus consolidé.

Les transitions incomplètes

Exception faite de Cuba – où il n'y a pas eu de changement de régime politique ni d'amorce d'une ouverture démocratique explicite –, du Paraguay – où le processus de transition doit aboutir à l'élection présidentielle en 1993 une fois achevées les négociations sur les

institutions et la formation de nouveaux partis issus de la désagrégation du parti unique – et des pays où il y a eu un recul comme Haïti, le Pérou et Panama – où l'intervention américaine pour renverser un gouvernant et lui substituer un candidat élu remet en question la nature du processus politique –, les transitions démocratiques proprement dites sembleraient avoir abouti dans les autres cas. Ceci dans le sens où le passage d'un régime militaire ou autoritaire à un régime démocratique doté d'institutions démocratiques fondamentales et de gouvernements démocratiquement élus a été accompli.

Pour éviter toute confusion, le terme « démocratie » désigne ici un certain type de régime politique qui résout les deux problèmes fondamentaux de tout régime, à savoir la forme de gouvernement et les relations institutionnelles entre l'État et la population, c'est-à-dire la citoyenneté, à travers certains principes et mécanismes : l'État de droit, le respect des droits de l'homme et des libertés publiques, la souveraineté populaire et le suffrage universel, les élections des autorités, l'alternance au pouvoir, le pluralisme des partis politiques, la subordination du pouvoir militaire au pouvoir politique, l'autonomie du pouvoir judiciaire, pour n'en nommer que quelques-uns.

En 1990, sans tenir compte d'Haïti, les cas les plus significatifs de transition aboutie sont ceux du Nicaragua et du Chili.

Le premier car il s'agit peut-être, à l'époque contemporaine, du seul cas où les institutions démocratiques ont été mises en place par la victoire d'une révolution sur une longue dictature telle que le régime de Somoza. Cette révolution aboutit quand le parti révolutionnaire cède le pouvoir à son rival, la coalition de Violeta Chamorro, vainqueur aux élections de 1990, conférant ainsi au processus un résultat clairement démocratique, malgré les supputations du gouvernement américain en particulier. Le gouvernement révolutionnaire sandiniste joue d'une certaine façon le rôle de gouvernement de transition vers la démocratie, sans pour autant affirmer que celle-ci ne connaisse pas les problèmes propres à toutes les transitions récentes, dont nous parlerons plus loin.

Le second, celui du Chili, avec l'entrée en fonctions du gouvernement de Patricio Alwyn, en mars 1990, car il s'agit, entre autres choses, de la « dernière des transitions » et parce que son évolution est représentative d'un premier type de situation que l'Amérique latine affronte dans cette nouvelle vague de démocratisations.

Cette situation peut être présentée ainsi : les transitions qui ont eu lieu, en tant que passage de régimes militaires ou autoritaires à des régimes démocratiques, ont tendance à être incomplètes : elles conservent, en effet, en héritage du régime antérieur, des enclaves ou des résidus d'autoritarisme. Cela ne fait pas référence à des problèmes historiques laissés sans solution par ces sociétés ou par les régimes militaires, tels que l'absence d'un modèle de développement approprié, la pauvreté, la dépendance externe, le désordre social, mais plutôt à des questions strictement liées au régime politique que les transitions n'ont pas réglées et qui attendent leur solution des premiers gouvernements démocratiques. Parachever la transition, tel est le premier défi de ces gouvernements.

Les enclaves autoritaires : héritage des dictatures

En quoi consiste l'achèvement de la transition et quels problèmes pose-t-il ? Les régimes militaires marqués par leur longévité ou par leur caractère fondateur, c'est-à-dire ceux qui ont envisagé des transformations en profondeur de la société et du modèle de développement, avec ou sans succès, ont laissé en héritage trois types d'enclaves autoritaires.

D'une part, des institutions qui entravent le fonctionnement de la démocratie au niveau

constitutionnel ou simplement législatif : mécanismes électoraux douteux, limitations de la participation et de l'organisation populaires, présence d'organismes d'arbitrage ou de contrôle assurant le maintien des critères propres au régime autoritaire (tribunaux constitutionnels formés sur des critères non démocratiques, par exemple), autorités désignées par ce régime qui reconduisent leur mandat ou se dérobent à la volonté populaire (parlementaires ou autorités municipales).

Le maintien de telles institutions non démocratiques impose des réformes politiques complexes qui, selon le degré d'acceptation de la transition – ce qui dépend du poids des forces armées dans les négociations –, exigent souvent d'apporter des réformes de fond à la Constitution comme ce fut le cas au Chili et au Brésil. Cela ne fait que reporter les tensions et le type de négociations politiques propres à la période de transition sur les débuts de la démocratie.

En second lieu, les nouveaux régimes héritent des acteurs autoritaires, contraints ou entraînés par le courant démocratique, qui conservent encore du pouvoir et de l'influence et qui exigent un recyclage ou un processus d'apprentissage des nouvelles pratiques politiques. Il s'agit principalement des forces armées, ou tout au moins de certains de leurs noyaux militaires durs qui recoupent ou non leur hiérarchie institutionnelle.

Il ne faut pas oublier que, à part la chute de Somoza au Nicaragua, aucune de ces transitions n'a été révolutionnaire ou insurrectionnelle, c'est-à-dire issue de la défaite militaire des tenants du pouvoir autoritaire. La plupart du temps, il y a eu des négociations entre les secteurs d'opposition et les noyaux dominants du régime militaire qui, tout en rendant viable le passage au nouveau régime, ont maintenu l'intégrité et les prérogatives institutionnelles des forces armées. Elles n'ont pas été réorganisées sur le plan institutionnel, pas même en Argentine, alors qu'au moment de la chute du régime militaire elles frôlaient l'effondrement.

Ainsi, au sein des forces armées dans leur ensemble ou dans leurs fractions ou corps stratégiques, subsistent des éléments non démocratiques ou nostalgiques de l'autoritarisme. Ils peuvent se manifester sous plusieurs formes : en s'opposant ouvertement au nouveau régime pour le déstabiliser, ce qui s'est produit en Argentine, bien qu'une telle régression autoritaire ne soit ni envisageable ni viable ; en maintenant des privilèges qui leur permettent de ne pas se soumettre au pouvoir civil (Brésil) ; ou bien en faisant pression pour obtenir des concessions dans le domaine des droits de l'homme auquel nous ferons référence (Uruguay) ; ou encore, en se « bunkérisant » ou s'enfermant institutionnellement (comme le fit le « pinochétisme » au Chili) ; enfin, et c'est le cas le plus fréquent, par la combinaison de certaines de ces formes.

Mais les éléments non démocratiques n'existent pas seulement dans l'armée. On les trouve aussi dans le pouvoir judiciaire, dans des noyaux civils de droite liés parfois aux milieux industriels les plus nostalgiques de l'autoritarisme, dans les groupes paramilitaires appuyés ou non par l'armée, les noyaux de la droite autoritaire et même parmi les opposants à la dictature militaire qui ne sont pas entrés dans le jeu démocratique, convaincus que le retour ou l'ouverture à la démocratie n'apportait aucun changement substantiel à l'ancien régime. Tout cela laisse apparaître la complexité peut-être inhérente au type de transition dont nous parlons.

Le dénominateur commun de toutes ces situations, dont l'étendue et l'intensité varient, est, donc, la présence de groupes ou d'acteurs qui refusent une démocratisation politique complète de la société et parfois même les règles de base du jeu démocratique. Minoritaires et isolés, sans projection politique ou plus ou moins neutralisés et ne constituant pas

nécessairement un risque imminent de retour à l'autoritarisme, ils s'activent dans les moments de tension ou de crise politique et dressent évidemment des obstacles à la pleine démocratisation politique.

Le troisième type d'enclave ou de résidu de l'autoritarisme non éliminé durant la période de transition est le problème des droits de l'homme, au sens de l'élucidation, de la réparation et de la sanction des crimes et des violations perpétrés par l'État sous les régimes militaires. Il convient de rappeler qu'aussi bien sous les régimes militaires « modernes » (ceux du cône sud) que sous les régimes plus traditionnels (en Amérique centrale en particulier) les dernières décennies ont vu se produire assassinats, disparitions, expulsions, détentions, tortures, systématiques et massives, qui sont allés au-delà de ce que l'on nomme par euphémisme « des excès répressifs ». Tous ces crimes, commis généralement par des organismes militaires ou paramilitaires spécialisés, s'appuyaient pour se justifier sur des systèmes idéologiques ou doctrinaires (par exemple, l'idéologie de « sécurité nationale » et de « guerre interne »).

Ces exactions ont provoqué, sous les régimes militaires, des mobilisations et des revendications aussi bien de l'opinion publique que des organisations sociales, politiques ou religieuses. Au moment de l'implantation démocratique, les militaires tentèrent de se mettre à l'abri de procès éventuels par des mesures telles que des lois d'amnistie ou des pactes avec l'opposition pendant la période de transition. De sorte qu'au commencement du régime démocratique il existe une conscience nationale et internationale faisant pression en faveur d'une quelconque forme d'éclaircissement, de réparation et de sanction.

On ne connaît dans l'histoire aucun exemple de solution correcte à ce problème. Mais dans tous les cas récents de transition il a toujours été d'une importance cruciale parce que, en plus d'être décisif pour l'avenir de la cohésion d'une société qui a subi de sérieux traumatismes dont elle porte encore les traces, il pose un problème politique à l'intérieur même de la coalition. Celle-ci a été en effet affectée à des degrés divers par la violation systématique des droits de l'homme, comme on l'a vu en Uruguay, où les secteurs démocratiques se divisèrent lorsque cette question a été soumise à plébiscite.

Mais l'importance politique de ce problème réside dans sa relation avec la deuxième enclave autoritaire et avec la neutralisation des noyaux antidémocratiques à l'intérieur des forces armées. Les cas du Chili et de l'Argentine montrent l'étroite relation existant entre ces deux problèmes : en recherchant l'impunité, les militaires sont amenés à de continuelles démonstrations de force et, pour se protéger, à maintenir aux plus hauts postes les éléments les plus durs. Les commissions nationales créées en toute légitimité pour enquêter sur les événements (Commission Sábato en Argentine et Commission Retting au Chili en 1990), tout en faisant en partie la lumière sur les violations des droits de l'homme et en provoquant un moment de catharsis sociale, ne satisfont pleinement ni les plus actifs défenseurs des droits de l'homme ni les associations des familles des victimes du fait qu'elles n'arrivent pas à résoudre le problème de la justice ou sanction, ni les responsables des violations qui, dans le simple dévoilement de la vérité, voient une menace à leur sécurité personnelle et institutionnelle.

La liquidation des enclaves autoritaires

En Europe de l'Est, la pénétration par l'État de toutes les institutions de la société politique et civile a créé, dans certains cas en l'espace d'une ou deux générations, une autre enclave à laquelle se trouvent confrontées les démocraties émergeant dans cette région : l'enclave

d'une culture, d'une mentalité non démocratique généralisée ou tout au moins cynique ou sceptique vis-à-vis du régime politique. En Amérique latine, au contraire, le contrôle autoritaire de l'ensemble social a été plus faible et souvent, au sein de la société, ont subsisté des institutions qui ont entretenu et cultivé une mémoire démocratique.

Ce point n'a pas encore été étudié dans les pays d'Amérique centrale où, à l'exception du Costa Rica, la démocratie a une moins longue histoire qu'ailleurs. On n'a pas encore précisé non plus l'incidence de la corruption, du prétorianisme, du caudillisme, du clientélisme de certains régimes démocratiques antérieurs à la vague d'autoritarisme ou protodémocratiques sur la création et le maintien de cette enclave culturelle non démocratique. Ce phénomène ne relève nullement de l'approche ethnocentriste qui requiert, selon certains, la présence historique de certaines valeurs favorisant la démocratie et n'existant que dans quelques sociétés, mais de l'existence ou non d'institutions et de pratiques que l'expérience de l'autoritarisme aurait pu léguer aux nouveaux régimes démocratiques.

La poursuite des tâches nécessaires à l'achèvement de la transition par la neutralisation ou l'élimination des enclaves autoritaires héritées peut se révéler coûteuse. Il faut se rappeler qu'il s'agit de gouvernements qui, dans certains cas, outre ce défi, affrontent des situations économiques parfois critiques, non seulement structurelles (en raison de la dette extérieure ou de l'épuisement du modèle de développement), mais aussi conjoncturelles (inflation ou déficit du commerce extérieur), qui nécessitent des ajustements d'envergure et qui, dans tous les cas, doivent résoudre les problèmes propres à la consolidation démocratique dont on parlera plus loin. De sorte que le temps que l'on consacre à résoudre les problèmes institutionnels, à neutraliser les noyaux antidémocratiques de l'armée et à solutionner, ne serait-ce que symboliquement, la question des droits de l'homme, effrite le consensus social et détourne les énergies des problèmes à long terme qui réclament des décisions à court terme.

D'un autre côté, les thèmes propres à une transition tardive tendent à privilégier les négociations institutionnelles au sommet et les acteurs traditionnels de la scène politique, retardant ainsi l'ouverture de nouvelles zones de participation et d'expression populaires et l'apparition de nouveaux acteurs. Les thèmes propres à la consolidation démocratique tendent, au contraire, à privilégier les aspects sociaux et culturels et, avant tout, supposent la création de ces espaces, étant donné que la politique professionnelle ou classique est déjà entrée dans son rythme normal et spécifique et ne peut rendre compte des autres problématiques de la société. Tandis que celle-ci ne peut s'exprimer « parce que nous sommes encore en transition » et qu'il faut préserver les équilibres précaires, les frustrations et le mécontentement s'accroissent, débouchant parfois sur la déception et la désillusion. Le problème constitutionnel au Brésil et les relations entre militaires et civils en Argentine montrent le bien-fondé de ces affirmations. De même, au Chili, est apparu clairement en 1990 le risque du maintien d'enclaves institutionnelles quand le gouvernement doit faire face aux tâches propres de la construction de l'avenir sans en avoir les moyens les plus efficaces.

Les transitions contemporaines incomplètes dont nous parlons nous enseignent, entre autres choses, la nécessité pour les gouvernements de disposer d'une stratégie globale pour affronter et liquider les enclaves héritées, et cela du fait de l'interconnexion évidente entre l'attitude de l'armée face au pouvoir politique, l'éventuelle impunité pour les crimes qu'elle a commis et le degré de pouvoir institutionnel dont dispose le gouvernement démocratique. L'expérience montre que traiter séparément chacune de ces enclaves sans une négociation d'ensemble avec la participation des secteurs civils qui ont soutenu le régime militaire, et pour lesquels il faut créer des espaces de désolidarisation vis-à-vis des militaires, conduit à la

dépendance continue du gouvernement à l'égard de l'opposition, mais surtout au défi et au chantage permanents de la part des noyaux militaires durs.

En ce sens le cas du Chili en 1990 est à nouveau exemplaire. Il a manqué aux forces démocratiques alors au pouvoir une stratégie globale pour agir sur ces enclaves ; elles n'ont pas mis la réforme institutionnelle en tête des priorités, ne profitant par là ni de l'état de grâce du gouvernement instauré en mars 1990 ni de l'absence de crise économique qui, au contraire, a accompagné les autres transitions. Si l'État avait prolongé les accords négociés en 1989 avec des secteurs de la droite démocratique pour assouplir le cadre constitutionnel, compléter la réforme institutionnelle ou politique et concentrer là toutes les énergies politiques, cela aurait permis de convertir la majorité sociale, politique et électorale en majorité institutionnelle débordant l'ensemble des enclaves héritées. Traiter chacune de ces enclaves par des négociations ponctuelles risque de conduire le premier gouvernement démocratique à sa fin avant qu'il ait pu liquider le problème des enclaves institutionnelles autoritaires.

Il est possible de mesurer l'envergure des défis que doivent relever les premiers gouvernements démocratiques si l'on tient compte que, en plus d'achever la transition, il leur incombe de mettre en route les tâches de consolidation que nous avons déjà évoquées. De là vient que l'une des conditions *sine qua non* de ces transitions et consolidations soit la capacité des forces démocratiques qui se sont opposées aux régimes militaires à préserver leur unité et à constituer des blocs sociaux, politiques et électoraux susceptibles de constituer des gouvernements majoritaires capables de gouverner avec efficacité. Seules de telles majorités sont en mesure d'éviter les oppositions déloyales, d'isoler les noyaux non démocratiques ou nostalgiques de l'autoritarisme, de dépasser leur héritage en affrontant les tâches de consolidation.

Le cas du Chili constitue une exception dans ce panorama désolant, peut-être du fait qu'étant une des dernières transitions il profite des autres expériences, comme l'ont montré le plébiscite de 1988 et le taux de participation aux élections de 1989. Ici ce sont pratiquement toutes les forces politiques opposées à la dictature de Pinochet qui ont constitué la Concertation des partis pour la démocratie. Cette coalition l'a emporté lors des élections présidentielles et législatives de décembre 1989 et a formé le premier gouvernement démocratique après presque deux décennies de dictature, même si les résidus institutionnels du régime précédent l'ont empêché d'obtenir la majorité au Sénat. Il convient de souligner qu'il s'agit là du seul cas récent où les grandes forces démocratiques et progressistes (pour le Chili, le centre représenté par la Démocratie chrétienne, et la gauche surtout par le Parti socialiste), dont l'affrontement fut une des causes de la chute de la démocratie, ont constitué une coalition de gouvernement quand la démocratie a été restaurée.

Les processus électoraux et les changements gouvernementaux en Argentine et, en 1990, au Brésil, en Uruguay, au Pérou, au Nicaragua, pour n'en citer que quelques-uns, illustrent cette réalité même s'ils n'ont pas toujours été traumatisants. En Argentine, les premiers gouvernements post-dictatoriaux affrontent une opposition née des forces démocratiques avec lesquelles ils ont lutté contre la dictature, ce qui les transforme rapidement en gouvernements minoritaires. En conséquence, il ne peut y avoir la continuité politique nécessaire, vu la précarité économique et institutionnelle du pays. Le cas du Pérou est un cas extrême : aucun des deux gouvernements postérieurs au régime militaire n'a réussi à assurer sa projection démocratique dans la période suivante, et les élections de 1990 ont révélé une forte décomposition des plus importantes forces politiques ayant lutté contre le régime militaire. Il n'est pas étonnant que l'absence d'un consensus au-delà du simple accord

démocratique se manifeste par de profonds mécontentements sociaux allant jusqu'à des mobilisations populaires violentes et à la désorganisation sociale. On ouvre, ainsi, la porte à la résurgence de leaderships non traditionnels qui n'ont pas de racines dans de solides forces politiques ou sociales et qui, s'ils remettent en question les styles les plus élitistes et s'adressent à une très large audience, reproduisent, du fait de leurs appuis conjoncturaux et fragiles, une situation d'instabilité et d'incertitude et risquent d'amener, comme dans le cas brésilien, ou amènent effectivement, comme dans le cas du Pérou, la régression autoritario-populiste.

Le syndrome de la division des forces démocratiques entre celles qui gèrent l'achèvement de la transition et les consolidations lancées par l'État et celles qui gèrent le mécontentement et élaborent les demandes sociales, « passant la note au gouvernement », prend des proportions parfois dramatiques jusqu'à faire douter de la possibilité de consensus nationaux solides pour faire face aux tâches à long terme que demande la décennie.

La démocratisation politique

En finir avec la transition et liquider les enclaves autoritaires semblent être les tâches les plus importantes et évidentes, la question stratégique prioritaire pour les régimes et les gouvernements qui succèdent à des régimes dictatoriaux, militaires ou autoritaires formalisés. Cependant, de nombreux processus impliqués par ces tâches destinées à achever ou à élargir la démocratie politique, ne se réduisent pas à ces cas ; ils existent aussi, bien que de façon moins systématique et mêlés à d'autres problématiques sociales, dans des pays où fonctionne un régime démocratique formalisé depuis plus de dix ans (en République Dominicaine ou en Colombie, par exemple) ou dans des cas de régimes mixtes démocratico-autoritaires, comme au Mexique.

On ne peut pas toujours parler techniquement de transition, étant donné que, dans certains cas, le point de départ n'a pas été un régime militaire ou autoritaire pur et que, dans d'autres, une telle transition s'est réalisée il y a déjà un certain temps.

Dans tous ces pays le problème réside dans la démocratisation politique, c'est-à-dire, d'une part, dans la nécessité d'assurer l'extension des principes, des institutions et des mécanismes démocratiques à toute la vie politique et, d'autre part, dans la nécessité de faire en sorte que ceux-ci transforment les demandes sociales en décisions politiques. Il peut arriver que des mécanismes de décision affectant la société soient imparfaits du point de vue démocratique ou soient absents de certains secteurs. Il peut également exister des institutions démocratiques formelles où les pouvoirs *de facto* prennent les décisions à leur place. Achever et élargir la démocratie politique et la rendre effective en tant que régime constituent deux des processus intégrés dans ce que nous appelons démocratisation politique au-delà des processus de transition proprement dits.

La nécessité d'achever et d'élargir la démocratie exige obligatoirement des réformes institutionnelles profondes qui peuvent prendre la forme d'assemblées constituantes ou celle de réformes proprement constitutionnelles. C'est le cas en Colombie : comme on s'accordait à dire que l'institutionnalité démocratique était restreinte et que sa légitimité était remise en cause par les forts taux d'abstention électorale et par la violence politique qui a causé la mort de nombreuses personnes, y compris de chefs de premier plan, des élections à l'assemblée constituante ont été organisées en décembre 1990. Cependant, le taux de participation a à peine dépassé 25 %. En République Dominicaine, le problème a pris la forme d'une extrême fragilité des institutions démocratiques lors des élections présidentielles de 1990 remises en

question par des accusations de fraude, ce qui prouve aussi la nécessité de réformer les systèmes électoraux et les institutions qui permettent aux élections d'être l'expression réelle de la volonté populaire.

Le cas du Mexique est le meilleur exemple de la lenteur et de la complexité de la démocratisation politique sans transition formalisée. Ici, on est en train de mettre fin au monopole du parti gouvernemental (le même phénomène apparaît au Paraguay après la neutralisation du pouvoir militaire) par l'instauration progressive et difficile d'un système de partis et de contrôle électoral (rénovation des registres électoraux et création d'un tribunal électoral autonome).

Mais, dans de nombreux cas, ce n'est pas l'absence d'institutions et de mécanismes démocratiques qui conduit à la réforme soit des constitutions soit de l'appareil légal pour permettre leur modification ou leur création. Le problème de base réside dans l'incapacité dans laquelle se trouvent les institutions démocratiques existantes de servir de canaux d'expression aux offres et aux demandes politiques. Cela est peut-être dû à l'existence de pouvoirs *de facto :* une puissance étrangère (cas de Panama), des militaires ou des groupes paramilitaires (cas d'Amérique centrale), certains pouvoirs étatiques qui échappent au contrôle démocratique (l'appareil judiciaire ou la police), certains phénomènes délictueux ou de désagrégation comme le trafic de drogue ou la corruption administrative, des processus de décomposition sociale sans canaux d'expression et de participation. Tout ceci rend illusoire le maintien d'un régime démocratique même quand on ne peut lui opposer l'alternative d'un autre régime formalisé. Ce qui veut dire qu'il peut exister des mécanismes démocratiques sans qu'ils constituent pour autant l'espace effectif de la vie politique. Ce risque existe en partie en Colombie, au Guatemala, en Argentine et, dramatiquement, au Pérou. Cette situation impose des réformes en profondeur qui vont au-delà de la mise en place de mécanismes institutionnels. Elles supposent des changements dans d'autres sphères de la société : élimination des pouvoirs *de facto* et arrêt des processus extra-institutionnels enracinés chez les principaux acteurs sociaux et politiques, c'est-à-dire une recomposition radicale du système politique.

En Bolivie, au contraire, la situation de ces dernières années semble montrer une certaine recomposition d'un système politique caractérisé pendant des décennies par son instabilité et par tous les traits mentionnés plus haut. Ce cas va à l'encontre de la prédiction qui veut que seul un gouvernement de droite ou conservateur soit capable de faire de tels changements et confirme l'hypothèse que ces recompositions ne sont pas possibles sans la participation de toutes les forces démocratiques préalablement accordées sur les règles du jeu entre ces forces.

La consolidation démocratique

Un régime démocratique, aussi imparfait soit-il, est confronté dès ses débuts au problème de sa consolidation. Qu'il succède à une dictature ou que des réformes achèvent la démocratisation d'un régime politique, la question de sa stabilité et de sa continuité demeure. Une fois la démocratie instaurée, quelle que soit son imperfection, il faut la maintenir et la consolider.

Ce problème de la consolidation démocratique prend des formes différentes suivant la situation de chaque pays. Il y en a qui sont en train d'achever leur transition, et où le risque majeur est celui d'un retour à l'autoritarisme dû soit à la faiblesse du nouveau gouvernement soit à la survivance des acteurs autoritaires. Il y en a d'autres où la transition est terminée et

où les enclaves autoritaires ont été liquidées ou neutralisées ; le risque immédiat d'une régression autoritaire y est écarté.

S'il s'agit de gouvernements et de régimes démocratiques récemment installés, on est frappé par le fait que les deux tâches, à savoir compléter la transition et amorcer la consolidation, ne se suivent pas dans le temps mais sont simultanées. Cela rend d'autant plus nécessaire l'existence de gouvernements majoritaires sur le plan non seulement politique et électoral mais aussi social et institutionnel.

La consolidation démocratique est donc liée à la démocratisation politique complète, qui n'en est que le point de départ. L'expérience contemporaine montre qu'il est impossible de déterminer une seule condition ou un ensemble de conditions garantissant la consolidation dans tous les cas historiques de régimes démocratiques. Ni la croissance ou le développement économiques, ni l'existence d'institutions ou de valeurs déterminées, ni une certaine composition des structures de classes, ni une configuration spécifique des facteurs internationaux n'assurent dans tous les cas, seuls ou dans leur ensemble, le maintien des démocraties stables. Comme certains l'ont suggéré récemment, ce sont les régimes démocratiques qui favorisent le développement de ces phénomènes et non l'inverse.

Cependant, bien qu'un régime politique ne se réduise pas à n'importe quel type de facteurs structurels, économiques ou sociaux, mais qu'il soit une création historique des acteurs et des sujets sociaux et politiques, de tels facteurs agissent précisément à travers la médiation et la création assurées par ces acteurs. Et, dans ce sens, il est indéniable qu'en Amérique latine l'idée de la démocratie a toujours été liée à un principe éthique d'intégration et de démocratisation sociales, à savoir d'élimination des inégalités et de la participation des citoyens aux décisions qui les concernent. L'histoire de ces démocraties ne peut se comprendre indépendamment des continuelles affirmations et négations de cet idéal. Les acteurs sont à cause de cela obligés de chercher la légitimité de ce régime dans la réalisation de ce principe.

Il ne s'agit pas tant d'un certain modèle de développement, encore moins de la prétention néo-libérale selon laquelle la garantie d'un régime démocratique repose sur le modèle dit de marché ou d'économie ouverte. Il ne s'agit pas ici seulement de la réapparition du mirage du déterminisme économique réfuté déjà par l'expérience historique.

Les essais néo-libéraux, obsédés à l'extrême par les privatisations et le démantèlement de l'État, ont laissé ces économies plus vulnérables face aux crises économiques internationales et, surtout, ont provoqué un phénomène de désintégration sociale favorable aux explosions sans canaux d'intégration dans la mesure où la population rejette violemment de telles solutions.

Il est évident que les modèles de développement et d'insertion internationale qui leur sont associés ne sont pas déterminants pour le régime politique, mais ils ne sont pas neutres, vu les effets qu'ils peuvent avoir sur sa stabilité, son renforcement ou sa faiblesse.

Il convient de rappeler que la situation de l'Amérique latine au début de cette décennie s'apparente à celle du début des années 30. À l'époque, une crise du schéma de domination sociale, de l'ordre oligarchique jointe à une crise du modèle de développement « vers l'extérieur » donna naissance à la nouvelle forme de développement et d'insertion internationale « vers l'intérieur », ou d'industrialisation substitutive avec une intervention croissante de l'État sur le plan socio-politique. La phase oligarchique a cédé la place à une relation nouvelle entre l'État et la société ou nouvelle matrice politique. Avec des variantes, alors que certains pays ont sauté cette étape comme en Amérique centrale, où la domination oligarchique et l'ancien modèle de développement ont continué pendant plus longtemps, ce

sont l'État dit de compromis et les diverses formes de populisme de type démocratique ou autoritaire qui ont dominé. L'intégration à la société de masses, dite « démocratisation fondamentale », se produit à cette époque. En résumé, les relations entre l'État et la société ont été caractérisées par une certaine fusion entre l'État, les acteurs politiques et la société civile avec la prédominance presque absolue d'une de ces dimensions sur les autres et la subordination des problèmes du régime politique à ceux que l'on nomme « problèmes substantifs » du développement et du changement social.

Les régimes militaires des années 60 et 70 et les expériences néo-libérales des années 70 et 80 s'associent dans leurs grandes lignes au projet fondateur de changer le modèle de développement et d'insertion internationale et la matrice des relations entre l'État et la société. Vers la fin des années 80 et au-delà de la crise et de la chute des dictatures qui obéissent à d'autres facteurs, ce projet montre sa faiblesse car il n'a pas voulu s'identifier outre mesure à un simple programme de démantèlement du schéma de développement et a maintenu ou accru l'inégalité sociale. Les expériences redistributives tentées depuis 1990 au Mexique et au Chili, pour citer en exemple deux régimes politiques différents, à travers des programmes focalisés (Fonds de solidarité), montrent que les modèles néo-libéraux ne sont pas aptes à appliquer le principe éthique de démocratisation sociale inséparable de la démocratie politique en Amérique latine.

Mais surtout il est significatif que la CEPAL, après de longues années de réflexion sur son propre modèle de développement vers l'intérieur et sur l'évolution et les expériences économiques des dernières décennies, lance en 1990 son nouveau projet de « transformation productive équitable ». Il s'agit là de rendre compte en même temps de la nécessité de redéfinir le modèle d'insertion internationale de ces pays, d'en finir avec l'extrême pauvreté accumulée et d'intégrer enfin la grande masse des exclus.

Ainsi, la vague de transitions et de démocratisations politiques semble coïncider avec la nécessité d'une profonde redéfinition économique s'écartant des modèles connus jusqu'alors tout en en reprenant certains éléments. On n'attend pas de cette redéfinition économique qu'elle assure la consolidation démocratique mais qu'elle fasse en sorte que les acteurs sociaux, en conscience et en pratique, évaluent mieux l'autonomie de l'interaction de ces deux phénomènes.

La consolidation démocratique est alors associée à un facteur proprement historico-politique, à savoir l'aspiration démocratique de tous les acteurs significatifs. Cela suppose de renoncer aux autres types de régime politique comme de subordonner la question du régime politique à des projets historiques globaux.

Il s'agit alors de voir, pour chaque société, quels sont les éléments qui renforcent ou entretiennent cette aspiration. Dans le cas de l'Amérique latine, nous avons dit que le principe de base est celui de l'insertion et de la démocratisation sociales. De là vient que le problème central soit celui de l'incorporation du secteur exclu, ce qui oblige à redéfinir le modèle de développement. Sur le plan de la conscience éthique des acteurs, ce phénomène est lié à la consolidation démocratique, et c'est la raison pour laquelle on ne retombe pas dans l'association ingénue entre l'économie et la politique comme dans les années 60.

Mais le problème ne se réduit pas au modèle de développement. Il est beaucoup plus profond et plus étendu car ce qui est en jeu derrière ces processus de démocratisation, c'est aussi le changement d'une forme d'organisation sociale, de la matrice relationnelle entre l'État, les partis et la société. La consolidation démocratique est liée au dépassement de la matrice classique ou populiste de relation entre l'État et la société et du modèle néo-libéral qui a tenté en vain de la remplacer. Si l'on examine les expériences de démocratisation les

plus prometteuses jusqu'à présent, on trouve que leur dénominateur commun est la recherche du renforcement simultané de l'État et du système de partis, de la société civile et des acteurs sociaux non pas sous forme de fusion entre eux, mais d'autonomie et de tension complémentaire. À l'inverse, les démocratisations en crise sont celles qui n'ont pas réussi ce triple renforcement et maintiennent la subordination d'un de ces facteurs aux autres.

À la critique ingénue faite à l'étatisme, qui voyait dans le démantèlement de l'État, les privatisations et le développement des mécanismes corporatifs d'autorégulation le nouveau modèle de développement pour les démocraties de ces pays, a succédé ces dernières années, et plus spécialement à la fin de cette décennie, la conception d'une réforme de l'État destinée à le rendre plus agile et participatif et à renforcer son rôle de redistribution et d'agent du développement. Les processus de modernisation, de réforme du pouvoir judiciaire et de l'administration publique, de technification et décentralisation étatique vers lesquels se sont orientés les efforts de réforme les plus récents dans différents pays expriment cette tendance.

Tout cela demande à être complété par un contrôle politique sur cet État grâce au renforcement du système de partis capable d'assurer à la fois l'autonomie par rapport à l'État, la représentativité de toutes les forces sociales et idéologiques et la formation de majorités sociales et politiques solides. Ce phénomène se traduit par des réformes du système électoral, l'incorporation au jeu politique de secteurs jusqu'alors marginalisés ou automarginalisés, les projets de modernisation des partis et la législation afférente. À tout cela il faut ajouter un débat de la plus haute importance pour l'avenir qui s'est manifesté à la fin du gouvernement d'Alfonsin en Argentine et dans la Constituante du Brésil, qui est encore présent au Paraguay et en Bolivie, bien que leurs initiatives respectives n'aient pas prospéré : il s'agit du système de gouvernement. Son importance tient à son incidence directe sur la formation de coalitions gouvernementales majoritaires qui assurent la continuité des politiques publiques sans supprimer le pluralisme et la diversité. Il s'agit de passer du présidentialisme extrême à des formules plus flexibles de semi-présidentialisme ou de semi-parlementarisme.

Mais le renforcement de l'État et du régime politique peut être jugé comme trop abstrait et lointain par une population en majorité jeune qui a vu dernièrement ses règles de comportement collectif profondément affectées. De sorte qu'il s'accompagne du renforcement parfois confus de la société civile, des acteurs et des mouvements sociaux autonomes et des espaces sociaux et culturels de participation et d'expression. La rénovation, la croissance et la diversification du monde de l'industrie, ainsi que celles des mouvements dont l'objectif est moins la défense corporative que la poursuite de l'intérêt général à partir d'une optique particulière, avec cependant un caractère moins global et conflictuel que dans les années 60, le transfert du pouvoir aux échelons de décision locaux ou communautaires, etc., sont autant d'exemples de ces processus de densification ou de renforcement de la société et des acteurs sociaux. De cette façon, la consolidation démocratique de ces pays est liée, non pas d'une façon mécanique mais par l'action des sujets sociaux, aux transformations du modèle de développement et, surtout, au changement des relations entre État, partis et société et à l'autonomie, au renforcement et à la complémentarité de ces trois dimensions ; autrement dit, au changement dans le style et dans la culture politique qui ont alimenté aussi bien les populismes que les autoritarismes et les mouvements cycliques et instables d'autoritarisme et de démocratie.

Les transitions et les démocratisations politiques n'ont pas encore été surmontées mais elles cherchent à réaliser la consolidation des démocraties et, plus profondément, la recomposition du système politique de ces pays, ce qui constitue le phénomène majeur de cette fin de siècle. Les processus électoraux et de changement de gouvernement s'inscrivent

dans ce champ de signification historique.

Traduit de l'espagnol par Oscar MALDONADO

BIBLIOGRAPHIE [1]

CAVAROZZI, Marcelo (1990), *Mas allá de las Transiciones. Rejlexiones sobre el largo plazo en la Política Latinoamericana*, Boston, MIT.

Cepal (1990), *Transformación Productiva con Equidad*, Santiago, Naciones Unidas-CEPAL.

GARRETÓN, Manuel Antonio (1991), *La redemocratización política en Chile. Transición, inauguración y evolución*, Centro de Estudios Públicos nº 42, Otoño, Santiago.

— (1991), *Political Democratization and the Crisis of Paradigms*, in James Manord ed., Rethinking Third World Politics, Longman, UK.

GRACIARENA J. et FRANCO R. (1981), *Formaciones Sociales y Estructuras de Poder en America Latina*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

KARL, Terry Lynn (1990), *Dilemas de la Democratización en America Latina*, Stanford University, Cal.

LOWENTHAL, Abraham (1990), *Latin American Democracy in the 1990s : A Sober Appraisal* (Draft), University of Southern California, Cal.

O'DONNEL, Guillermo (1991), *Delegative Democracy ?*, Mimeo, U. Notre Dame.

SCHMITTER, Philippe et KARL, Terry Lynn (1991), *What Kinds of Democracy are Emerging in South America, Central America, Southern Europe and Eastern Europe ?*, Stanford University, Cal.

TOURAINE, Alain, *La Parole et le Sang*, Paris, Odile Jacob, 1988.

WEFFORD, Francisco (1990), *A America Errada*, Sao Paulo, CEDEC.

La révolution de Cadix

par Marie-Danielle Demélas et François-Xavier Guerra

Un processus révolutionnaire méconnu : l'adoption des formes représentatives modernes en Espagne et en Amérique (1808-1810)

Vingt ans après la Révolution française, et suivant son exemple, l'Espagne et son empire entrèrent à leur tour dans un cycle révolutionnaire qui aboutit à la disparition de l'Espagne comme grande puissance, à la naissance de multiples États indépendants en Amérique espagnole, et à l'apparition et au triomphe des formes politiques modernes dans toute l'aire hispanique. Dans la longue durée, ce fut l'une des conséquences les plus importantes de la Révolution française.

Malgré son importance, ce processus reste encore mal connu, faute d'avoir été considéré selon une perspective d'ensemble, et l'on a parfois tendance à le voir encore avec les yeux des historiens du XIXe siècle, hispano-américains ou espagnols, dont les uns s'étaient fixé pour objectif de raconter, à travers les *révolutions* d'Indépendance, l'émancipation des « nations » américaines, tandis que, pour les autres, la *révolution* espagnole – celle des Cortès de Cadix, source du libéralisme [1] espagnol – se suffisait à elle-même. Par ailleurs, au cours des décennies qui viennent de s'écouler, la prédominance des analyses socio-économiques dans le domaine des sciences sociales a abouti à une dispersion comparable, puisque, de ce point de vue, l'Amérique est toute diversité. Dans tous les cas, les traits les plus frappants de ces mouvements révolutionnaires – simultanéité et ressemblance – ont été oubliés.

Le décloisonnement des histoires nationales est toutefois en cours, et le retour du politique vient éclairer ce que les sources ont toujours montré : l'imbrication constante des événements survenus en Espagne avec ceux d'Amérique. Comme cela s'est produit, de nos jours, quand l'Empire soviétique s'est désintégré, l'indépendance des pays hispano-américains ne peut être comprise sans référence à la crise de l'ensemble dont elle est issue. Si les phénomènes révolutionnaires apparaissent semblables des deux côtés de l'Atlantique, c'est parce que toutes les provinces de la monarchie espagnole, malgré leurs différences, possédaient en commun de mêmes institutions, une même culture politique, une autorité unique ; s'ils sont simultanés, c'est parce qu'ils résultent de la même crise politique. De fait, tout parle d'une révolution unique qui aboutit à la désintégration d'un empire.

Révolution néanmoins paradoxale, qui se réclame d'abord du roi, mais proclame bientôt la souveraineté de la nation ; œuvre de patriotes qui luttent contre la France, mais, en même temps, s'inspirent du modèle français pour détruire l'ancien régime ; mouvement qui, dans un premier temps, rassemble Espagnols et Hispano-Américains dans un même élan patriotique, pour mener ensuite à l'indépendance de l'Amérique espagnole…

Le problème de la représentation politique et de la pratique électorale occupe une place centrale dans ce processus parce qu'il touche au noyau central du fait révolutionnaire : une nouvelle légitimité issue de la nation, dont la souveraineté sera votée dès la première séance des Cortès réunies à Cadix, le 24 septembre 1810.

Mais avant même cet aboutissement, à partir de mai 1808, la question de la représentation est au centre de tout le débat politique, aussi bien en Espagne qu'en Amérique. Pour résister à Napoléon et constituer un gouvernement provisoire, il fallait faire appel aux droits de la nation, du royaume, du peuple… La légitimité ne pouvant surgir que de la société, la

représentation de celle-ci devenait une nécessité urgente. Commence alors une période d'intense activité politique dans laquelle se mêlent sans cesse, sur les deux continents, la constitution de pouvoirs provisoires, le débat politique et les élections. Période clef où sont posées les bases de la politique moderne dans le monde hispanique et pendant laquelle apparaissent des pratiques politiques promises à un bel avenir.

Par le biais du débat sur la représentation se produit la mutation des élites hispaniques vers un nouveau système de références. Car débattre de la représentation, c'est aborder les deux thèmes clefs ouvrant la porte aussi bien à la révolution qu'à l'indépendance américaine : qu'est-ce que la nation, et quelle place respective doivent y occuper l'Espagne et l'Amérique ? Le second terme du débat posait, à travers la question de l'égalité de représentation des deux continents, le problème du statut politique de l'Amérique, principale cause de son indépendance. Quant à la première question, qui fut au cœur de la Révolution française, elle menait à s'affronter deux conceptions de la société : la nation était-elle formée de communautés politiques anciennes, avec leurs ordres et corps privilégiés, ou d'individus égaux ? Était-ce le produit de l'histoire ou le résultat d'une association volontaire ? Était-elle déjà constituée ou restait-elle à former ? La souveraineté résidait-elle dans la nation, et quelle en était la nature ?

À la fois manifestations et enjeux de cette querelle en légitimité, les élections qui jalonnèrent cette période furent, d'un certain côté, la révolution elle-même. Entre 1809 et 1814, on ne compte pas moins de cinq sortes d'élections : en 1809, les patriciats des provinces américaines élurent des représentants à la Junte centrale espagnole ; entre 1810 et 1812, l'Espagne et l'Amérique loyaliste désignèrent des députés et des suppléants aux Cortès extraordinaires ; à partir de 1812, en vertu de la constitution de Cadix, il fallut procéder au choix de députés aux Cortès ordinaires, et désigner des conseils municipaux et des députations provinciales. L'enchaînement rapide de ces élections, auxquelles on procéda suivant des régimes électoraux différents (en 1809, selon un système de représentation ancien ; en 1810, selon un système mixte où se mêlaient représentation ancienne et suffrage des chefs de famille ; à partir de 1812, enfin, au suffrage presque universel), permet de suivre pas à pas la diffusion des formes de la politique moderne. Nous nous limiterons ici aux trois premières consultations, antérieures à la constitution de Cadix – les plus importantes pour le déroulement de la révolution [2].

La fin de l'absolutisme et la renaissance de la représentation

À la fin du mois de mai 1808, dans les cités où parvenait la *Gazeta de Madrid* qui rendait compte des abdications de Charles IV et de Ferdinand VII à Bayonne, des soulèvements populaires installèrent aussitôt des juntes de défense. Ces organes insurrectionnels, produits d'un patriotisme blessé, ne pouvaient tirer leur légitimité que de l'action du peuple, puisque les autorités constituées semblaient accepter le fait accompli.

Dans les proclamations que les juntes publient pour justifier leur refus des abdications, et dans la foisonnante littérature politique de l'époque, les mots « vassaux », « fidélité », « loyauté » reviennent d'une façon obsédante pour exalter Ferdinand VII, roi « bien-aimé » auquel la nation a prêté serment. Au-delà de sa personne, ces termes renvoient à une relation *pactiste* entre le roi et la nation, qui appartient à la pensée politique classique espagnole, mais rompt avec la théorie et la pratique de l'absolutisme au XVIII^e siècle.

Même si les fondements de ce pactisme sont variés, se réclamant de conceptions traditionnelles autant que de modernes, la *vacatio regis* provoque l'effondrement, non

seulement pratique, mais aussi théorique, de l'absolutisme, qui ne pouvait fournir de base à la résistance. Concevable dans une optique absolutiste, l'abdication du roi était impossible selon les conceptions pactistes. La relation bilatérale entre le roi et la communauté politique ne pouvant être rompue unilatéralement, s'ensuivaient naturellement le rejet de l'usurpateur et la réversion de la souveraineté à la communauté politique.

Une représentation improvisée : les juntes espagnoles

Sous des formulations diverses, toutes les juntes insurrectionnelles se réclamèrent de ces principes. Si la formation de celles-ci reste encore mal connue, leur composition fournit un indice assez sûr de la façon dont les patriotes pensaient le royaume, en ces premiers temps révolutionnaires.

Partout, se manifeste le souci de représenter la variété d'institutions, d'ordres et de corps propre à une société d'ancien régime. Se retrouvent membres des juntes des autorités royales – capitaines-généraux, gouverneurs, intendants, corregidors –, des membres des *audiences*, des *cabildos* (municipalités) et des chapitres ecclésiastiques, des représentants de diverses corporations – ordre des avocats, université, commerçants, artisans –, des membres des ordres privilégiés – évêques et curés des principales paroisses, supérieurs des ordres religieux, nobles titrés, chevaliers –, des militaires, des représentants de villes secondaires, etc. Cette diversité montrait l'unanimité du soulèvement, de même qu'elle représentait la société redevenue souveraine telle que la concevaient les acteurs – comme un assemblage de groupes.

Une fois disparue l'urgence des premiers jours du soulèvement, quand il fallut à la résistance des pouvoirs incontestés, ainsi qu'un gouvernement central pour l'ensemble de la monarchie, chaque région se tourna d'abord vers les vieilles institutions représentatives d'origine médiévale. Certaines, comme l'assemblée de la principauté des Asturies, étaient encore actives, d'autres, comme les Cortès des royaumes, dont la réunion composait la Couronne d'Espagne, n'existaient plus [3], et on les fit renaître dans des conditions inédites. Les Cortès d'Aragon s'assemblèrent en juin 1808 ; la Galice, la Vieille-Castille et le Léon se préparèrent à convoquer des Cortès particulières… Pour faire face à une situation sans précédent, les juntes se tournaient instinctivement vers le passé, un passé lointain et en partie mythique. Peu importe alors tout ce que le retour à la tradition comportait de nouveauté : il fallait donner aux pouvoirs de fait la légitimité issue de la représentation historique.

Le même souci présida à la formation d'un pouvoir central capable d'assurer la conduite de la guerre, de traiter avec l'Angleterre et de maintenir les liens avec l'Amérique. Alors que la presse abondante et libre suscitée par le patriotisme du moment demande la réunion de Cortès générales, les représentants des juntes provinciales parviennent à constituer, le 25 septembre 1808, à Aranjuez, une *Suprême Junte centrale de Gouvernement du Royaume*, composée de deux délégués de chaque junte de royaume. Cette institution inédite reflétait encore une conception ancienne de la Couronne d'Espagne – prébourbonienne, pourrait-on dire, car elle reflétait la structure plurielle de la monarchie des Habsbourg –, fondée sur une notion, ancienne également, de la représentation. Au sein de la Junte centrale, les royaumes étaient représentés, non leur population.

Les fondements de l'autorité de la Junte centrale offraient le même mélange de tradition et de modernité. Elle gouvernait au nom et à la place de Ferdinand VII, en tant que « dépositaire de l'autorité souveraine » jusqu'au retour du roi ; formule claire et pourtant ambiguë, car le

roi n'avait formulé aucune délégation explicite et c'était, de fait, les représentants des royaumes qui avaient formé la Junte. C'est pourquoi elle fut progressivement considérée comme l'organe d'une représentation nationale, de type presque moderne. Ceux de ses membres qui avaient reçu des mandats impératifs durent être pourvus, ensuite, des pouvoirs les plus étendus.

Libérés du mandat impératif et bénéficiant d'immunité, les membres de la Junte centrale ébauchaient déjà le statut des futurs députés des Cortès contemporaines. Cependant, ils appartenaient encore, par leur origine, aux élites d'une société d'ancien régime, et l'on ne peut les considérer comme les représentants d'un Tiers issu de nouvelles classes sociales. La plupart étaient membres des ordres privilégiés, clergé (15 %) et noblesse (51 %) formant à eux seuls une écrasante majorité.

Ébauche d'une représentation nationale, la Junte centrale gouverna un peu plus d'un an, jusqu'en janvier 1810. Pendant cette période difficile, elle tenta, avec des succès divers, d'organiser le pays et de diriger la guerre. Mais, au fur et à mesure que les défaites militaires diminuaient son prestige et que se développait une opinion publique moderne, elle dut se préoccuper de parfaire la représentation nationale et de réaliser des réformes.

Le statut politique de l'Amérique

Parfaire la représentation nationale signifiait d'abord convoquer des Cortès générales, la *grande affaire* [4] à partir du mois de mai 1809 – nous y reviendrons. Mais, avant cette date, une première tentative inaugure la période électorale de cette époque révolutionnaire : la Junte centrale demande aux provinces américaines d'élire des représentants. Décision majeure qui décide des premières élections de l'empire hispanique réglées par une loi générale, et qui ouvre le débat sur l'égalité entre l'Espagne et l'Amérique, principale cause de l'indépendance américaine. Comment cette résolution était-elle devenue inévitable ?

Le loyalisme américain avait été globalement sans faille depuis le début de la crise espagnole. Non seulement l'Amérique avait unanimement refusé de reconnaître le changement de dynastie, mais, par ses subsides, elle avait soutenu, de manière décisive, la résistance de la péninsule. Cela ne signifie pas qu'elle suivait passivement les événements.

La disparition du roi posait à l'Amérique le même problème de suppléance du pouvoir et, comme en Espagne, dès que les abdications furent connues, le premier réflexe fut aussi pactiste : les provinces américaines voulurent former leurs propres juntes. Les difficultés auxquelles elles se heurtèrent vinrent des autorités en place qui, à la différence de celles de la péninsule, n'avaient pas subi le discrédit d'un serment prêté au roi usurpateur, et continuaient en leur poste. L'absolutisme trouvait encore des tenants en Amérique, pour qui certaines initiatives, que la nécessité justifiait en métropole, n'avaient pas cours dans les provinces d'outre-mer qui devaient accepter tout gouvernement constitué en Espagne.

De fait, seule l'arrivée presque simultanée de la nouvelle des abdications et d'émissaires d'une junte provinciale, celle de Séville qui, pour donner le change, s'était intitulée *Junte Suprême d'Espagne et des Indes*, empêcha la constitution de juntes américaines, en 1808.

De justesse, dans certains cas. Le *cabildo* de Caracas s'apprêtait à constituer « une junte d'État avec représentation de l'autorité souveraine ». Le Mexique était allé plus loin dans cette voie : selon des arguments tirés des *Partidas* médiévales, le *cabildo* de Mexico avait déclaré nulles les abdications décidées sans le consentement de la nation, et demandé la réunion de la représentation du royaume de la Nouvelle-Espagne. Les juntes préparatoires, auxquelles participèrent les représentants des différents ordres et corps, se déroulèrent

pendant l'été 1808, et leurs travaux ne furent interrompus que par un coup d'État réalisé, en septembre, par un groupe de péninsulaires décidés à couper court à toute velléité d'autonomie.

Les autres capitales américaines reconnurent la junte de Séville, soit en croyant avoir affaire au gouvernement de l'Espagne résistante, soit pour ne pas compliquer les choses et en émettant des réserves. Puis, dans le courant de l'année 1809, elles acceptèrent, l'une après l'autre, l'autorité de la Junte centrale.

Dans le même temps, l'arrivée massive de correspondances et d'imprimés de la péninsule faisait connaître aux Américains les incertitudes de sa situation politique et militaire. Ils apprirent ainsi les batailles perdues, les querelles entre les différentes juntes métropolitaines, les doutes émis publiquement sur la légitimité de la Junte centrale.

Aussi, même acceptée des provinces d'outre-mer, celle-ci comprit la nécessité de les associer au gouvernement. Un mois après son installation, le 27 octobre 1808, elle étudiait le projet sans précédent d'une représentation américaine et, le 22 janvier 1809, paraissait un édit établissant son principe et ses formes. Il s'ouvrait sur une déclaration, reprise d'innombrables fois par les Américains :

[…] La Junte Suprême centrale du gouvernement du Royaume, considérant que les vastes et précieux domaines que l'Espagne possède dans les Indes ne sont pas à proprement parler des Colonies ou des Factoreries, comme celles des autres Nations, mais une partie intégrante de la Monarchie espagnole, et désirant resserrer d'une façon indissoluble les liens sacrés qui unissent les uns et les autres domaines, ainsi que répondre à l'héroïque loyauté et patriotisme dont ils viennent de faire preuve à l'égard de l'Espagne […], a décidé qu'ils doivent avoir une représentation nationale immédiate à sa Royale Personne et faire partie de la Junte centrale de gouvernement du Royaume, au moyen de leurs représentants […]

L'apparente générosité du propos cachait de graves maladresses. L'édit semblait placé sous le signe de l'égalité des droits entre les deux parties de la monarchie, mais le fait de raisonner en termes de colonies [5] ou, pis encore, de factoreries, contredisait ce que les Indes avaient toujours représenté dans les lois et dans l'imaginaire des Américains : des royaumes, au même titre que les autres royaumes de la Couronne d'Espagne. *España* désignait le tout et non l'une des parties. (C'est pourquoi l'on disait souvent « l'Espagne des deux hémisphères » ou « les Espagnes ».) Erreur plus grave encore que de présenter la participation à la représentation nationale comme une récompense méritée par la loyauté américaine : c'était nier l'égalité tout en la proclamant.

La même inégalité se manifestait dans le nombre des représentants. Les quatre vice-royautés (Nouvelle-Espagne, Pérou, Nouvelle-Grenade et Buenos Aires) et les cinq capitaineries générales (Cuba, Puerto Rico, Guatemala, Chili, Venezuela et Philippines) ne devaient désigner qu'un député chacune : pourquoi pas deux, comme les juntes espagnoles ? Et pourquoi réduire la représentation à ces seuls territoires, ce qui revenait à faire représenter l'Amérique par 9 membres contre 26 à la péninsule, alors que la population des Indes était plus nombreuse ? On pouvait alléguer que, s'agissant d'une représentation des royaumes, la proportionnalité n'importait pas, mais il semble bien que, dans ce cas, comme plus tard dans le cadre des Cortès, cette mesure traduisait surtout la crainte des Espagnols d'être minoritaires.

Les premières élections générales américaines

Les Américains furent partagés entre la satisfaction de participer à la représentation nationale, et la déception face à son inégalité. Malgré cela, ces élections qui représentaient une extraordinaire nouveauté, aussi bien en Espagne qu'en Amérique, purent avoir lieu et mobilisèrent pendant des mois l'appareil administratif et la vie politique des cités. Du printemps 1809 à l'hiver 1810, du Sonora au Chili, en passant par les Caraïbes, toute l'Amérique espagnole vécut au rythme de cette première expérience d'élections générales.

Le système électoral que la Junte centrale avait choisi était de type ancien, multipliant les filtres et faisant confiance au hasard pour gêner l'action des partis, comme était encore ancien le concept de représentation par royaume. En un premier degré, des représentants devaient être élus par les conseils municipaux des capitales de district *(partido)* ; les échevins sélectionnaient trois individus (une *terna*), parmi lesquels l'élu de la cité était désigné ensuite par tirage au sort ; on disait que, si les hommes exprimaient leurs préférences, Dieu désignait le bon choix. Puis, à la capitale de la vice-royauté ou de la capitainerie, le vice-roi ou le capitaine général et l'*audience* réunis sélectionnaient une *terna* parmi les élus des cités, et un dernier tirage au sort désignait le député à la Junte centrale.

Rien de plus traditionnel que cet emboîtement de processus électoraux. On représentait, non des individus, mais les communautés que formaient les royaumes, à leur tour conçus comme un ensemble de cités dominant un territoire et des villes subordonnées. Ces capitales étaient considérées, et se percevaient elles-mêmes, comme représentant naturellement la partie du corps politique qu'elles régissaient. Le droit à la représentation était d'ailleurs considéré comme un privilège lié au prestige de la cité, comme le montrent les réclamations des cités exclues. À l'intérieur de la cité, les corps municipaux – en fait les patriciats urbains – étaient les citoyens. L'édit, qui définissait de la sorte les qualités de l'élu : « bon citoyen et zélé patricien », encourageait cette interprétation. *Patricien*, au lieu de signifier « originaire du lieu », servait le plus souvent à qualifier les membres des oligarchies créoles.

Appartenait aussi à un univers mental ancien le souci d'éviter « l'esprit de parti que l'on voit régner [à l'occasion d'élections] ». L'idéal de la représentation des corps était celui d'une représentation unanimiste : il s'agissait de choisir non les défenseurs d'un programme mais des individus « d'honnêteté notoire, de talent et d'instruction, exempts de toute tache qui pût ternir leur réputation » ; ce qui excluait les candidatures et les campagnes électorales. L'archaïque tirage au sort était considéré à la fois comme une façon d'éviter l'esprit de parti et comme une intervention de la Providence, ultime garant de l'ordre naturel.

Par ces dispositions, l'édit de janvier 1809 restait fidèle au système représentatif des anciennes Cortès, où le corps politique du royaume était formé de *bonnes villes*, représentées par un patriciat aux charges vénales. La nouveauté, prélude de bouleversements, consistait dans l'élargissement de la représentation aux royaumes d'Amérique et dans le nombre des villes consultées – plus d'une centaine – qui contrastait alors avec les 37 cités d'Espagne qui, seules, avaient naguère droit de vote aux Cortès.

À l'examen des hommes élus par les *cabildos* pour être ensuite tirés au sort, on constate de grandes différentes entre les contrées. En Nouvelle-Espagne, chaque province a désigné ses propres élites. À l'inverse, au Chili, à la population bien restreinte et homogène, les élites de Santiago ont imposé partout leurs candidats. Au Pérou, dominé par Lima, les élus d'origine provinciale furent exclus du dernier vote au profit de Liméniens. Partout, le choix fut effectué parmi les détenteurs des plus hautes charges, civiles, ecclésiastiques ou militaires, de la société d'ancien régime, l'ordre d'élection des trois noms reproduisant fidèlement la hiérarchie du prestige et des honneurs.

L'étude des réclamations électorales prouve, enfin, que la pratique a rarement correspondu

à l'idéal d'une élection unanime. La plupart des cités étaient divisées par des luttes de « partis », vastes regroupements d'hommes liés par les liens du sang, de l'amitié, du compérage, de la clientèle, autour de grandes familles. Ces « partis » rivaux, utilisant tous les moyens – même la fraude – pour arriver à leurs fins, sont parvenus dans certains endroits – comme Valladolid de Michoacán, au Mexique, ou Córdoba dans le Río de la Plata – à bloquer presque totalement le processus électoral.

Le caractère majoritairement traditionnel de la société se révèle encore dans les pouvoirs et instructions que chaque cité confia au député. Élu de tout le royaume, il devait cependant recevoir autant de pouvoirs et d'instructions qu'il existait de cités ayant participé à son élection. Ainsi il restait, par bien des aspects, un mandataire de type ancien, représentant la pyramide des communautés qui l'avaient désigné : cités, provinces, royaume, et la nation tout entière. Nous nous limiterons à l'étude des pouvoirs et des instructions de la Nouvelle-Espagne qui forment le corpus le plus complet.

Les pouvoirs, tout en « confiant [au député] toute sa représentation et facultés avec toute l'extension dont il aurait besoin », marquaient de fait des limites à son action, et les instructions constituaient une forme de mandat impératif. Certaines, d'ordre général, apparaissent dans tous les actes : fidélité au roi Ferdinand VII, caractère indissoluble du lien entre l'Espagne et l'Amérique, défense de la religion catholique. Quant aux moyens de réaliser ces objectifs, ils révèlent, à une exception près, une Amérique aux références plus traditionnelles que celles de la péninsule. On ne trouve dans ces documents ni le souhait ni le mot de Constitution, d'usage déjà répandu en Espagne. Mexico parle des « sages et saintes lois qui nous régissent », et s'attache seulement à « l'observance des Lois, la réforme de quelques-unes et l'addition d'autres qui pourraient être plus utiles que les anciennes ». Puebla fait allusion aux « lois fondamentales », mot clef du courant *constitutionnaliste historique*, attaché à la restauration des libertés médiévales. San Luis Potosí risque une vague allusion « aux réformes qu'exige la constitution actuelle de cette Amérique », mais tous ses développements portent sur les intérêts spécifiques de la région.

Seul le *cabildo* de la puissante ville minière de Zacatecas, où se retrouvent les membres de la grande noblesse minière, souvent péninsulaires d'origine basque, semble gagné par un réformisme comparable à celui d'Espagne. Il réclame la restauration de la nation dans ses droits par la renaissance des Cortès, la lutte contre le pouvoir arbitraire des ministres et la séparation des pouvoirs. Et, surtout, l'égalité de représentation entre l'Espagne et l'Amérique dans de nouvelles institutions représentatives, revendication essentielle pour la Nouvelle-Espagne, aussi bien dans le cadre de la représentation politique que dans celui de l'accès aux emplois publics.

Les élites de Zacatecas étaient-elles plus avancées que celles des autres cités ? Jouissaient-elles d'une liberté plus grande à cause de leur origine péninsulaire et des aides financières qu'elles n'avaient cessé de prodiguer à la Couronne ?

Il est certain que la demande politique essentielle de la Nouvelle-Espagne, qui apparaît avec plus ou moins d'énergie dans tous les documents de cette période, était l'égalité entre les deux Espagnes. Pour le reste, pouvoirs et instructions étaient consacrés à des questions d'intérêt local. La perspective d'être représentées au gouvernement central de l'empire donnait à ces provinces éloignées l'espoir d'être enfin entendues au niveau le plus élevé, sans intermédiaire, et d'obtenir rapidement satisfaction.

Même si aucun des députés américains n'arriva à temps en Espagne pour siéger à la Junte centrale, il n'en restait pas moins que, pour la première fois – et avant même l'Espagne –, l'Amérique avait élu des représentants au gouvernement central de la monarchie. Sa

participation allait déjà de soi, et c'est autour de l'égalité de représentation et des modalités de l'élection que tournera la suite du débat.

La convocation des Cortès

Tandis que l'Amérique élisait des représentants à la Junte centrale, la situation espagnole évoluait rapidement. La réunion des Cortès était au centre d'un débat politique d'une grande vigueur où s'esquissaient les contours de groupes politiques.

Conservateurs, modérés ou libéraux, tous ceux qui souhaitaient la réunion des Cortès ne se souvinrent que des assemblées médiévales, comme si, depuis Charles Quint, il n'y en avait pas eu d'autres. Pourtant, à l'inverse de la France, l'habitude de les convoquer ne s'était pas altérée en Espagne. Puissantes encore au XVII^e^ siècle dans les différents royaumes, les Cortès unitaires de la monarchie avaient été convoquées cinq fois au XVIII^e^ siècle, les dernières en 1789 – elles avaient été écourtées par crainte d'une dérive comparable à celle des États généraux de France.

Mais, pour les hommes de 1808, elles avaient perdu leur sens et leur légitimité, à cause de leurs pouvoirs restreints et de leur très faible représentativité. Ces Cortès, en effet, héritières de celles de Castille, excluant de leurs travaux noblesse et clergé, ne rassemblaient qu'un « troisième bras », qui ne correspondait pas au Tiers roturier mais aux villes à privilège, gouvernées par des échevins héréditaires et très souvent nobles. Aussi, quand il fallut former la représentation de l'Espagne résistante, nul ne pensa aux assemblées du siècle précédent et l'on se référa aux Cortès et aux libertés médiévales.

Malgré les appels au passé, il fallut donc innover. Les plus modérés s'inspirèrent de l'Angleterre. Les plus radicaux pensaient sans le dire à une assemblée nationale à la française. Tous connaissaient les enjeux du débat et savaient aussi que la convocation d'une assemblée nouvelle pouvait mener à une révolution.

Il fallut deux ans pour s'entendre sur la façon de former l'assemblée et sur ses facultés. Le 22 mai 1809, la Junte centrale annonçait son intention de réunir des Cortès et la création d'une commission chargée d'étudier les modalités de leur convocation.

On discuta pour savoir si elle s'effectuerait, selon une tradition reconstruite, en trois états, ou bien n'assemblerait que le troisième ; se réunirait-on séparément ou ensemble, voterait-on par ordre ou par tête ? La présidence reviendrait-elle, selon la tradition, aux représentants du roi, ou à l'assemblée elle-même ? Il fallait aussi décider quels seraient ses pouvoirs : se limiteraient-ils à la conduite de la guerre, s'étendraient-ils à la réalisation de quelques réformes ou jusqu'à l'élaboration d'une Constitution ?

Selon les réponses que l'on donnerait à ces questions, les Cortès aboutiraient à la restauration d'institutions anciennes, avec une représentation des trois ordres, ou formeraient une assemblée unique de représentants de la nation. Le débat mené en France autour de la convocation des États généraux, puis lors de leurs premières séances jusqu'à la proclamation de l'Assemblée nationale, se répète dans le monde hispanique, entre 1808 et 1810 [6].

Ce débat d'une extraordinaire ampleur, dont le centre était en Espagne et les prolongements en Amérique [7], opposa les *constitutionnalistes historiques*, autour de Jovellanos, aux révolutionnaires – les futurs libéraux –, dont le chef de file était sans doute alors le poète Manuel José Quintana.

Pour aider la commission dans sa tâche, la Junte centrale demanda aux corps constitués et aux individus éclairés du royaume de lui transmettre leurs réflexions et leurs projets [8]. Cette

consultation fut utilisée par les novateurs afin de faire sentir le poids de l'« opinion publique », principe d'une nouvelle légitimité, produit récent de la liberté de presse, établie *de fait* depuis les soulèvements, et du développement rapide des sociabilités modernes. Dans le combat qui allait les opposer à l'arrière-garde de l'absolutisme d'abord, aux modérés ensuite, les révolutionnaires pouvaient compter sur l'appui d'un réseau de sociétés de plus en plus étoffé – des *tertulias* [9], pour la plupart – et d'une presse politique en plein essor.

Dans la masse de mémoires que reçut la commission, quelques-uns traitèrent le sujet de la convocation ; mais la plupart, favorables au principe d'une monarchie représentative, présentèrent des réformes d'ensemble et des constitutions. Cela ne manqua pas de conforter les partisans d'une constituante : ils avaient pour eux l'« opinion ».

En janvier 1810, quand la junte centrale, en débandade devant l'offensive française, dut céder, à Cadix, la place à une régence, elle établit dans un dernier document que les Cortès conserveraient leur division en trois états qui se réuniraient séparément, et que le pouvoir exécutif serait exercé par la Régence.

Les modérés semblaient l'emporter, mais la marche vers un système représentatif moderne était déjà largement amorcée. Aux côtés des ordres privilégiés, siégerait une majorité de députés élus par le « commun », sans distinction d'états, en nombre proportionnel à la population des provinces. Même si le système était mixte – car il était prévu de faire élire quelques députés par les villes siégeant dans les anciennes Cortès et par les juntes insurrectionnelles des provinces –, la base de la représentation reposait déjà sur les individus et non plus sur les corps.

Le problème de la représentation américaine

Si le débat sur la représentation était provisoirement clos en Espagne, il commençait en Amérique, dont la représentation était devenue inévitable depuis l'élection de députés à la Junte centrale. Mais les péninsulaires, qu'ils fussent modérés ou révolutionnaires, étaient loin de comprendre les aspirations des Américains.

Lorsque, le 23 octobre 1809, un décret de la Junte centrale fixe la date de la réunion des Cortès, il apparaît que l'étroitesse des délais ne permettra pas à l'Amérique d'être représentée. Les protestations des Américains ne se font pas attendre. Ce qu'ils avaient toléré en 1808, lors de la constitution de la Junte, n'était plus acceptable ; les griefs accumulés contre l'inégalité de représentation dans la Junte grandissent à l'approche de ces Cortès dont les Américains risqueraient d'être absents alors que la future assemblée semble destinée à réformer la monarchie.

Partiellement consciente de ce problème, la Junte centrale invente alors, pour pallier l'absence américaine, un système inusité : la désignation, en Espagne, de suppléants chargés de représenter l'Amérique. Solution que pouvaient justifier les contraintes de la guerre, mais qui posait plus de problèmes qu'elle n'en résolvait.

En effet, une représentation supplétoire était peu défendable, quel que fût le système de références dans lequel on se plaçait. Toute représentation, même si elle comporte toujours une part de mythe, exige une manifestation, même symbolique, de la volonté de celui qui est représenté. L'emploi de suppléants répugnait à une société habituée à la représentation de type ancien qui imposait aux procureurs des villes un mandat impératif à caractère privé.

Au problème posé par la légitimité douteuse de la suppléance s'ajouta celui de l'inégalité. La représentation américaine serait bien moins nombreuse que celle de la métropole où l'on désignerait un député pour 50 000 habitants. La Junte centrale attribua à l'Amérique et aux

Philippines 30 députés, contre plus de 250 pour l'Espagne péninsulaire, alors que les premières comptaient environ 14 millions d'habitants, et seulement 10 la seconde. D'autre part, bien inférieure à celle de la péninsule, cette représentation était aussi fort inégale d'un royaume à l'autre.

Enfin, le mode d'élection imposé à l'Amérique retardait sur les dispositions électorales de la péninsule. Lorsque celle-ci s'apprêtait à élire la plupart de ses députés à un suffrage presque universel et proportionnel au nombre d'habitants, l'Amérique devait avoir recours au même système que celui déjà utilisé pour les élections à la Junte centrale, et confier le choix de ses députés aux échevins des villes principales. Cette différence s'explique par le désir de réduire le nombre de leurs élus, et par la mise en doute de la capacité des Américains à participer massivement au suffrage.

La réaction de ces derniers fut d'autant plus vive qu'ils observaient, une fois encore, une contradiction flagrante entre des dispositions restrictives et le discours qui les accompagnait – *Le Manifeste du Conseil de Régence* – rédigé par Quintana dans un langage si radical qu'il fournit aux révolutionnaires des arguments pour rejeter la tutelle espagnole :

Désormais, Espagnols Américains, vous voici élevés à la dignité d'hommes libres. Vous n'êtes plus les mêmes, vous qui gisiez, naguère, sous un joug d'autant plus dur que vous étiez loin du centre du pouvoir, regardés avec indifférence, blessés par la cupidité, détruits par l'ignorance. Ayez présent à l'esprit, lorsque vous prononcerez ou écrirez le nom de celui qui doit venir vous représenter au Congrès national, que vos destins ne dépendent plus ni de Ministres, ni de Vice-Rois, ni de gouverneurs ; il est entre vos mains.

Dès le début de 1810, la légitimité des futures Cortès apparaissait donc aux Américains entachée d'irrégularités telles qu'elles entraînaient, pour beaucoup, une illégitimité absolue. Le caractère fictif et inégalitaire de cette représentation, aggravé par le refus espagnol de laisser se constituer en Amérique des juntes provinciales semblables à celles de la péninsule – autre façon de ne reconnaître à l'Amérique qu'un droit de représentation restreint –, fut un facteur décisif de la formation de juntes autonomes américaines, premier pas vers une indépendance qui ne correspondait pas alors aux intentions de la majorité des Américains.

Les attaques contre la légitimité des Cortès constitueront dès lors l'un des principaux thèmes du discours des insurgés. Et, pour les Américains qui continueront de reconnaître le gouvernement péninsulaire et désigneront des députés, le combat pour l'égalité de la représentation se jouera à l'intérieur même des Cortès avec une constance qui en dit long sur la vigueur de leurs griefs.

Cadix, ville révolutionnaire

Cependant l'essentiel de la révolution libérale eut lieu bien avant l'arrivée des députés américains en métropole, alors que les provinces loyalistes d'Amérique étaient en train de procéder aux élections. En quelques mois, la situation fut entièrement renversée au profit des groupes les plus radicaux, à Cadix, une ville qui ne fut pas seulement l'hôte de la révolution libérale mais l'un de ses acteurs décisifs.

Par son site – une presqu'île hors d'atteinte des canons mais accessible aux navires anglais – et par sa richesse, Cadix était la ville le mieux à même de résister aux forces françaises. En janvier 1810, quand l'Andalousie fut envahie, tout ce qui représentait un

pouvoir s'y réfugia. La ville, pourtant assiégée depuis le 9 février 1810 jusqu'au 25 août 1812, pesa dès lors sur la vie politique du monde hispanique de tout le poids de son « peuple » et de ses marchands.

Sa population était de longue date plus cosmopolite que partout ailleurs en Espagne [10], et la guerre en accrut le nombre. Au recensement de 1801, la ville comptait 57 837 habitants, et 71 697 en 1813, alors qu'une partie des migrants étaient déjà rentrés en leur province entre-temps libérée. Certaines estimations défendent qu'à la réunion des Cortès, Cadix comptait près de 100 000 habitants. La composition de la ville se trouvait ainsi bouleversée : pléthore de militaires et réfugiés des provinces occupées, pour beaucoup appartenant à la haute administration et aux élites culturelles du pays.

La presse d'opinion prit un développement considérable ; un grand nombre de lettrés, de juristes sans emploi, d'officiers sans régiment s'assemblaient dans les *tertulias* et les cafés qui ne furent jamais si actifs. Parallèlement à ces débats, l'intervention populaire adopta, dès le début du soulèvement antifrançais, des formes violentes. Il n'existe d'étude ni sur la nature et la composition de cette « plèbe », ni sur les formes et les conséquences de ses interventions, mais il est sûr que les émeutes furent mises à profit par les marchands qui dirigeaient la cité.

Il leur fallut toutefois deux ans pour mener à bien leurs projets d'hégémonie. La débâcle de la fin janvier 1810 leur fournit l'occasion de prendre le pouvoir, en s'appuyant sur le suffrage universel. Avant même la dissolution officielle de la Junte centrale, le gouverneur militaire de la ville remet sa charge à disposition de la municipalité. Et, dans la nuit du 27 au 28 janvier, son syndic, Tomás Istúriz, organise des élections populaires dans les quartiers qui désignent une nouvelle junte, selon les vœux du *cabildo*.

On peut s'interroger sur l'atmosphère qui régnait alors dans la ville où l'on ne savait qui, de l'armée française ou de celle du duc d'Albuquerque, arriverait première au port, et sur la façon dont se passa cette nuit de consultation populaire où durent se prononcer tous les chefs de famille d'une ville populeuse. Sous une apparence très démocratique, le procédé qui consistait à en appeler au peuple pour se défaire d'un gouvernement porté au pouvoir par une précédente émeute ressemblait à un coup d'État à l'échelle de la cité.

À peine nommée, la nouvelle junte s'impose à la Régence que la pression britannique avait fait désigner par les derniers membres de la Junte centrale. Entre février et mars 1810, le commerce de la ville fournit 26 millions de réaux pour secourir l'armée de Badajoz et, à la fin du mois de mars, la junte de Cadix a charge de gérer les finances de l'État.

De fait, membre essentiel du gouvernement de l'Espagne résistante, elle exerce sur la Régence une influence décisive pour obtenir la réunion des Cortès dans les délais et selon les formes souhaitées par les libéraux. Pour elle, il s'agissait d'élire « des hommes auxquels confier la charge sublime de sauver la nation de toute oppression étrangère ou intérieure, en formant une Constitution politique qui, en délimitant fermement les attributions respectives des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, l'assurerait de ses droits à l'indépendance et à la liberté civile ».

Les grandes lignes de son programme étaient tracées : mettre à profit la crise du régime pour donner au pays une Constitution qui établirait les fondements d'une monarchie parlementaire.

Qui faisait partie de cette puissante junte ? Le recensement des Gaditains présents dans les trois assemblées électorales de la cité, en 1810, celles de la junte, du *cabildo* et de la province – 54 individus –, montre qu'il s'agissait pour la plupart de riches marchands, souvent membres de familles ayant pignon sur rue à Cadix depuis le siècle précédent, nobles

la plupart, grâce à leur origine basque ou navarraise [11], ou bien anoblis, le père de certains ayant été avant eux échevin.

Aucun journaliste, aucun auteur de brochure parmi eux ; leur nom n'apparaît dans aucune des publications de Cadix. La presse, l'action directe sur l'opinion n'étaient pas leur domaine. Leur pouvoir résidait ailleurs, dans le réseau commercial transatlantique (environ 80 % du commerce américain passait encore par Cadix), conforté par une origine navarraise commune à beaucoup de ces Gaditains d'adoption et de négociants américains.

Ces marchands ne formaient pas une bourgeoisie montante et moderne, mais une oligarchie contrôlant un corps privilégié, le « Consulat des marchands » de Cadix, dernier défenseur du monopole commercial et opposant résolu à tout projet de liberté de commerce en Amérique qui aurait menacé son pouvoir. Mais au début du XIXe siècle, dès avant la perte des profits tirés de la route des Indes, le déclin économique de Cadix était certain, et son patriciat condamné par manque d'audace. Le libéralisme de ses marchands n'était pas économique, mais politique. Leur activisme traduisait leurs convictions progressistes, leur rapport aux valeurs, leur sensibilité à la séduction moderne. Ces négociants possédaient un mode de vie identique à celui des élites les plus ouvertes de l'Espagne : ils partageaient leurs lectures et leur goût des sociétés savantes, artistiques, économiques, ou secrètes ; ils voyageaient hors de la péninsule, commerçaient avec des étrangers, pratiquaient l'anglais et le français, fréquentaient les cafés, le théâtre, les *tertulias*.

La victoire des révolutionnaires

C'est dans cette ville originale, assiégée et surchauffée, qu'eurent lieu les batailles décisives pour la réunion des Cortès révolutionnaires.

Le remplacement de la Junte centrale par un Conseil de régence conservateur avait représenté une défaite pour les révolutionnaires pressés de réunir une assemblée nationale souveraine. Contre la Régence livre alors bataille tout ce que Cadix compte de partisans du changement : une bonne partie des novateurs des années précédentes réfugiés dans la ville, des jeunes, nouveaux venus sur la scène politique, comme le comte de Toreno, et, à l'arrière-plan, les commerçants de Cadix et la « plèbe » qu'ils contrôlent. À partir de la mi-juin 1810, les événements s'accélèrent.

Pendant trois mois, les novateurs vont accroître leur pression sur la Régence qui subit le poids de l'opinion publique : celle de la presse, celle des rumeurs des cafés et de la rue. La réunion des Cortès y apparaît comme le remède à tous les problèmes, dont celui de l'unité de la monarchie que semble menacer la formation de juntes américaines. En trois mois, les novateurs obtiennent ce qu'ils souhaitaient : la réunion des Cortès à Cadix, la formation d'une seule chambre rassemblant les députés du Tiers, la désignation de suppléants parmi les résidents de Cadix originaires d'Amérique et des provinces occupées ; l'ouverture des séances dès que seraient présents la moitié des députés plus un – suppléants compris ; la Régence ne procéderait pas à la révision des mandats, ne présiderait pas l'assemblée et n'imposerait aux Cortès ni les thèmes à traiter ni l'ordre du jour. L'assemblée serait maîtresse d'elle-même.

Si, par sa nature, la nouvelle assemblée devenait révolutionnaire, il restait à ce qu'elle le devienne aussi par sa composition. C'est pourquoi les élections des députés suppléants espagnols et américains qui ont lieu à Cadix revêtent une importance considérable. Elles vont déterminer à qui appartiendra la majorité, non seulement à l'ouverture de l'assemblée, mais au-delà, car les suppléants élus en septembre 1810 siégeront en fait pendant trois ans, assurant aux libéraux la majorité pendant toute la durée des Cortès.

Leur nombre fut fixé à 23 pour l'Espagne et 30 pour l'Amérique, et leur élection se déroula entre le 18 et le 22 septembre, peu de jours avant l'ouverture des Cortès. Le système combinait des critères modernes – étaient électeurs tous les hommes de plus de vingt-cinq ans originaires de la province, quel que fût leur état [12] – avec la pratique ancienne du tirage au sort au sein d'une *terna* choisie par sept grands électeurs. La prolifération des formes de sociabilité moderne vint ajouter au vote de nouvelles variables. Comme l'écrit le comte de Toreno, dès que l'élection de suppléants fut annoncée :

Les esprits de la jeunesse se levèrent [...]. Tout n'était que juntes, réunions, conciliabules, conférences [...]. On parlait des candidatures de députés et l'on regardait non pas vers les dignités, les hommes vieillis dans l'ancienne cour ou dans les usages vieillots des Conseils ou autres corporations, mais vers ceux qui étaient considérés comme les plus éclairés, les plus ardents et les plus capables de nettoyer l'Espagne de la rouille qui avait rongé toute sa force.

La remarque reflète les deux logiques qui se sont affrontées dans l'élection : l'une, ancienne, qui, sans exclure les ententes, privilégiait l'échelle des dignités, l'autre, moderne, produit des délibérations des formes de sociabilité où se retrouvaient les novateurs. Si le vote groupé, conséquence de leurs réunions, eut peu d'effet au sein de juntes électorales nombreuses, comme le prouve la déception de Quintana, évincé par la junte des Madrilènes, il fut déterminant dans des comices restreints, comme le montrent les élections des suppléants américains.

Ici, l'on perçoit bien, en comptabilisant les votes, le contraste entre un groupe portant ses voix, de façon disciplinée, sur les mêmes noms, et la dispersion des autres. Ce groupe était formé de jeunes radicaux, partisans de l'autonomie, sinon de l'indépendance, de l'Amérique, dont plusieurs futurs chefs d'insurrection. Les solidarités idéologiques semblent avoir été déterminantes, ce parti rassemblant des hommes de contrées très éloignées – du Mexique au Chili –, ce qui exclut l'influence de liens familiaux ou géographiques de type traditionnel.

Ce groupe parvint à contrôler l'élection de la plupart des suppléants américains, les Antilles et le Pérou échappant seuls à leur emprise. Pour le reste de l'Amérique, sur un total d'environ 93 votants, les 32 membres identifiés du groupe radical (34 % des électeurs) réussirent à faire désigner 16 d'entre eux comme grands électeurs (76 %) et 12 parmi les élus (60 %), le tirage au sort venant seul contrarier une entreprise rondement menée.

L'élection des suppléants à Cadix fut un coup de maître des novateurs qui s'assurèrent ainsi d'une majorité aux Cortès qu'ils n'auraient sans doute pas obtenue autrement. Lorsque, un mois après l'ouverture des séances et au terme de l'un des débats les plus passionnés de leur histoire, les Cortès approuvent la liberté de presse, ce sont les suppléants et les quatre députés de Cadix qui donnent la victoire aux libéraux : ils votent à 97 % pour le projet de loi et fournissent 65 % des votes libéraux, les députés élus votant en majorité contre.

La condition des suppléants tranchait aussi sur celle des députés élus en Espagne et en Amérique. Parmi la masse des réfugiés, furent choisis les membres les plus jeunes des élites culturelles – fonctionnaires, militaires, clercs –, c'est-à-dire les plus avancés idéologiquement, puisque, ayant été éduqués après la Révolution française, ils étaient familiarisés depuis leur jeunesse avec les principes politiques modernes.

Le décalage entre ce groupe libéral, que des circonstances exceptionnelles ont rassemblé à Cadix, et le reste du monde hispanique est considérable, non seulement par rapport à la masse de la société restée presque partout traditionnelle, voire archaïque, mais même par rapport à la majorité des élites, comme le montrera l'évolution des Cortès au fur et à mesure

qu'arriveront les députés élus aussi bien en Espagne qu'en Amérique. La prépondérance des novateurs diminuera dès lors régulièrement, sans que les libéraux, cependant, perdent la majorité à l'assemblée. Elle leur restera grâce au volant de sécurité formé par les suppléants, et grâce à leur maîtrise des mécanismes de la politique moderne face à des hommes moins expérimentés ; ils la devront aussi à la pression des galeries, et au fait que, depuis le vote de la souveraineté de la nation, toute contestation des pouvoirs des Cortès constitue un délit de lèse-majesté. La révolution qui commence en septembre 1810 peut être appelée, à juste titre, la révolution de Cadix.

Toutefois, l'élection des suppléants, qui assura la réussite des projets libéraux en Espagne, coûta très cher à la reconnaissance des Cortès par l'Amérique. À la résistance déjà manifestée au principe de la suppléance s'ajoutait le doute semé par les conditions de l'élection. On apprit très vite, outre-mer, qu'une centaine de personnes sans mandat avaient désigné vingt-cinq députés – quatre électeurs pour un élu. La légitimité des Cortès, déjà très incertaine pour beaucoup, du fait de l'inégalité de représentation dont souffrait l'Amérique, se voyait encore affaiblie.

Les Cortès révolutionnaires et leur composition

Mais, en attendant que les nouvelles parviennent en Amérique, la révolution suivait son cours à Cadix. Au matin du 24 septembre, après avoir assisté en corps à la messe, 101 députés formant les Cortès s'assemblent dans le théâtre de l'île de León, et, après avoir procédé à la désignation d'un président et d'un secrétaire, puis écouté un discours de la Régence, ils sont abandonnés à eux-mêmes. Les régents ayant quitté la salle, le chanoine Diego Muñoz Torrero, député d'Estrémadure, propose de décréter la souveraineté des Cortès et cède la parole à Manuel Luján, également d'Estrémadure, qui avait préparé un texte sur ce point, un décret de onze articles ; le premier déclarait que les Cortès représentaient légitimement la nation et qu'en elles résidait la souveraineté nationale. Le deuxième reconnaissait Ferdinand VII pour roi. Le troisième établissait la séparation des trois pouvoirs, le quatrième, la responsabilité de l'exécutif, confié de façon intérimaire à la Régence qui devrait reconnaître la souveraineté de l'assemblée (articles 5, 6 et 7). Les députés refusèrent alors de se séparer avant que la Régence eût prêté serment ; aussitôt mandés, quatre des cinq régents vinrent jurer, et tout s'acheva passé minuit.

Après cette première et fondamentale victoire, il restait aux révolutionnaires, maîtres des Cortès, à abattre un pan après l'autre de l'ancien régime, et à élaborer une Constitution qui servirait de pacte fondateur à une nouvelle société.

Pendant que ces événements se déroulaient à Cadix, et bien après, le reste du monde hispanique continuait d'élire des députés qui allaient progressivement s'incorporer aux Cortès, jusqu'à la veille de leur séparation, en 1813. Le retard de nombreuses élections était dû essentiellement à la guerre : en Espagne, aux combats et à l'occupation par l'armée française d'une bonne partie de la péninsule ; en Amérique, aux insurrections et à la guerre civile qui commencent en 1809 et qui ne cesseront plus jusqu'à l'indépendance. À ces obstacles s'ajoutaient, en Amérique, les délais de transmission des dispositions légales et la durée du voyage des députés. Il manquait donc à ces élections une unité d'espace comme une unité de temps. Nous nous contenterons de jeter un regard global sur les députés élus.

Les dispositions électorales de janvier-février 1810, destinées à l'élection des députés des provinces, n'étaient pas uniformes, et des systèmes électoraux différents avaient été prévus pour l'Amérique et pour l'Espagne, et même, à l'intérieur de celle-ci, pour les différentes

provinces.

En Espagne, les élections des députés du Tiers se sont déroulées en vertu de trois systèmes : un petit nombre de députés représentèrent les juntes provinciales issues de l'insurrection, et d'autres furent accordés aux villes qui possédaient le privilège d'élire un procureur aux anciennes Cortès, tandis que la plupart furent élus par tous les *vecinos* [13], en nombre proportionnel à celui des habitants.

Dans le premier cas, on accorda un représentant aux juntes qui incarnaient depuis 1808 la représentation insurrectionnelle du peuple. Dans le second, on élargit le corps électoral des échevins par l'adjonction d'un nombre égal d'électeurs choisis par l'ensemble des *vecinos*. Dans le troisième, on procéda à une élection moderne, au suffrage presque universel, mais indirect, à trois degrés. Le nouveau régime était, certes, représentatif et fondé sur un large suffrage populaire, mais le suffrage indirect se chargeait d'effectuer un tri afin de confier le pouvoir aux élites ; dans les trois cas, l'élection se concluait par un tirage au sort.

Les juntes et les villes privilégiées choisirent les députés parmi leurs membres : pour l'essentiel, des notables, des échevins et quelques ecclésiastiques et fonctionnaires. L'éventail des origines des députés élus au suffrage presque universel est bien plus large. On y trouve en effet, avec des pourcentages proches de 10 %, des membres de la haute administration, diverses catégories de fonctionnaires, des membres de professions libérales, des militaires et, surtout, 33 % d'ecclésiastiques. Il s'agit là d'une conséquence inattendue du passage à un système de représentation moderne fondée sur l'individu. Une fois abandonné le système de représentation par corps, la société élut des notables de toute sorte, dont les plus respectés étaient membres du clergé.

Ces traits sont encore plus accusés en Amérique dont la plupart des députés sont clercs (56 %) ou fonctionnaires (28 %). Aux explications déjà avancées pour l'Espagne, il faut ajouter ici la prévision d'une absence durable des députés qui incite les électeurs à choisir plutôt des hommes sans charges familiales : prêtres et jeunes fonctionnaires.

Mais dans les deux cas, en Espagne comme en Amérique, il convient d'ajouter un autre facteur à ceux que nous venons d'énumérer, commun aux élus clercs et laïcs. Une grande majorité d'entre eux ont reçu une formation supérieure jusqu'au grade de licencié ou de docteur. Les électeurs ont voulu désigner, certes, des notables, mais aussi des membres des élites culturelles : ceux qui, par leurs « lumières », leur semblaient les plus dignes de les défendre et de procéder à la réforme de la monarchie. Et c'est parmi les plus jeunes d'entre eux que se trouvent les révolutionnaires les plus actifs.

Ils sont nobles, prêtres, officiers royaux ou militaires, mais aucun ne représente une « bourgeoisie révolutionnaire ». On ne compte parmi eux que cinq commerçants dont aucun n'appartient au groupe révolutionnaire. Sauf à détourner les mots de leur sens, la révolution hispanique a été faite par des membres des élites intellectuelles de l'ancien régime devenues, par leur mutation culturelle, des élites modernes.

L'examen de quelques élections américaines permet d'ajouter quelques traits à ce tableau. En Amérique, le suffrage très large pratiqué pour les élections provinciales en Espagne ne fut pas introduit ; seuls les *cabildos* des capitales de province eurent droit de vote. L'électorat américain était donc le même que celui qui avait participé aux élections précédentes, à la Junte centrale. En quoi ces élections s'en distinguaient-elles cependant ?

Le changement le plus significatif vient sans doute du climat dans lequel elles se déroulèrent. Si les élections à la Junte centrale se déroulèrent généralement dans le respect des autorités provisoires de la péninsule, les suivantes se tinrent dans un climat troublé. Certaines provinces, récusant à l'avance la légitimité des Cortès, étaient en proie à des

insurrections indépendantistes, devenues, dans certaines zones [14], des guerres civiles. Aussi, paradoxalement, les régions loyalistes durent accepter le fait accompli de la révolution espagnole que récusaient les indépendantistes.

Ces élections se distinguèrent aussi des précédentes par le fait que, cette fois, les élus des *cabildos* devaient être originaires de leur province, ce qui éliminait les Espagnols résidant en Amérique et renforçait les tendances régionalistes.

Dans l'Amérique restée fidèle au gouvernement péninsulaire, les élections se déroulèrent pour la plupart lorsque la souveraineté des Cortès était déjà un fait établi. Le régime politique de l'empire avait changé, en partie grâce aux suppléants américains, mais sans l'avis des provinces américaines. Les représentants que désignerait l'Amérique auraient donc pour tâche de négocier, au sein d'une assemblée toute-puissante, des réformes en faveur de leurs provinces. Toutefois, les insurrections, dont les loyalistes pouvaient agiter la menace, fournissaient un argument de poids en faveur d'une égalité de représentation entre l'Amérique et la métropole.

Une égalité que l'Amérique, même fidèle à la métropole, tentait d'imposer en adoptant, contre les règlements qui lui étaient prescrits, des formes de représentation moins archaïques. Plusieurs élections manifestent une volonté d'élargir à l'ensemble des *vecinos* un électorat qui aurait dû se limiter aux membres du *cabildo*. Ce qui suggère aussi que les régions fidèles à l'Espagne n'étaient pas forcément les plus conservatrices.

Épilogue : représentation moderne et société traditionnelle

Lorsque, le 19 mars 1812, les Cortès de Cadix promulguent la Constitution de la monarchie espagnole, la révolution hispanique achève sa première étape. Des pas essentiels ont été franchis : l'absolutisme s'est effondré, des élections multiples ont donné la parole à la « nation » qui a proclamé sa souveraineté ; un régime représentatif est en train de se mettre en place. La nouvelle Constitution est résolument moderne : souveraineté nationale, séparation des pouvoirs, libertés individuelles, abolition des corps et des statuts privilégiés, charges électives à tous les niveaux – municipal, provincial et national –, suffrage presque universel…

Si l'on s'en tient aux textes, le monde hispanique tout entier a résolument adopté les formes et les principes de la modernité politique. La restauration de l'absolutisme en 1814, lors du retour de Ferdinand VII, constitue une parenthèse vite refermée. En 1820, une nouvelle révolution espagnole relance le processus d'une manière plus radicale encore (seule l'intervention d'une expédition française agissant au nom de la Sainte Alliance arrêtera cette évolution), à la faveur de laquelle l'Amérique loyaliste prend le chemin de l'indépendance.

Le bilan que l'on peut dresser de tout ce processus reste partagé. L'instauration d'une nouvelle légitimité a été la principale cause de la dissolution de l'empire, que rien ne laissait prévoir si soudaine et brutale. Le refus d'accepter une réelle égalité de représentation de la part des Espagnols a ranimé de vieilles querelles et provoqué les mouvements indépendantistes américains, eux aussi fondés sur une idée de la « nation », nation qui n'existe pas encore.

D'autre part, le brusque passage à la modernité posait bien des problèmes pour l'avenir. Le triomphe des nouveaux principes était certain et, en grande partie, irréversible. Mais cela signifiait-il que la société, aussi bien espagnole qu'américaine, fût devenue moderne ? Et que la vie politique eût adopté des pratiques conformes aux nouvelles références proclamées avec tant de solennité ?

Rien n'est moins sûr. Comme nous l'avons montré, la victoire de la minorité révolutionnaire était due à un concours de circonstances exceptionnel : l'absence du roi, la nécessité de donner une légitimité aux pouvoirs provisoires constitués pour lutter contre Napoléon, et, surtout, la domination des libéraux à Cadix. En outre, même si l'aspiration à la représentation était extrêmement répandue, il n'est pas certain que la majorité la comprît dans les mêmes termes que les élites modernes qui furent les principaux acteurs de la révolution hispanique. La société restait profondément traditionnelle, voire archaïque, et une bonne partie de ses notables, tout particulièrement en Amérique, l'étaient aussi. Certes, les élites ont muté très rapidement, à partir de 1808, abandonnant des prémisses qui étaient encore celles de l'ancien régime pour des références culturelles modernes. Mais ce qui était possible dans le domaine des principes devenait improbable quand il s'agissait de comportements.

Les clans familiaux, les réseaux de clientèles, les corps municipaux, tous ces acteurs collectifs de l'ancienne société restaient bien vigoureux malgré l'adoption de nouveaux principes. La vie politique moderne et sa dimension électorale ne pouvaient que s'en trouver profondément altérées ; la compétition électorale ne pouvait refléter la libre opinion d'individus-citoyens, puisque ceux-ci étaient extrêmement minoritaires. Seuls correspondaient à l'idéal de la démocratie représentative les membres des élites qui avaient souscrit aux nouvelles conceptions politiques. Et c'est eux qui s'affronteront lors d'élections modernes en mobilisant, selon des moyens propres à chacun, les vieux acteurs collectifs, cette portion de la société que les notables « représentaient » au titre d'autorités traditionnelles. Dès lors, les bases structurelles du fonctionnement si particulier de la vie politique des pays hispaniques – le caciquisme – sont en place pour longtemps [*].

L'historicisme et ses ennemis

« L'homme est un être historique », disons-nous volontiers. C'est autour de la question de l'histoire et de l'historicisme que s'est noué le débat de philosophie politique le plus soutenu et le plus complexe de l'époque. Plusieurs œuvres importantes, parues récemment en France et à l'étranger, affrontent cette thématique. Les deux articles qu'on va lire sont une contribution à ce débat capital. Bertrand Binoche n'est pas convaincu par les grandes critiques de l'historicisme développées en ce siècle ; il explique pourquoi. Odo Marquard dit en revanche sa déception devant le bilan des philosophies de l'histoire ; peut-être obscurcissent-elles notre condition plus qu'elles ne l'éclairent ; en tout cas, à ses yeux, elles « permettent à l'homme d'être l'artisan de l'histoire tout en le dispensant de décliner son identité ».

*On lira en annexe de l'article de B. Binoche, et traduit par lui, le compte rendu de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain *de Condorcet, rédigé par Friedrich Schlegel. Il montre combien les contemporains d'une œuvre peuvent être lucides sur elle. C'est peut-être un élément à prendre en considération dans la querelle de l'historicisme.*

L'anti-historicisme et ses mythes : messianisme et relativisme

par Bertrand Binoche

Sans doute peut-on regretter, à bon droit, qu'il existe en France si peu de travaux concernant ce qu'il est convenu d'appeler, assez obscurément, tantôt les « philosophies de l'histoire », tantôt l'« historicisme ». En savons-nous beaucoup plus que Strauss qui déclarait en 1953 : « Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile, de dire exactement quand est survenue la rupture avec la démarche "an-historique" qui prévalait chez tous les philosophes antérieurs [1] » ? À vrai dire, nous en saurions plutôt moins, dans la mesure où nous n'avons toujours pas traduit les travaux d'envergure que Strauss avait pu lire [2] et où nous continuons, pour l'essentiel, d'ignorer les études qui se sont multipliées depuis lors [3].

Mais l'arrogance est proportionnelle à l'ignorance : et l'on peut assurément encore plus déplorer que ces dix dernières années aient rendu, chez nous, très difficile toute discussion sérieuse à cet égard en vulgarisant, sous leurs formes les plus plates, certaines des critiques de l'historicisme élaborées lors de l'après-guerre. Sans faire preuve d'un antichauvinisme excessif, on peut dire que les plus importantes d'entre elles furent l'œuvre de penseurs d'origine germanique, soucieux de ressaisir critiquement la catastrophe qui les avait conduits à l'exil [4]. C'est la sédimentation de certains arguments, élaborés alors, dans de véritables clichés idéologiques, qui légitime aujourd'hui le dédain avec lequel il est de bon ton de rejeter l'« historicisme » au profit de « droits-de-l'homme » dont le contenu, au demeurant, se trouve lui-même assez énigmatique.

C'est dans le souci de clarifier mais aussi bien, en un sens, de compliquer ce débat asthmatique que la présente contribution voudrait analyser deux de ces clichés dominants – dont on pourrait retrouver la trace dès la seconde *Considération inactuelle* de Nietzsche [5]. Le premier, dont Löwith fut l'un des pères fondateurs, consiste à réduire l'historicisme à une « sécularisation » de la théologie chrétienne de l'histoire, sécularisation par définition « totalitaire » puisqu'elle prétend réaliser dans ce monde la Jérusalem céleste que la théologie reléguait prudemment au-delà des siècles. Le second, dont Strauss fut le principal artisan, consiste à réduire l'historicisme à un « relativisme » radical, intenable à la fois théoriquement, puisqu'il se contredit lui-même, et pratiquement, puisqu'il justifie, *ipso facto*, tout ordre existant, y compris les pires « totalitarismes » : tous les chemins, on le voit, mènent à Rome.

Tout au long de ce qui suit, le lecteur, afin d'éviter tout malentendu, devra se souvenir que la présente polémique vise *à la fois* ces argumentations originelles et les exploitations plus ou moins éhontées qui en furent (ou en sont) faites. Pour commencer, et étant donné que lesdites argumentations relèvent d'un genre philosophique, aujourd'hui fort apprécié, que l'on pourrait désigner sous le nom de *généalogies judiciaires*, c'est d'abord à la caractérisation d'un tel genre que l'on voudrait ici procéder.

Des généalogies judiciaires

Une *généalogie judiciaire* est un discours qui prétend expliquer un désastre présent (ou immédiatement passé, ou imminent) en le concevant comme le terme d'un processus

historique de plus ou moins longue durée, essentiellement culturel, par lequel il est possible de remonter à un coupable. La généalogie judiciaire répond à la question : « à qui la faute ? », en cherchant la réponse dans l'origine d'une trajectoire catastrophique jalonnée par quelques « grands auteurs », faisant office de « repères ». Par exemple, quand Husserl, en 1935, se demandait si la réification cartésienne du cogito n'avait pas engendré un matérialisme psycho-physique qui « reposait sur de funestes préjugés », et qui aurait « lui-même sa part de responsabilité dans la maladie de l'Europe », il faisait œuvre, grandiose d'ailleurs, de généalogie judiciaire [6].

On peut alors se demander, d'une part, dans quelle mesure une telle procédure, en assimilant l'explication historique à une imputation juridique, ne se montre pas tributaire de l'« historicisme » hégélien, en tant que celui-ci identifiait l'histoire à un tribunal [7] ; d'autre part, dans quelle mesure, en prétendant à l'imputation juridique d'une culpabilité, elle ne doit pas être soupçonnée de procéder objectivement à une disculpation : car qui juge coupable un innocent innocente le coupable.

Que les généalogies judiciaires soient « historicistes », au mauvais sens du terme, c'est, *de facto* et paradoxalement, ce que manifestent les critiques de l'historicisme entreprises par Löwith et Strauss : car elles se représentent la « philosophie occidentale » comme un processus unique et finalisé, serait-ce négativement. Löwith assume d'ailleurs très franchement la récurrence de sa démarche qui inverse l'ordre chronologique et remonte de Burckhardt à la Bible :

Nous comprenons – et méconnaissons – les vieux auteurs à la lumière de nos préjugés contemporains, dans la mesure où nous lisons le livre de l'histoire en régressant de la dernière page à la première. Cette inversion du mode usuel de la présentation historique se trouve de fait mise en œuvre, y compris par ceux qui progressent des temps anciens aux nouveaux sans prendre conscience de leurs motivations conditionnées par le présent [8].

Et quand Strauss déclare :

Ce qu'il nous faut en premier lieu, c'est une intelligence non historiciste de la philosophie non historiciste. Mais non moins impérieuse est la nécessité d'une compréhension non historiciste de l'historicisme, c'est-à-dire d'une compréhension de la genèse de l'historicisme qui ne présume pas d'ailleurs de son bien-fondé [9],

quand Strauss énonce ainsi le programme même de *Droit naturel et Histoire*, il ne faut pas se laisser abuser. Il veut s'opposer aux genèses positivistes de l'historicisme qui présentent celui-ci comme une découverte progressive et ultime [10], mais, on le verra, c'est pour inverser celles-ci et produire une contre-genèse qui continue de présupposer l'unicité et la finalité d'un processus.

Que, par ailleurs, de tels processus ne puissent que disculper doublement l'Allemagne nazie, c'est ce qui découle de ce que, d'une part, sa culpabilité se trouve comme noyée dans des processus qui la reconduisent bien en amont du présent ; de ce que, d'autre part, le caractère purement idéal de ce processus fait à peu près totalement abstraction de toute « contingence empirique » : les idées philosophiques y mènent le monde selon un cours que viennent à peine troubler, de temps à autre, quelques entités mal dégrossies telles que l'« absolutisme » ou la « révolution industrielle » ; déjà, en 1918, Troeltsch protestait : « En France, Guizot manifestait déjà de la compréhension pour ces facteurs (socio-économiques)

et en tenait compte, alors que chez nous cette matière passe encore généralement pour une discipline réservée aux spécialistes de l'économie politique [11]. » Ainsi, ces négations historicistes de l'historicisme sont des négations de l'histoire tout court : comme si le rejet de certaines exploitations philosophiques de l'histoire autorisait, *ipso facto*, l'ignorance pure et simple de cette dernière.

Löwith : la sécularisation totalitaire de l'eschatologie

Le pivot de tout l'ouvrage de Löwith est la *sécularisation (Säkularisierung, Verweltlichung)*. Dans la mesure où, d'une part, il s'agit là d'une catégorie surdéterminée dont on fait aujourd'hui un usage très fréquent qui est censé, tout à la fois, expliquer l'apparition de certaines thèses et en disqualifier le contenu ; dans la mesure où, d'autre part, cette catégorie n'a fait l'objet, en France, d'aucune mise à plat, au contraire de ce qui s'est passé outre-Rhin, il paraît préférable, sans aucunement refaire l'histoire empirique du terme, d'en présenter liminairement une critique formelle [12].

On a déjà souvent remarqué que la « sécularisation », employée, non comme catégorie juridique (au sens où l'on peut parler de la sécularisation des biens ecclésiastiques), mais, métaphoriquement, comme catégorie culturelle explicative, faisait l'objet d'une véritable inflation théorique [13]. Mais, s'il en va ainsi, c'est sans doute que tout le monde y trouve son compte [14].

En effet, en tant qu'elle valorise le résultat du processus qu'elle désigne, la sécularisation peut s'entendre en un sens positiviste, très proche de celui que Comte donne au verbe « positiver [15] ». De ce point de vue, le sécularisé s'accomplit dans la sécularisation qui l'achève, le conduit à sa vérité. Cet usage positif (dans tous les sens du terme) ne semble plus guère de mise aujourd'hui où il est nettement éclipsé par ceux qui suivent.

A contrario, en tant qu'elle valorise l'origine au détriment du résultat, la sécularisation peut s'entendre en un sens « chrétien réactionnaire ». On présuppose alors que le sécularisé a fait l'objet d'une appropriation illégitime à laquelle doit succéder une restitution proportionnellement légitime. Toutefois, et paradoxalement, ce vol a été inconscient et le voleur ignore la valeur originelle de ce qu'il a volé, valeur qui se dégrade entre ses mains, valeur résiduelle et dérisoire [16].

On peut aussi procéder à une valorisation simultanée de l'origine et du résultat, admirer le produit du processus tout en rendant grâce au sécularisé de l'avoir engendré. Ainsi s'esquisse un certain usage « chrétien libéral » de la catégorie de sécularisation : par exemple, on admirera l'égalité des droits civiques tout en rappelant que nous la devons à l'égalité chrétienne devant Dieu.

Enfin, et *a contrario*, on peut dévaloriser simultanément et l'origine et le résultat : le produit de la sécularisation est encore de l'ordre de son origine, il en reproduit les tares. C'est ainsi que, par exemple, Nietzsche peut se demander « en quoi nous sommes encore pieux » et qu'il peut dénoncer l'athéisme moderne comme un naïf ersatz de l'ascétisme chrétien : la question devient alors de savoir si nous en aurons jamais fini d'être pieux et si la philosophie de l'histoire peut cesser d'être une « théologie dissimulée » [17].

En réalité, le cas de figure le plus répandu combine l'interprétation comtienne et l'interprétation nietzschéenne du processus : s'il faut cesser d'être pieux, c'est pour être, enfin, positif ; le produit de la sécularisation étant encore de l'ordre de la superstition, il faut s'y arracher pour accéder à la science. Sans doute est-ce à peu près en ce sens que Troeltsch déclarait, en 1918, à propos des idées d'humanité et de progrès : « Elles étaient une

sécularisation de l'utopisme et du millénarisme chrétiens. Leur recul est dû surtout aux progrès de la connaissance factuelle. » Ou que Inge, dans un exposé très polémique intitulé *« L'idée de progrès »*, deux ans plus tard, évoque « la sécularisation de la religion qui projette ses idéaux dans un futur proche – un nouvel apocalyptisme qui fait assez mal en politique sans l'aide du clergé ; et la croyance illégitime en une preuve future qui repose sur le postulat fantaisiste qu'un homme à qui l'on donnerait assez de temps devrait nécessairement devenir parfait. En fait, la superstition qui est le sujet de cet exposé a déformé le christianisme à tel point qu'il en est presque devenu méconnaissable » [18] : c'est dire les acrobaties auxquelles il faudra parfois se livrer pour reconnaître le méconnaissable !

En tenant compte de ce repérage très formel, on pourra peut-être mieux discerner la relative originalité de la sécularisation selon Löwith [19]. La longue citation qui suit ouvre la conclusion de l'ouvrage et résume assez bien le chemin parcouru :

Plus nous régressons des philosophies de l'histoire des XIX^e^ et XVIII^e^ siècles jusqu'à, dans la foi biblique, leur étincelle (Entzündung) *originelle, moins nous trouvons – Joachim excepté – un canevas cohérent pour un procès progressif et sensé* (einem sinnvoll fortschreitenden Geschehen). *Hegel est à cet égard plus confiant que Bossuet, Bossuet plus confiant qu'Augustin, Augustin plus confiant que Paul, et, dans les Évangiles, ne se découvre pas la moindre ébauche d'une philosophie de l'histoire, mais seulement l'annonce de la rédemption par le Christ, à savoir la rédemption de tout ce qui arrive sur terre* (von allem irdischen Geschehen). *Les paroles de Jésus comportent une seule référence à l'histoire universelle ; il sépare ce dont nous sommes redevables à l'empereur de ce dont nous sommes redevables à Dieu. La caractéristique la plus saillante de la tradition chrétienne est précisément ce dualisme : dans l'Ancien Testament, entre le peuple élu et les gentils ; dans le Nouveau Testament, entre le royaume de Dieu et les normes de ce monde. L'un est un dualisme interne à l'histoire, tandis que l'autre oppose le monde à un royaume de Dieu supra-historique. Paul connaissait, dans une certaine mesure, une théologie de l'histoire, car il comprenait le fait de succéder aux gentils comme l'accomplissement de l'histoire religieuse des juifs. Mais, aussi bien, il ne s'intéressait pas à l'histoire mondaine. Augustin développa la théologie chrétienne de l'histoire du point de vue des sphères antagonistes de l'histoire sacrée et de l'histoire profane. Elles rentrent occasionnellement en contact mais, en principe, elles sont disjointes. Bossuet renouvela la théologie augustinienne de l'histoire, en ce qu'il accentua la relative indépendance de l'histoire profane et sa corrélation avec l'histoire sacrée. Eu égard à l'économie divine de l'histoire du monde, il en savait beaucoup plus qu'Augustin et moins que Hegel. Voltaire et Vico émancipèrent l'histoire terrestre de l'histoire céleste, dans la mesure où ils raccordèrent et subordonnèrent l'histoire de la religion à l'histoire de la civilisation. Hegel métamorphosa la théologie chrétienne de l'histoire en un système spéculatif. De la sorte, il conserva et détruisit à la fois la croyance en la Providence. Comte, Proudhon et Marx récusèrent catégoriquement la Providence divine et lui substituèrent la croyance au Progrès. Ils retournèrent* (verkehrten) *la foi religieuse dans le projet téméraire et antireligieux d'établir des lois prévisibles de l'histoire profane. Enfin, Burckhardt rejeta les interprétations théologiques, philosophiques et socialistes de l'histoire et, du coup, il réduisit son sens à la seule continuité, sans commencement, ni progrès, ni fin* [20].

On voit qu'un tel parcours ne se réduit tout à fait à aucun des cas de figure envisagés plus haut : il faudrait le décrire comme une *accumulation catastrophique*. Son origine, c'est

l'*Entzündung* initiale, à savoir le dualisme judaïque qui invente – eu égard exclusivement au peuple élu – la réinterprétation positive du négatif [21]. En reconduisant cette scission entre le mondain et le supra-mondain, le christianisme, d'une part, ôte à l'histoire terrestre comme telle toute signification intrinsèque [22] ; d'autre part, universalise le salut [23]. La « sécularisation » se définit alors par la réduction de ce dualisme et l'immersion de ce salut universalisé *dans* l'histoire : l'histoire profane – que le christianisme lui-même avait contribué à séculariser dans la mesure où il l'avait coupée du sacré – s'approprie et réfracte l'orientation eschatologique. Le premier, Joachim de Flore (1131-1202), tend à « mondaniser » la Jérusalem céleste, geste de bien lourdes conséquences : « Le troisième Testament des joachimites apparaît comme la "troisième Internationale" ou le "troisième Reich", annoncé par un *dux* ou un Führer qui triomphe comme Rédempteur et se voit salué par les "Heil" de millions de gens [24]. » Pour passer de Joachim à Staline et Hitler, il faudra, primo, annexer définitivement l'histoire sacrée à l'histoire profane, devenant par là même « philosophie de l'histoire » ; secundo, appuyer la réalisation, désormais terrestre, du salut sur le formidable potentiel démiurgique libéré par la révolution politique française et la révolution industrielle anglaise [25].

Bref, le dualisme fait « boule de neige ». En ce sens, à qui la faute ? En réalité, à la totalité même du processus : des juifs à Hitler, chacun porte sa part de responsabilité. Par un très remarquable paradoxe, celui-ci n'a, somme toute, rien fait d'autre que clore le vaste drame inauguré par ceux-là, en même temps qu'il rivalisait avec Staline : ainsi l'Allemagne nazie se trouve-t-elle diachroniquement et synchroniquement disculpée [26].

Une telle perspective n'est pas seulement idéologiquement ambiguë. Elle entraîne aussi une méconnaissance de l'histoire effective des « philosophies de l'histoire ». Cette méconnaissance repose entièrement sur l'éminente finalité du processus de sécularisation qui, d'une part, exclut les philosophies de l'histoire non inscriptibles dans le sillage de la théologie de l'histoire, et qui, d'autre part, déforme celles qui s'y laissent, bon gré mal gré, inscrire.

Qu'il y ait finalité, le résumé de Löwith en témoigne amplement. Toute théologie de l'histoire est perçue comme une philosophie sécularisée potentielle de l'histoire, et, inversement, toute philosophie sécularisée de l'histoire est, inconsciemment, encore une théologie de l'histoire : pour Löwith, les chrétiens sont toujours déjà laïcs et les laïcs toujours encore chrétiens. C'est pourquoi tout discours sur l'histoire se trouve irrémédiablement équivoque *(doppeldeutig, zweideutig)*, à commencer par Vico, la grande charnière entre la dernière théologie de l'histoire (Bossuet) et la première philosophie de l'histoire (Voltaire) ; la « science nouvelle », en effet, « se trouve sur la limite de la transformation critique de la théologie de l'histoire en philosophie de l'histoire et elle est, de ce fait, très profondément équivoque *(zutiefst doppeldeutig)* » [27]. C'est à partir de ce point d'équilibre que le rapport de forces entre le passé et le futur se renverse : dorénavant, on n'aura plus affaire à des philosophies de l'histoire en puissance mais à des théologies de l'histoire sécularisées. L'équivocité des discours considérés n'est donc autre, en dernier ressort, que celle de la finalité elle-même, de l'origine qui est en puissance le terme et du terme qui est encore l'origine.

Mais aligner de la sorte les philosophes de l'histoire dans le droit fil de leurs esquisses théologiques contraint évidemment à éjecter, *de facto*, hors du champ « philosophies de l'histoire », tout discours philosophique sur l'histoire réfractaire à ce traitement finaliste. Et une telle démarche repose sur une pétition de principe : si, en effet, à titre de simple définition nominale, j'appelle « philosophie de l'histoire » tout discours philosophique sur

l'histoire susceptible d'être interprété comme sécularisation de la théologie de l'histoire, je n'aurai guère de mal à démontrer, cette fois à titre de thèse, le même énoncé [28] ! Ce faisant, non seulement on n'aura rien expliqué du tout, mais on rendra incompréhensible l'originalité polémique des philosophies de l'histoire considérées qui ne sont intelligibles que *par comparaison* avec toutes celles que l'on a tacitement éliminées comme non significatives [29]. En ce sens, la catégorie de sécularisation est insuffisamment extensive.

Mais, en un autre sens, elle l'est trop. C'est ce dont témoigne ce qui a déjà été évoqué, à savoir que l'on peut interpréter, comme produits de la sécularisation, bien des thèses philosophiques (et pas seulement philosophiques) modernes, et que ladite sécularisation, à force de subsumer tout et n'importe quoi, fonctionne à vide [30]. Pour s'en tenir à l'essentiel, il est remarquable que Löwith, en même temps qu'il fait déboucher la sécularisation de l'eschatologie sur le « messianisme » hitlérien, la fait aussi déboucher sur le « relativisme » de Burckhardt ; en effet, celui-ci devait « insister excessivement sur la simple continuité parce qu'elle était le maigre résidu d'une pleine donation de sens *(Sinngebung)*. Et pourtant, la foi en l'histoire était pour lui, comme pour Dilthey, Troeltsch et Croce, une "dernière religion". Ce fut l'espoir vain de l'historicisme moderne que le relativisme historique serait à lui-même son propre remède [31] ».

Comment donc s'articulent ce relativisme et le « messianisme » nazi ? Alors que Strauss effectuera cette articulation, Löwith la laisse dans l'ombre. Mais cette impuissance à établir une quelconque connexion explicite entre les perspectives, au moins en apparence, incompatibles dont elle prétend rendre compte, trahit le caractère excessivement élastique, et donc méthodologiquement irrecevable, de la catégorie de « sécularisation ».

Faut-il préciser qu'il ne s'agit pas, de la sorte, de nier *a priori* le fait que des thèses originellement théologiques puissent se trouver reproduites et déplacées dans des contextes modernes ? Il s'agit simplement de ne pas présupposer que de telles transpositions s'inscrivent dans un processus global et de prendre en compte leur diversité empirique. Car elles peuvent être d'envergures très diverses ; elles peuvent obéir à des finalités idéologiques très diverses ; enfin, elles peuvent résulter de mécanismes de projection très divers. Une réduction spéculative de ces diversités ne peut que reproduire ce qu'il y a de pire dans l'historicisme qu'elle dénonce : son finalisme intempérant. C'est pourquoi il serait sans doute infiniment préférable de parler, par exemple, de *mobilisation* d'un schème théologique par un discours qui ne l'est pas ; ce qui obligerait, à chaque fois, à poser la question du pourquoi et du comment : par exemple, pourquoi, dans quelle conjoncture précise et par quels procédés précis, Rousseau fut-il amené à mobiliser le thème biblique de la Chute ou Comte la distinction du temporel et du spirituel ? La sécularisation interdit de poser de telles questions parce qu'elle y a déjà répondu en procédant, dans le moment même où elle s'y refusait, *« an einer volleren Sinngebung »*, à une pleine et entière donation de sens. Contre quoi il faut résolument affirmer son caractère *punctiforme*.

Strauss : le relativisme contradictoire de l'historicisme

La généalogie judiciaire de Strauss diffère de celle de Löwith autant par la forme que par le contenu. Elle semble, en effet, décrire la dégénérescence d'une origine valorisée [32], à savoir le « droit naturel classique ».

Ce sont Machiavel, « plus grand que Christophe Colomb [33] », et Hobbes qui, s'appuyant sur la destruction, par la science moderne, de l'ordre téléologique dans lequel pensait encore saint Thomas, créent le libéralisme moderne comme « hédonisme politique », c'est-à-dire

comme autonomisation de la politique par rapport à la morale : il n'est plus question que du bien-être individuel [34] et cette question reçoit, dans le cadre de la science mécaniste, une solution universelle purement théorique qui « livra chemin à la rigidité fanatique » des nouveaux doctrinaires [35]. C'est la crise ainsi induite qui conduit à l'historicisme de l'école historique du droit, en deçà duquel se tient encore Burke [36]. L'historicisme naissant croit réagir contre l'universalisme abstrait des Lumières alors que, en fait, il ne fait que radicaliser le refus révolutionnaire de la transcendance [37]. Ainsi, « l'historicisme est l'aboutissement de la crise du droit naturel et de la philosophie politique moderne [38] ».

Mais l'historicisme, « parvenu à l'âge adulte » [39], se trouve conduit au *positivisme* en raison du conflit qui oppose inévitablement l'étude objective de l'histoire à la métaphysique originaire de l'historicisme dont les motivations n'étaient nullement historiennes. Du positivisme, il n'y a qu'un pas, vite franchi, au *nihilisme :* car « l'historien sans préjugés devait confesser son incapacité à tirer de l'histoire des normes [40] » ; axiologiquement aveugle, l'histoire historienne contraint l'historicisme à la négation de l'axiologie – c'est-à-dire à la justification, *ipso facto*, de tout ordre existant [41]. Mais ce relativisme historiciste doit nécessairement se retourner en un *anhistoricisme dogmatique* – et, ce faisant, Strauss articule ce que Löwith juxtaposait seulement : en effet, tout historicisme présuppose inévitablement qu'« il y a un moment privilégié et absolu dans le cours de l'histoire où devient transparent ce qui fait l'essentiel de toute pensée » [42] ; autrement dit : tout historicisme se présuppose lui-même, explicitement ou non, comme « fin » – c'est-à-dire « terme » – de l'histoire, rentrant ainsi en une contradiction insurmontable avec lui-même, et justifiant derechef tous ceux qui prétendraient réaliser cette fin. Bref, par quelque bout qu'on le prenne, quand bien même Strauss reste très discret à cet égard et se refuse à toute *« reductio ad Hitlerum »*, l'historicisme n'est pas sans témoigner de troublantes affinités avec la catastrophe allemande.

Une telle généalogie judiciaire de l'historicisme appelle trois questions : 1) Est-il vrai que l'historicisme naisse avec l'école historique du droit et qu'il radicalise le « refus révolutionnaire de la transcendance » ? 2) L'historicisme est-il toujours, au moins potentiellement, « nihiliste » ? Ou, puisqu'on a fait récemment de Herder le fondateur du relativisme historiciste tout historicisme est-il nécessairement herdérien ? 3) Enfin, est-il vrai que l'historicisme le plus relativiste présuppose nécessairement, bon gré mal gré, une « fin de l'histoire » ? Ce qui revient à demander cette fois – à supposer évidemment, avec Strauss, qu'il y ait une fin hégélienne de l'histoire [43] – : tout historicisme est-il nécessairement hégélien ?

La première question étant impossible à traiter dans le cadre exigu de cet article, seules les deux dernières seront ici abordées.

Quand Strauss fait du nihilisme la vérité de l'historicisme, il retrouve une difficulté déjà thématisée par Dilthey et obstinément récurrente dans la philosophie allemande de la première moitié de ce siècle [44]. Mais, au contraire de ses prédécesseurs, il nie qu'elle soit soluble. Il ne se contente pas d'appuyer sa thèse sur la succession de fait historicisme/nihilisme ; il emploie un argument de droit évoqué plus haut : la cécité axiologique de l'histoire, c'est-à-dire l'impuissance congénitale de l'histoire historienne à fournir des critères universels de justice, contraint fatalement l'historicisme au relativisme, c'est-à-dire à la négation de l'existence même de tels critères [45].

Un tel argument est toutefois irrecevable car, de la neutralité historienne, on ne peut pas plus conclure au relativisme historiciste que de la neutralité des sciences de la nature à un

relativisme naturaliste. En effet, en tant que *philosophie* de l'histoire, l'historicisme est une exploitation axiologique de l'histoire : que celle-ci n'ait rien à dire sur ce qui est juste n'interdit nullement à celui-là de le lui faire dire – et il ne s'en est certes pas privé. Les mathématiques, la physique ou la biologie aussi sont muettes quant au juste et ceci n'a jamais empêché certaines philosophies, passablement ventriloques, de les faire parler : n'est-ce pas la caractéristique d'une certaine pratique philosophique que de faire confesser à des disciplines scientifiques (ou à prétention scientifique) des valeurs qui leur sont, en droit, étrangères ? *A contrario*, si tout discours philosophique qui s'appuyait sur une discipline axiologiquement silencieuse devait être relativiste, quelle philosophie ne le serait pas ? À supposer, donc, qu'il existe, le « relativisme historiciste » ne saurait être qu'une exploitation philosophique de l'histoire parmi d'autres possibles – et souvent réelles.

De ce point de vue, il est évidemment au plus haut point significatif que, dans son *Histoire de l'idée de nature*, R. Lenoble adresse à la nature mécaniste des sciences modernes de la nature les mêmes reproches que Strauss à l'histoire : « Ainsi le monde se trouve engagé dans des équivoques qui persisteront jusqu'à nos jours : les moralistes demandent les règles du bien et jusqu'à la sécurité que donne la foi en une Providence, à une Nature que, par ailleurs, les savants ont rendue incapable de signifier quoi que ce soit de plus qu'un ordre mécanique souverainement indifférent à l'homme » ; inévitablement, c'est à des auteurs comme La Mettrie qu'il appartient de tirer « ainsi toute la logique du système : plus de valeurs, seulement des phénomènes équivalents… » ; et, toujours inévitablement : « Nous voyons aujourd'hui, dans le nazisme ou le marxisme par exemple, ce que devient l'homme dans une société de robots [46]. » La nature physique n'ayant rien de plus à dire quant aux normes que l'histoire historienne, voici donc un « relativisme naturaliste » qui conduit aussi inéluctablement aux apocalypses modernes que le « relativisme historiciste » !

À cette objection de principe, on peut ajouter l'objection de fait suivante : existe-t-il des historicismes relativistes ? Ou bien faut-il voir là une sorte d'épouvantail analogue au scepticisme absolu dont Hume disait : « Quiconque a pris la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme *total* a en fait discuté sans adversaire… [47] » ?

Qu'il existe des relativismes anhistoriques enracinés dans une vieille tradition sceptique, personne ne saurait raisonnablement en douter [48].

Qu'il existe des historicismes non relativistes, ceci saute aux yeux : car on ne voit guère, par exemple, que Hegel ait jamais affirmé l'inexistence du juste et de l'injuste. Encore faut-il ici s'entendre et ne pas amalgamer le relativisme *partiel*, qui consiste à affirmer, contre la « table rase » révolutionnaire, que l'on ne peut pas implanter n'importe quelle institution n'importe quand et n'importe où, avec un relativisme *radical* qui consiste à affirmer qu'aucune institution n'est plus juste qu'une autre. Si celui-là est un leitmotiv sur lequel les historicismes du XIXe siècle ont effectivement brodé de savantes variations, l'existence de celui-ci est plus énigmatique. Et cette distinction est cardinale, car c'est elle qui permet de comprendre que les conceptions historicistes du droit aient pu être les conceptions d'un droit historique *et naturel :* Hegel – dont les *Principes de la philosophie du droit* s'intitulaient aussi *Droit naturel et Science de l'État en abrégé* –, Hegel s'y trompait déjà quand il accusait Savigny de ne pouvoir justifier que les institutions empiriques existantes, y compris les plus abominables ; car celui-ci appuyait toute sa théorie du droit sur le caractère *naturgemässig* de ce dernier, par où il entendait le développement organique, indissociablement naturel *et* historique, de tout droit national, développement qu'il concevait précisément comme une *norme* immanente permettant de juger « vivante » ou « morte » telle ou telle institution. Bref, Hegel déjà, à des fins polémiques, prêtait à Savigny un relativisme juridique absolu

quand celui-ci ne soutenait qu'un relativisme partiel ; et tous deux, s'ils refusaient de concevoir le droit anhistoriquement, n'ont jamais cessé de le concevoir comme droit naturel [49].

Il existe donc des relativismes non historicistes et des historicismes non relativistes (au sens de non-nihilistes). Mais existe-t-il des historicismes radicalement relativistes ? Soit dit en passant, lorsqu'on argue aujourd'hui du fameux texte de Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), on commet un gros contresens historique : car ce texte – qui, au demeurant, ne représente qu'une infime partie de l'œuvre monumentale et ô combien protéiforme de Herder –, loin d'être le premier grand historicisme, est bien plutôt le sursaut purement réactif d'un théologien protestant qui écrit d'abord contre la grande théodicée historique libérale d'Isaac Iselin (*Über die Geschichte der Menschheit*, 1764) qui avait rencontré un grand succès : c'est contre les promesses militantes de l'accomplissement de l'Aufklärung que Herder recourt, dans le contexte indécis du Sturm und Drang, à une stratégie subtile qui maintient la finalité d'un « grand avenir » aux résonances nettement eschatologiques [50], tout en laissant celui-ci dans une totale indétermination ; et cette dernière se répercute sur l'ensemble du processus historique qui, dès lors, ne peut plus être interprété en termes de « progrès » : il y a un sens, mais nous ignorons lequel. C'est ainsi que Herder est conduit à mobiliser, contre la théodicée de l'histoire, le vieux thème théologique qui interdit à l'homme de s'attribuer le point de vue de Dieu et qui lui interdit conséquemment de prétendre déterminer le « sens de l'histoire ». Plutôt que « relativiste », Herder est pieux. Aussi bien, deux ans auparavant, rendant compte de l'ouvrage de J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, il critiquait violemment l'attitude qu'on se plaît aujourd'hui à lui attribuer pour en faire – lui aussi ! – un coupable :

Mais faire défiler toutes les scènes de l'humanité, bonnes ou méchantes, comme si elles étaient toutes également bonnes, sous un regard froid et indifférent, effleurer les mauvaises au mieux d'une parole, mais sans utiliser les meilleures, qui ont précédé ou pourraient s'ensuivre, ou qui sont peut-être déjà invisiblement proches, à des fins d'amendement, d'éveil, d'enseignement et de réconfort, et les faire en quelque sorte se fondre doucement dans les premières, écrire sur tous les états de l'humanité comme si l'on ne vivait pas présentement dans un état : tout ceci peut être certes [le fait d'] un esprit historique, esprit des dieux impassibles, insensibles des stoïciens ou des épicuriens – mais à quoi bon répéter ces choses ? On voit ce qui manque – et où cela manque – pour les hommes [51].

Maintenant, et quoi qu'il en soit de Herder qui ne présente sans doute guère d'intérêt de ce point de vue, quand bien même on exhiberait la figure empirique d'un historicisme effectivement relativiste, au sens le plus radical du terme (M. Weber ?), il resterait à démontrer : 1) qu'il s'agit là d'autre chose que d'un recouvrement accidentel des deux registres et qu'il est relativiste *parce qu*'il est historiciste – par où l'on retrouve l'objection *de jure* précédente ; 2) que cet historicisme relativiste est légitimement condamnable – par où l'on en arrive à la critique que fait Strauss de l'historicisme comme relativisme.

Si Strauss tient tant à identifier l'historicisme au nihilisme, c'est, en effet, parce qu'il pense, par le biais d'une telle assimilation, se trouver en mesure de le disqualifier définitivement. Et ce au moyen de deux arguments, l'un pratique, l'autre théorique : 1) qui dit relativisme dit, *ipso facto*, impossibilité de critiquer l'ordre existant, de sorte que « les principes du cannibale sont aussi défendables et aussi sains que ceux de l'homme policé [52] » ; 2) qui se dit

historiciste doit se dire relativiste, mais alors il se contredit nécessairement lui-même en tant qu'il présuppose, on l'a vu, une « fin de l'histoire » [53].

L'ethnologue aurait beau jeu de répliquer au premier argument que celui-ci présuppose une monstruosité mythique du « cannibalisme » alors que, sous ce terme, se juxtaposent des pratiques très diverses dont la qualification axiologique n'est nullement évidente – sauf, bien sûr, à arguer d'une « simple expérience du bien et du mal [54] » qui ne saurait valoir que ce que vaut toute expérience de ce genre.

Mais si l'on veut récuser le nerf même de l'argument de Strauss, au-delà de l'exemple invoqué, il faut évidemment aller plus loin et faire jouer la distinction, suggérée plus haut à propos de Savigny, entre relativisme « radical » et relativisme « partiel ». Car il est à craindre que Strauss, parce qu'il a durci l'opposition droit naturel/histoire, sous la forme d'une alternative qui rend impensable un droit historique *et* naturel, répète la méprise hégélienne et identifie la négation de l'existence d'un droit universel à une réduction du droit au fait. Pourtant, lorsqu'on détermine le juste par ce qui est conforme à la « coutume » ou, pour reprendre l'expression de Strauss, à « l'idéal de notre société », si l'on nie l'existence d'une justice universelle concrète [55], on ne renonce pas pour autant à évaluer le fait par référence à ces normes immanentes. On peut très bien, par exemple, et bien que notre mentalité continentale y soit peu encline, concevoir une légitimation purement empiriste des « droits de l'homme » qui justifierait ceux-ci comme une « invention » (au sens humien du terme) culturelle, valide seulement dans les limites de la sphère de ses inventeurs ; dans une telle perspective, on pourrait faire fond sur « l'idéal de notre société » pour refuser de devenir cannibale, sans pour autant condamner le cannibalisme comme tel [56]. Bref, on peut appuyer la critique de l'ordre existant sur une norme empirique immanente, et l'on ne voit pas pourquoi il faudrait confondre la négation d'une universalité concrète du juste avec la négation de l'existence même du juste.

Mais il faut aller encore plus loin, en venir au cœur même du problème, et s'interroger maintenant sur l'identification du relativisme radical (comme négation de l'existence même du juste) à une réduction du droit au fait. À vrai dire, la question gagnerait sans doute en clarté si l'on voulait bien prendre acte de ce que, par exemple, le relativisme « radical » de Kelsen n'est pas celui de Foucault. Une telle opposition permet de voir, en effet, que, si la négation catégorique de l'existence d'une légitimité supra-légale peut conduire à déclarer juste tout ordre légal, elle peut tout aussi bien conduire à récuser toute légitimité *et* toute légalité ; si, d'un côté, on abdique devant le droit du fait, de l'autre on récuse la justice de tout droit et, dès lors, loin de justifier tout ordre existant, on ne *justifie* plus rien : si le juste n'existe pas, tout est injuste. Il s'agit bien alors d'une sorte de « nihilisme », en ce sens que la critique ne s'autorise cette fois d'aucun envers normatif : c'est, si l'on veut, une médaille sans revers. Et ceci est possible parce que, si l'on peut arguer d'un fondement pour récuser tout ce qu'il ne fonde pas, on peut aussi bien arguer de l'absence de tout fondement pour récuser tout ce qui se présente comme fondé ou fondateur.

Une telle position, toutefois, semble se heurter derechef à la seconde objection de Strauss, selon laquelle, précisément, le nihilisme historiciste, qu'il le veuille ou non, requiert toujours un fondement, et un fondement qui contredit ce qu'il fonde : à savoir, une « fin de l'histoire » par laquelle l'historicisme prétend toujours, au moins implicitement, qu'il est la vérité ultime dont les contradictions ultérieures éventuelles ne pourront jamais être que des confirmations, puisqu'elles manifesteront bien que tout est historique, aussi bien elles-mêmes que l'historicisme qu'elles auront nié. Quoi qu'il arrive, l'historicisme *aura eu* raison,

et cette prédilection pour le futur antérieur témoigne, en réalité, de sa négation du futur, c'est-à-dire de sa prétention à l'éternité.

Que certains historicismes, en même temps qu'ils mirent en œuvre un potentiel critique considérable, aient pu être des instruments de mystification non moins considérables dans l'exacte mesure où ils fabulèrent l'« Histoire » comme un processus finalisé susceptible de n'importe quelle fin, ceci ne saurait guère être raisonnablement contesté [57]. Mais la question, ici, est de savoir si un historicisme « nihiliste » – c'est-à-dire récusant catégoriquement toute finalité et se refusant par là même à toute prédiction, donc à toute maîtrise du « cours historique » [58], la question est de savoir si un tel historicisme doit être accusé de toujours se présupposer lui-même comme échappant à ce qu'il nie et, par conséquent, de se nier lui-même.

Il est clair que tout dépend du statut que l'on accorde à l'énoncé « Tout est historique ». Dès lors qu'on l'entend *ontologiquement*, comme une proposition portant sur l'être ultime de toute réalité, il n'est pas certain, puisqu'il s'agit d'une réalité, que l'on puisse échapper au cercle dénoncé par Strauss. Mais si on l'entend selon une modalité exclusivement *pragmatique*, c'est-à-dire comme un principe ne dénotant aucune réalité mais seulement nécessaire à titre d'instrument critique parmi d'autres possibles (la « nature », le « langage », ou tout ce que l'on voudra), bref, si on ne lui accorde aucune fonction de *vérité*, il ne saurait contredire la pratique qui le met en œuvre, car on voit mal comment il pourrait y avoir contradiction là où il n'y a pas prétention à la vérité. Déconnecté, d'une part, de toute finalité, d'autre part, de toute ontologie, l'énoncé « Tout est historique » est alors, à vrai dire, moins le « principe » d'une théorie que celui d'une stratégie, de sorte que son efficacité critique est sa seule justification.

Au demeurant, on peut bien penser qu'une telle attitude se réduit en réalité à une pratique de la terre brûlée, qu'elle renonce à tout ce qui définit authentiquement « la philosophie », etc. ; et rien ne permet d'affirmer *a priori* que de telles évaluations soient dépourvues de pertinence. Mais la question serait, ici, hors de propos : il s'agissait simplement de savoir si l'historicisme était intrinsèquement contradictoire. À quoi il faut répondre non – et l'on pourrait résumer comme suit l'ensemble de cette dernière étape : soit l'historicisme est *eschatologique* [59] en ce sens qu'il affirme l'existence d'une justice universelle vouée à une phénoménalisation historique, et il confesse alors ouvertement, sinon un terme, du moins un but de l'Histoire ; soit il est *relativiste* en ce sens précis qu'il affirme l'existence d'une norme empirique du juste, distincte du fait, de sorte qu'il se préserve une marge critique et s'avère tout à fait tenable ; soit, enfin, il est *nihiliste*, il affirme l'inexistence de toute justice et devient un dispositif à vocation exclusivement critique ; auquel cas on ne saurait lui reprocher de dire ce qu'il ne dit pas.

Le lecteur l'aura compris : parti d'une réflexion sur les mythes de l'antihistoricisme, ce qu'il rencontre à l'arrivée, c'est, ni plus ni moins, une variante du *scepticisme :* non pas que celui-ci définisse l'« essence de la philosophie » mais plus simplement parce qu'il s'agit là d'une *pratique* philosophique qui a après tout ses lettres de noblesse, qui a prouvé sa fécondité et qui est toujours à recommencer. Avec d'autant plus de vigueur que l'on s'empresse, de toutes parts, à *justifier*. N'y a-t-il pas ici le principe d'une saine division du travail philosophique ? Ils sont si nombreux ceux qui s'appliquent à légitimer, et si tenaces, ceux qui, avec une belle conviction, s'obstinent à nous dire ce que sont le Beau, le Bien et le Vrai qu'il n'est pas interdit de douter que l'on puisse être *trop* sceptique.

Friedrich Schlegel, lecteur de Condorcet

En appendice à l'article précédent, le lecteur trouvera ci-dessous une traduction inédite de la recension que fit F. Schlegel de l'*Esquisse* de Condorcet dans le *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, 3 Bd., 2.H, 1795, sous le titre « Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet, 1795, 8' ». Nous remercions M. M. Martinez, conservateur à la bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, d'avoir bien voulu vérifier pour nous cette référence.

Le texte allemand ici utilisé est celui de la *Kritische Aufgabe*, t. 7, Münich-Paderborn-Vienne, 1966, p. 3-10. On a supprimé la longue note parue dans l'édition originale sous la plume de l'éditeur, F. Niethammer. L'édition de l'Esquisse à laquelle renvoie Schlegel et qui a été mentionnée ci-dessus ne comporte ni nom d'éditeur, ni nom de ville. Elle ne doit donc pas être confondue avec l'édition « officielle », disponible à la Bibliothèque nationale ou à la Bibliothèque de la Sorbonne, dont la page de garde stipule : « À Paris, an III, chez Agasse » ; les paginations de ces deux éditions ne concordent d'ailleurs pas. Celle à laquelle se réfère Schlegel (peut-être une édition pirate) a été rééditée en fac-similé par Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1981. Pour chaque citation, nous indiquons entre parenthèses la référence à cette édition et à l'édition de M. Alain Pons, Paris, Garnier-Flammarion, 1988. Nous avons signalé par des points de suspension les coupures faites par Schlegel qui, de manière générale, traduit très librement et, parfois, résume carrément sous couvert de citation [*].

B. Binoche

[C'est] une tentative intéressante de démontrer ceci : l'histoire de l'humanité a été, jusqu'à présent, en progrès constant et le cours à venir du genre humain sera un perfectionnement illimité. L'ouvrage se recommande par un style simple, clair et noble, par un sentiment pur de la moralité et par une noble haine des préjugés, de l'hypocrisie, de l'oppression et de la superstition.

Cette esquisse ne donne « que les masses, sans s'arrêter ni aux exceptions ni aux détails. Elle indiquera les objets, les résultats dont l'ouvrage même offrira les développements et les preuves » (19/89). Elle est très riche en considérations neuves et intelligentes, en jugements pertinents et en germes féconds de pensée. La plupart de ceux-ci font, à vrai dire, partie du domaine de l'histoire elle-même, et donc aussi leur examen. Toutefois, cette esquisse comporte également quelques suggestions remarquables quant aux principes scientifiques requis par le traitement de l'histoire de l'humanité. Ce sont ces suggestions que nous voulons ici examiner.

On pourrait, à la vérité, y appliquer ce que l'auteur lui-même dit d'une pensée d'Aristote (108/146) : « Ce fut plutôt l'aperçu d'un homme de génie [1]. » Ces suggestions ne sont pas le résultat d'un raisonnement déduit d'un fondement solide : et c'est pourquoi aussi le germe jeté est resté une considération isolée et n'a engendré aucun des beaux fruits qui auraient dû, à un moment, se développer à partir de lui. Mais la philosophie de l'histoire est encore si éloignée d'être une science que même la tentative la plus imparfaite de l'amener à ce point mérite de l'attention.

Si l'auteur n'a certes pas su le déterminer à partir de fondements, il a justement senti qu'il doit y avoir des *lois de l'histoire humaine*. Il dit p. 309/265 : « Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers sont nécessaires et constantes ; et pour quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme [...] ? » p. 3/80 : « Le développement graduel des facultés *[Fähigkeiten]* humaines eu égard au genre pris en son entier est soumis à des lois éternelles » [2]. Et p. 12/85 : « Ainsi nous ne pouvons avoir ici d'autre guide que des observations sur le développement de nos facultés. »

La doctrine du perfectionnement illimité du genre humain est exposée très dogmatiquement par l'auteur. Mais il n'était pourtant au clair ni avec la nécessité ni avec l'accessibilité à la connaissance des lois de l'histoire : en effet, p. 15/86, [il est question] « des progrès qui sont réservés aux générations futures, et que la constance des lois de la nature *semble* leur assurer » ; et, p. 309/265, des lois inconnues sont également mentionnées. Il distingue bien, à un moment (312/267), l'analyse du cours de l'esprit humain et du développement de ses facultés, de l'expérience du passé et de l'observation des progrès ayant eu lieu jusqu'à présent. Mais aussi bien plusieurs indications quant aux principes (17/88, 309-310/265) que la confusion de tous les principes dans le travail lui-même attestent qu'il n'a pas clairement distingué *l'attente du semblable* à laquelle donne lieu la simple perception des phénomènes passés sans connaissance de leurs lois, et *la prévision du nécessaire* que la raison autorise par la connaissance des lois de l'expérience.

Le *concept de l'histoire* est très incorrectement déterminé. « Si l'on se borne à observer, à connaître les faits généraux et les lois constantes que présente le développement de ces facultés, dans ce qu'il a de commun aux divers individus de l'espèce humaine, cette science porte le nom de métaphysique. Mais si l'on considère ce même développement [...] relativement à la masse des individus qui coexistent dans le même temps [...], et si on le suit de génération en génération, il présente alors le tableau des progrès de l'esprit humain » (2-

3/80). Ce n'est pas la même mais deux espèces tout à fait différentes de développement qui font l'objet de l'histoire et de la science pure. Cette dernière se rapporte seulement à la stimulation simplement pensée des facultés humaines par l'impact externe du destin (impact sur lequel s'exprime assez heureusement l'auteur p. 1/79) ; c'est avec cette stimulation que commencent d'abord la conscience et le temps lui-même [3]. L'histoire de l'humanité, au contraire, se rapporte au développement effectif des facultés humaines dans le monde extérieur et dans le temps. Les *propriétés constantes* de l'homme sont l'objet de la science pure, les *modifications de l'homme* au contraire, aussi bien dans l'individu que dans l'espèce prise en son entier, sont l'objet d'une histoire scientifique de l'humanité.

Le titre de l'ouvrage laisse seulement attendre une histoire de l'entendement humain. Cela dit, sont en fait inclus dans son but le progrès vers le bonheur (4/80) et les capacités morales de l'homme (20/91) ; mais, p. 1-2/79-80, le pouvoir de désirer *[das Begehrungsvermögen]* est passé sous silence et il est, sans preuve, supposé que le pouvoir humain pris en son ensemble serait épuisé par le pouvoir de représentation et le pouvoir de sentir *[das Gefühlsvermögen]* ; d'ailleurs, toutes les remarques sur la culture morale (le plus difficile) sont si maigres et si insignifiantes que nous ne pouvons nous y attarder. L'auteur considère la *culture morale*, non comme une composante spécifiquement différente de la culture humaine en général, mais comme un appendice de la culture intellectuelle et politique (343-345/285-286). L'état moral d'aucune étape n'est indiqué de manière déterminée et scrupuleuse. Bref, un concept clair et correct des mœurs, de la perfection morale, de la culture morale, semble faire absolument défaut (238/223). Dans la caractérisation de chaque étape, tous les traits sont énumérés un à un successivement, sans la moindre trace d'une différenciation des composantes essentielles et des conditions externes de la culture ; sans indication de la connexion interne elle-même ; sans vue d'ensemble exhaustive de toutes les composantes de la culture. Il manque même un concept déterminé et exhaustif de la totalité des sciences humaines, de la connexion des parties, des limites des genres, des espèces et des sous-espèces.

La division successive est fondée sur un faux principe. Les *époques* d'une histoire scientifique de l'humanité ne doivent pas être divisées en fonction de circonstances externes et contingentes et des révolutions externes saillantes qui en découlent, mais d'après les étapes nécessaires du développement interne.

Ce qui est vrai du tout l'est aussi des éléments. Seulement quelques exemples. « D'après les lois générales du développement de nos facultés », dit l'auteur, « certains préjugés ont dû naître à chaque étape de nos progrès » (15-16/87). Mais, dans l'exécution, il oublie l'intention de « trouver l'origine » des erreurs de la philosophie grecque « dans la marche naturelle de l'esprit humain » (84/131) ; et il se contente de déclamer (62 *sq.* /117 *sq.*), à la manière des vulgaires partisans français de Locke, contre les erreurs connues de la physique grecque et de la métaphysique dogmatique. Au contraire, la grande révolution au cours de laquelle a été engendrée, somme toute pour la première fois, la science, à partir de la tendance systématique et de la méthode logique des anciens philosophes ioniens et doriens – alors qu'auparavant, il existait seulement une manière scientifique dominée par l'imagination –, au cours de laquelle l'entendement a déterminé de lui-même l'ordonnancement de l'ensemble et le cours de la recherche, cette révolution, l'auteur ne l'a pas perçue. Il écarte toutes les sciences non réelles, c'est-à-dire, comme en témoigne assez clairement l'ensemble de l'ouvrage, toutes les recherches qui ne trouvent pas de place dans l'étroit système de Locke (84/131-132). Il ne blâme pas seulement la témérité des recherches supra-sensibles, mais même l'aspiration à une unité achevée des connaissances (72/124-125) ; et pourtant même

ces questions [concernant le supra-sensible] sont seulement « *peut-être* à jamais inaccessibles » (76/127).

Dans cette histoire de l'humanité, l'auteur est demeuré très en deçà des principes qu'il énonce ici et là. C'est extrêmement rarement qu'il s'élève jusqu'à la loi nécessaire des phénomènes exposés. Habituellement, il nous donne, pour le fondement entier, seulement une circonstance ou une cause inventée. Mais faire état d'une intention particulière, d'un instinct particulier d'individus singuliers pour élucider les phénomènes de l'histoire de l'humanité, c'est exactement la même chose que d'invoquer une *qualitas occulta* en physique. Par exemple, si l'on veut déterminer une espèce de scepticisme simplement par la fureur de se distinguer par des opinions incongrues (106/145) : alors il est facile de tout expliquer. Cette méthode défectueuse nous égare par une satisfaction apparente et incite le penseur à la paresse : seule la supposition que tous les phénomènes sont nécessaires peut conduire à rechercher toujours plus loin le fondement.

« Depuis l'époque où l'écriture alphabétique a été connue dans la Grèce », dit l'auteur (13/86), « ... la philosophie n'a plus rien à deviner [...] ; il suffit de rassembler, d'ordonner les faits et de montrer les vérités utiles qui naissent de leur enchaînement et de leur ensemble ». Certainement cela « suffit ». Un philosophe pourra-t-il donc bientôt *seulement* ordonner exhaustivement la totalité de l'histoire ! La compléter serait alors facile.

Après avoir saisi les faits seulement superficiellement et lacunairement et les avoir combinés audacieusement, mais souvent de travers, l'auteur se hâte trop vite d'expliquer arbitrairement des phénomènes isolés et de compléter l'inconnu avant même que le connu soit complètement traité. Si l'histoire de l'humanité trouve un jour son Newton [4] qui saura, avec une égale assurance, discerner l'esprit caché des individus et s'orienter dans une totalité que l'on ne peut embrasser d'un coup ; qui, par une recherche obstinée, montrera le point de vue *[Gesichtspunkt]* universel dans le particulier et fera surgir du particulier le point de vue universel ; qui, cependant, ne faussera ni ne tronquera les faits mais les saisira clairement et complètement ; qui ne passera pas sous silence les contradictions apparentes mais qui, infatigablement, travaillera la matière brute jusqu'à ce qu'il trouve lumière, cohérence, connexion et ordre : alors l'on pourra, en ce qui concerne la prévision du cours futur de la culture humaine (prévision que je suis très loin de tenir pour chimérique), aller plus sûrement et plus loin que tous les philosophes jusqu'à présent et que l'auteur lui-même.

En attendant, ce n'est déjà pas le moindre mérite de cette intelligente production que d'avoir porté à un si haut degré d'évidence, au moyen d'arguments historiques, ce grand résultat : le perfectionnement incessant de l'humanité (autant d'ailleurs que l'on puisse ainsi conclure de ce qui est arrivé jusqu'à présent à ce qui arrivera dans l'avenir !). Les préjugés habituels sont ainsi réfutés ; et, au moins, d'excellentes contributions à une démonstration ultérieure et définitive sont produites. Mais, assurément, la déduction d'une culture *[Ausbildung]* toujours progressive du genre humain à partir de la nature des capacités humaines et des lois de leur développement (330/277) pourrait être plus serrée et plus fine.

L'application de ce point de vue à l'histoire, la démonstration historique que le passé serait un progrès constant, ne peut, bien sûr, dans une esquisse, qu'être incomplètement réussie. Mais cette esquisse n'est pas seulement incomplète ; en fait, toute la recherche a pris ici une direction erronée qui est d'autant moins visible que l'auteur procède à une narration lacunaire et discontinue *[isoliert]*, qu'il combine et qu'il explique arbitrairement : c'est-à-dire d'autant moins visible qu'il nie, ou que du moins il met de côté, les grandes difficultés auxquelles il s'agit précisément de répondre. Le *problème* spécifique de l'histoire, c'est l'inégalité des progrès dans les divers secteurs de la culture humaine totale [5], et notamment

l'écart important en degrés de la culture intellectuelle et de la culture morale ; les régressions et les stagnations de la culture, y compris les régressions et les stagnations partielles les plus petites, mais surtout la grande et totale régression de l'ensemble de la culture des Grecs et des Romains. Que « les progrès de la vertu aient toujours accompagné ceux des lumières » (94/137) (et même en Grèce où la science était encore au berceau quand les mœurs, l'État et l'art étaient déjà complètement dégénérés), ceci est affirmé contre toute expérience ; de même, une différence incommensurable entre les progrès de notre temps dans les cultures morale et scientifique est reconnue (303/259-260) mais, à vrai dire, nullement expliquée. Les moments indiqués (213-214/208-209) expliqueraient seulement la circonstance particulière, et non la loi générale de l'inégalité des progrès des sciences modernes. L'opinion d'un déclin nécessaire de l'humanité n'était pas seulement « le préjugé de quelques grammairiens » (133/160) [6], mais la voix de l'Antiquité, le résultat de toute l'histoire ancienne. Combien d'énormes contradictions aurait donc proférées l'auteur si son entière méconnaissance des Grecs et des Romains, jointe à l'intention de nier ce qu'il ne pouvait expliquer et de passer sous silence ce qui le contredisait, ne lui avait rendu d'aussi grands services.

Aurait-il cherché, non à éluder le problème, mais au contraire à l'élucider, qu'il aurait été pris d'un doute : celui de savoir si la perfectibilité indéfinie (de la valeur de laquelle, en tant qu'Idée, l'auteur de cette recension est absolument convaincu) serait, à elle seule, un principe suffisant de l'histoire de l'humanité – et ce doute aurait pu le conduire à une grande solution. De toute façon, l'exposé en gros *[das Darstellen in Masse]*, l'esquisse et l'élaboration d'un tableau historique de l'histoire scientifique de l'humanité sont une chose extrêmement périlleuse et, au moins à l'heure d'aujourd'hui, encore beaucoup trop prématurée. Dans la mesure où la philosophie de l'histoire ne peut être tout à fait coupée de l'histoire elle-même, une vaste érudition et une critique serrée, le détail le plus complet et le plus minutieux sont absolument nécessaires.

Eu égard à la place qu'occupe ce compte rendu dans une revue *philosophique*, je me suis délibérément limité à l'examen des principes et de la méthode de l'auteur, sans m'étendre sur la valeur de matériaux particuliers et remarquables. Il m'est toutefois permis d'attirer l'attention sur quelques-unes des plus fécondes suggestions de l'auteur.

L'heureuse pensée (12 *sq.*/85-86) de rassembler, jusqu'à l'invention de l'écriture alphabétique, les faits de l'histoire de différents peuples et de construire, à partir de là, l'histoire d'un peuple *hypothétique* unique – cette pensée est un exemple d'une *méthode historique* au plus haut point ingénieuse par laquelle de grandes découvertes sont encore à faire.

Le passage (321-323/272-273) où sont développés les fondements de l'inégalité, de la dépendance et de la misère, ainsi que les moyens à employer pour l'égalité future, est l'un des plus réussis. C'est avec plaisir que je remarque au moins le germe du concept important de l'*action réciproque [Wechselwirkung]* de la culture (329, 357/276, 293). Seul un esprit qui devance son temps peut envisager (346-347/286-287) « parmi les progrès de l'esprit humain les plus importants [...], l'entière destruction des préjugés qui ont établi entre les deux sexes une inégalité de droits funeste à celui-même qu'elle favorise ».

« Il arrive donc », est-il dit p. 320/271, « ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres ; où l'on ne s'en occupera plus que [...] pour s'entretenir, par l'horreur de leurs excès, dans une utile vigilance pour savoir [...] étouffer [...] les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osaient reparaître ».

Qui peut s'empêcher d'admirer la sublime indépendance de ce penseur trop tôt arraché aux sciences s'il pense à la *situation* dans laquelle cela a été écrit ? Encore plus grande et sublime est la conclusion de tout l'ouvrage :

« … et combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ses chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée […] ? C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines ; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable que la fatalité ne détruira plus […]. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécuteurs ne peut le poursuivre ; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent ; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances. »

Questions à la philosophie de l'histoire
ou
Dans quelle mesure la philosophie de l'histoire peut-elle être irrationnelle ?

par Odo Marquard

Dans quelle mesure la philosophie de l'histoire peut-elle être irrationnelle ? Je risquerai une réponse, qui n'est qu'une contribution parmi d'autres, réelles ou possibles, à la dialectique des Lumières, en avançant la thèse suivante : la philosophie de l'histoire est irrationnelle au moins dans le cas où, au nom de l'émancipation, elle offre son contraire, et, au nom de l'autonomie, elle offre l'hétéronomie.

Permettez-moi d'attirer votre attention sur quelques rapprochements, à la vérité aussi globaux que généraux et par conséquent philosophiques au plein sens du terme, qui semblent étayer cette constatation. Étant donné qu'il ne s'agit ici même pas, si je puis m'exprimer comme Socrate quand il vise Prodikos dans le *Cratyle* [1], du petit exposé à une drachme, pour ne rien dire de la grande analyse à 50 drachmes, mais seulement d'une tentative qui reste dans les moyens de la *Görres-Gesellschaft*, je voudrais présenter cet exposé d'une cinquantaine de minutes d'une manière délibérément désordonnée, mais il s'agira d'un désordre apprivoisé. J'en diviserai la matière en trois parties : d'abord quelques remarques sur l'établissement de la philosophie de l'histoire ; ensuite je montrerai comment la philosophie de l'histoire s'est heurtée à une aporie, ou s'est même détruite ; dans la dernière partie, qui sera très courte, j'ajouterai quelques remarques.

L'établissement de la philosophie de l'histoire

Tout d'abord l'établissement de la philosophie de l'histoire : sur ce sujet on ne peut faire de remarques sensées que si on part de l'idée que la philosophie de l'histoire n'a pas de tout temps fait partie de la philosophie fondamentale, mais que c'est un phénomène datable, comme le prouvent sa conception, sa naissance et sa carrière. Celui qui ne le croit pas pourra se renseigner auprès du conférencier qui me succédera : M. Koselleck a établi de manière impressionnante et convaincante que – et pourquoi – le concept, emphatiquement accentué, de l'« histoire » comme celui de « philosophie de l'histoire » sont une création du milieu du XVIIIe siècle [2] ; ainsi la philosophie de l'histoire – au moins au sens de la vraie foi dans le concept de l'histoire, à laquelle il m'arrive de penser qu'on peut se convertir – est un produit de cette époque, un produit des Lumières.

« Les Lumières », selon la définition qu'en donne Kant en 1784 [3], « sont la sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable ». On peut dire que cette définition des Lumières – de Voltaire à Turgot et Lessing, chez Condorcet qui subit l'impact de la Révolution française, jusqu'à ce qu'on appelle la philosophie classique allemande et au-delà jusqu'à ses héritiers du matérialisme dialectique – intègre la philosophie de l'histoire dans la définition même de l'histoire : l'histoire est émancipation, mise au monde de l'autonomie humaine. Tandis que s'imposaient des théorèmes annexes – la perfectibilité de l'homme comme possibilité de l'histoire, l'avenir comme champ de l'histoire, le progrès comme

mouvement de l'histoire, l'avènement de la liberté ici-bas comme but ultime de l'histoire, le droit naturel à la dignité et au bonheur humains comme instance morale de l'histoire –, il advint principalement ceci : l'homme, d'un geste spectaculaire, prend lui-même en main son destin historique. Par cette revendication de l'autonomie, l'homme, avec l'intention de l'avoir été, prenait la place du sujet et de l'artisan de l'histoire (avec presque tout ce qui incombait à ce rôle), place qu'occupait Dieu dans la théologie de l'histoire, au moins de saint Augustin à Bossuet [4]. Assurément, pour que l'homme pût prendre cette place, il fallait en chasser Dieu ; il devait par conséquent y avoir des raisons pour suggérer que l'on chassât Dieu de cette place de sujet et artisan de l'histoire. Je n'ai pas l'intention de mentionner ici ces raisons que, de toute façon, chacun se plaît à relever avec indignation ou enthousiasme ; je me contenterai d'insister sur une raison fondamentale que, pour autant que j'aie pu le constater, je suis manifestement le seul à trouver éclairante, une raison qui n'est pas tout à fait sans importance tant sur le plan philosophique que théologique. Je n'entends pas par là cette fuite, que les critiques de l'autonomie considèrent comme équivoque, ou qui, pour Krüger, puis Kamlah, enfin Blumenberg [5], et chaque fois avec plus de netteté, n'est que trop compréhensible devant une toute-puissance de Dieu qui s'affirme de plus en plus sur le plan de la théologie, et qui conduit donc vers une contre-puissance toute-puissante de l'homme sur le plan de l'anthropologie. Cette raison existe bien sûr aussi à l'arrière-plan, comme motif à long terme du processus, mais la raison à laquelle je pense concerne sous un certain angle le mécanisme de l'autodestruction du christianisme, affirmée globalement par Nietzsche et analysée par Grau [6] sous l'influence de Löwith. Il s'agit dans le présent propos d'une autodestruction au moins partielle de la théologie philosophique, qui consiste à conclure, ce qui s'est vraisemblablement produit précisément au XVIII^e^ siècle, de l'idée de la bonté de Dieu à sa non-existence ; il s'agit donc, si l'on veut, d'une variante négative de l'argument physico-théologique. Le problème en tant que tel n'est pas nouveau ; il surgit, au spectacle des maux du monde, de celui qu'on appellera plus tard, dans des circonstances données, l'aliénation. Il prend en 1710 chez Leibniz [7], sous le nom de problème de la théodicée, la forme d'un procès ; pour employer la formulation de Kant en 1791, on présente « la plainte que la raison élève contre [la sagesse et la bonté de Dieu] en arguant de l'absurdité du monde [8] ». Jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle, à ce qu'il me semble, ce procès aboutit toujours à l'acquittement de Dieu au motif que le monde est le meilleur possible, c'est-à-dire sur la base du système de l'optimisme métaphysique. En 1753, l'Académie des sciences de Prusse propose comme sujet de concours pour 1755 de mettre à l'épreuve le système de l'optimisme, suggérant ainsi une réponse critique [9]. Kant, ainsi que le montre un résumé de 1759 [10], voulut encore répondre à cette question en plaidant l'acquittement, mais il ne le fit pas, et un examen ultérieur le conduisit en 1763 à introduire les quantités négatives en philosophie ainsi que la théorie de la somme nulle et celle des oppositions réelles [11], et peu après il développa la doctrine des antinomies [12]. L'optimisme métaphysique et – *sit venia verbo* – l'optimisme de la théorie de la connaissance se brisent précisément dans les années 1750, 1760 et au début des années 1770 : ce sont les années au cours desquelles la philosophie de l'histoire naquit et reçut son nom [13]. C'est exactement à ce moment-là que le problème se radicalise ; dorénavant le monde, l'expérience philosophique elle aussi le démontre, à supposer qu'il soit le meilleur possible, n'est en tout cas plus bon : la découverte philosophique des antagonismes et antinomies inévitables radicalise (et on peut dater cette radicalisation) l'expérience du caractère mauvais du monde – du mal, de la misère et de l'ennui, de la peur, de la faute, de l'oppression, de la maladie, de la souffrance, de la mort. Si Dieu est le créateur et l'artisan de ce monde, cela signifie finalement – en deçà de

l'optimisme métaphysique et au moment où les discours sur la faute humaine ne participent plus efficacement au débat (peut-être parce qu'ils se sont réfugiés dans la théologie du sentiment) – tout simplement ceci : Dieu est le malfaiteur. Mais Dieu est pourtant le bon Dieu. Cette affirmation théologiquement nécessaire ne peut plus être sauvée que par une thèse radicale, par la théodicée radicale : Dieu est et reste, même en face d'un monde éprouvé comme radicalement mauvais, le bon Dieu si seulement il n'existe pas, ou en tout cas s'il n'est pas le créateur et l'artisan : c'est la théodicée radicale, celle qui peut subsister, la théodicée par un athéisme *ad majorem Dei gloriam* [14].

Elle conquiert de haute lutte la position de l'autonomie, c'est-à-dire la preuve philosophique que Dieu n'est pas l'artisan du monde puisqu'il est démontrable qu'un autre que Dieu l'est : c'est l'homme. Cette preuve peut s'appuyer sur des arguments idéalistes, ou matérialistes, ce sont là variantes secondaires. Mais peu importe : l'expérience que nous venons de décrire et de dater approximativement contraint à chercher cette preuve de l'activité autonome de l'homme, et la philosophie de l'histoire constitue le moyen d'administrer cette preuve de manière concrète. En effet, la réalité faite par les hommes eux-mêmes, c'est précisément, c'était déjà pour Vico, de la manière la plus évidente, l'histoire. Selon toute plausibilité la philosophie de l'histoire – voilà donc la thèse que je défends ici avec témérité, suivant en cela la maxime « Vis prudemment et pense dangereusement » –, la philosophie de l'histoire doit surgir et devenir le centre de la philosophie au moment où, sous la pression de l'expérience radicalisée du mal dans le monde, la théodicée ne reste possible que grâce à un athéisme *ad majorem Dei gloriam*, et où de ce fait la position de l'autonomie devient inévitable. Ainsi la philosophie de l'histoire, notons-le bien, reste en fait, malgré toutes ses avancées, et comme la théodicée avant elle, la philosophie d'un procès, d'un litige, et même elle ne cesse pas de confesser le problème de la théodicée : les phrases de conclusion des leçons de Hegel sur la philosophie de l'histoire universelle en sont le témoignage le plus convaincant mais non pas unique [15]. La philosophie de l'histoire est donc la réalisation concrète de la position de l'autonomie ; il lui incombe d'apporter la preuve concrète du principe suivant : c'est l'homme lui-même qui crée son monde, à tel point que, même là où il semble devoir l'accepter comme déjà tout fait, cela peut s'expliquer par le fait que dans ce cas il a seulement oublié que c'était lui qui l'avait fait. C'est là pour une part une banalité, à cause de l'expérience universellement répandue de la rapidité avec laquelle ce qui a été atteint péniblement devient une évidence triviale, mais c'est pour une part aussi la forme première de cette théorie de l'inconscient qui lie Fichte non seulement à Schelling, Hegel et Marx, mais aussi, après avoir été élargie par une théorie de l'intérêt que nous prenons à oublier, à Freud [16]. Ce qui semblait seulement arriver à l'homme, lui être imposé sans qu'il y soit pour rien, il doit le reconnaître comme son œuvre propre ; et même ce qui lui est imposé à la fin des fins, il se l'est imposé librement : qu'il soit tenu de parachever son émancipation et de mener à bonne fin son histoire – les conditions pour qu'il le puisse sont transcendantalement déductibles, il est toujours expédient et rassurant d'être transcendantalement déduit et d'être une condition de possibilité.

Mais qu'en est-il de cette bonne fin ? Là où l'enthousiasme d'être en chemin se refroidit, où le désir du progrès infini se transforme en fardeau de l'attente indéfinie et où les conditions de possibilité tendent à devenir impatience et distraction, là s'actualisent deux positions extrêmes de la philosophie de l'histoire : soit on choisit d'ôter au problème son acuité en posant que cette fin heureuse est en principe atteinte, c'est la thèse de Hegel ; soit on porte le problème à l'incandescence en posant que cette fin heureuse n'est même pas atteinte en principe, qu'il reste à la conquérir définitivement par la Révolution, c'est la thèse

de Marx. Mais aux deux positions reste manifestement suspendue la peur de l'échec : Hegel et les hégéliens sont déçus que l'accomplissement ne soit pas meilleur qu'il n'est ; Marx et les marxistes sont déçus de n'avoir manifestement pas les moyens d'extorquer cet accomplissement sans excès insupportable. Dans la mesure où cette déception est virulente, l'homme se retrouve, dans le rôle de l'artisan autonome de l'histoire, confronté presque sans aucune protection à l'accusation qu'il voulait épargner à Dieu en devenant précisément cet artisan : pourquoi n'a-t-il pas fait le monde historique, s'il l'a vraiment fait, meilleur qu'il n'est ? En effet, et cela seules de pénibles et éphémères euphories peuvent péniblement et éphémèrement le cacher, on en reste malgré tout, si la fin heureuse tarde à venir ou ne vient pas du tout, à l'expérience du caractère mauvais du monde : du mal, de la misère et de l'ennui, de la peur, de la faute, de l'oppression, de la maladie, de la souffrance, de la mort, de l'aliénation, des antagonismes et antinomies provisoirement inévitables. Dorénavant, sur le plan de la philosophie de l'histoire, après avoir acquitté Dieu en le congédiant au nom et sous le signe de l'autonomie, l'homme devient responsable de tout puisqu'il devait changer les choses et ne peut le faire. Manifestement l'homme est désormais ce qu'il a voulu épargner à Dieu d'être en élaborant la philosophie de l'histoire : un malfaiteur. Comment le supporte-t-il ?

L'art d'être l'autre

Cette question place à mon avis, l'avis d'un adepte, il est vrai fort déçu, de la philosophie de l'histoire, elle place celle-ci dans une position difficile. Sous la pression de cette situation et de la question de savoir comment il supporte d'être un tel auteur de l'histoire, on en vient – et cela rentre à mon avis sous la rubrique de l'irrationnel dans la philosophie de l'histoire – à un arrangement fondamental de l'homme devenu en apparence majeur historiquement, arrangement douteux qu'à défaut d'une expression plus précise et meilleure je voudrais provisoirement nommer : l'art de ne pas l'avoir été.

Un phénomène qui se manifeste dans toute la sphère d'influence de la philosophie de l'histoire précède ou accompagne cet art : c'est le manque d'enthousiasme de l'homme de la philosophie de l'histoire, promu au rang d'artisan de l'histoire, à être celui qu'il est, c'est une sorte de répugnance à endosser son identité propre ; il se conduit, si je puis m'exprimer ainsi, comme Stiller [17], un Stiller au pays de la philosophie de l'histoire. Voyez la philosophie transcendantale de l'histoire de Kant, de Fichte, celle du jeune Schelling : elle détermine l'homme comme artisan de l'histoire en tant que Moi transcendantal. Le rapport abstrait et au fond confus que le Moi transcendantal entretient avec le Moi empirique offre à ce dernier, presque à volonté, des sentiments d'identification dans les situations historiques favorables et des refus d'identification lorsqu'elles sont défavorables. Une seule chose paraît sûre : le succès est fils de pères empiriques, l'échec de pères transcendantaux, et il n'est pas peu important de savoir à chaque fois qui a à endosser empiriquement une telle paternité transcendantale, et qui en décide. De toute façon les rapports d'attribution demeurent ici dans une confusion extrême qui arrange tout le monde. C'est l'art – permettez-moi ce retournement presque total d'une célèbre phrase de Fichte [18] –, c'est l'art d'être à chaque fois l'autre Moi qui crée le scrupule ordinaire à l'égard du transcendantal ; et à l'égard de responsabilités transcendantales, on peut toujours se comporter avec plus de distance qu'à l'égard de responsabilités empiriques. Mais même les catégories plus concrètes dans lesquelles la philosophie de l'histoire range les exécutants de celle-ci – l'Esprit du monde chez Hegel, les classes chez Marx – permettent à l'homme d'être l'artisan de l'histoire tout en

le dispensant de décliner son identité. Je me réfère à une phrase devenue célèbre : « Aucune autre philosophie n'a été autant et aussi intimement philosophie de la Révolution que celle de Hegel [19]. » La controverse que cette thèse de Joachim Ritter sur Hegel a suscitée depuis le début des années 60 entre Jürgen Habermas – particulièrement dans sa leçon inaugurale de 1962 à Heidelberg [20] – et Hermann Lübbe – avant tout dans la conférence prononcée à Paris en 1969 [21] – est à cet égard éclairante. L'un et l'autre considèrent que le concept de la philosophie de l'histoire chez Hegel repose sur la ruse de la raison de l'homme devenu majeur dans l'histoire ; celui-ci confie à une instance, laissée libre par précaution et de ce fait incapable de fonctionner, le soin de remplir ses responsabilités révolutionnaires dans l'histoire du monde : selon l'interprétation de l'un et de l'autre, l'« Esprit du monde » est manifestement la formule de la philosophie de l'histoire pour occuper, si je puis dire, cette vacance dans les affaires de l'artisan de l'histoire [22]. Lübbe plaide alors « pour » la pérennisation de cette vacance tandis que Habermas plaide « contre ». Cette différence de toute façon modeste entre les deux se réduit à rien si l'on considère que Lübbe « met en garde » « d'autres » contre la tentation d'occuper cette instance et que Habermas quant à lui « encourage » et les siens et « lui-même » à l'occuper. Ils parviennent ainsi tous deux, ce me semble, au même résultat, car leur argumentation les conduit tous deux à se réserver l'option d'occuper ladite instance, à revendiquer en quelque sorte un droit exclusif à la confusion. Comment ensuite deux revendications de ce type se comportent l'une par rapport à l'autre, c'est une autre question très intéressante ; elles ont peut-être en effet besoin l'une de l'autre pour échapper au danger de devoir se réaliser. Il pourrait bien s'agir ici aussi d'un cas de répugnance à endosser son identité propre au sens où nous l'entendons. Cependant on s'est en même temps tacitement accordé sur le fait qu'il existe au moins une autre philosophie qui est, plus intimement encore que celle de Hegel, philosophie de la Révolution : la philosophie de l'histoire de Marx. Cette dernière subit et éprouve totalement les difficultés d'identité inhérentes au concept de cette classe promue par elle au rang d'artisan et de protagoniste humain de l'histoire : le prolétariat. Le prolétariat est lui aussi en effet un artisan de l'histoire à l'identité en suspens : il en est l'artisan tout en ne l'étant pas encore tant qu'il n'a pas conscience de devoir et de pouvoir l'être, tant qu'il n'a pas la conscience de classe suffisante [23]. Les administrateurs provisoires de la conscience de cette classe, ceux qui détiennent les clefs de son devoir historique, un devoir qui diffère, provisoirement ou de plus en plus, de son être, n'ont pas eux non plus d'identité véritable ; en effet, ce Soi transcendantal et meilleur du prolétariat, dans la mesure où celui-ci en réalité n'est pas encore ou n'est plus sa base, se trouve confronté (et il ne déteste probablement pas prolonger cette hésitation) à la difficulté de devoir se fabriquer une base de substitution – les intellectuels, la jeunesse, le tiers-monde – et, ou bien d'agir avec elle contre l'état de conscience de sa base originelle, ou bien de ne pas agir du tout, ou bien d'agir d'une manière qui n'est plus du tout marxiste [24]. Alors s'offre presque irrésistiblement l'échappatoire de remplacer cette base de substitution soit par la conscience de soi, suivant la maxime « Les philosophes se sont contentés de vénérer la vache sacrée, il s'agit d'être cette vache sacrée », soit, au cas où une naïveté si directe ferait défaut, en se plaçant provisoirement sous la protection du passé classique à la manière de l'histoire monumentale [25]. L'enjeu de ces championnats du monde pour parvenir à l'univocité de l'acteur historique n'est parfois pas tant de trouver une identité qu'une assurance. Tout cela n'est naturellement pas l'apanage des seuls marxistes. Voyez aussi celui-ci qui utilise Schelling pour se définir : il ne lui importe peut-être pas tant de brandir son étendard, seulement d'en avoir un que l'on puisse faire flotter au vent mais que l'on puisse aussi bien ne pas voir. Au total la disposition souvent

allègre à estomper ou suspendre ce que l'on est au profit de ce que l'on doit être pour rester opérationnel fait aussi partie de cet ensemble de phénomènes que l'on vient d'évoquer : rétracter l'identité propre au profit de la condition propre, et le cas échéant rétracter aussi cette dernière au profit de l'identité propre – volontiers on n'était soi-même pas soi-même au moment même où on l'était. Cette répugnance – c'est le terme que j'ai employé – de l'homme historiquement émancipé à endosser son identité propre, cette inclination qui le caractérise à mener un double jeu dont la différence entre l'homme transcendantal et l'homme empirique fournit le cadre ontologique, cette dextérité à être autre chose, tout cela précède ou accompagne, je l'ai dit, ce qu'à propos de la philosophie de l'histoire je veux maintenant envisager ici.

C'est – ainsi l'ai-je nommé – l'art de ne pas l'avoir été. Il s'agit, je le répète, d'un arrangement fondamental douteux répondant au difficile problème qui se pose à l'homme devenu artisan de l'histoire : celui-ci se retrouve en position d'accusé, l'histoire ayant mal tourné. Cet art de ne pas l'avoir été revient à laisser à d'autres le soin de l'avoir été. Ce sont précisément ces philosophies de l'histoire autorisant l'homme à être cet artisan qu'il veut être et l'intronisant dans cette fonction, qui se voient obligées de rechercher ouvertement un « autre artisan » : elles en ont besoin comme alibi. Soit elles conduisent cette recherche elles-mêmes, soit elles la confient à des philosophies de supplément ; et elles trouvent cet autre artisan même quand il n'existe pas.

Elles le cherchent d'abord dans ce qui n'est pas l'homme, dans ce qui est, suivant la localisation traditionnelle, au-dessous ou au-dessus de lui : dans la nature ou bien de nouveau en Dieu. Les philosophies de l'histoire s'annexent des philosophies de la nature : la philosophie de la nature de Schelling fait partie de la philosophie de l'histoire de Fichte, la dialectique de la nature d'Engels de celle de Marx, aux théologies de l'histoire de notre siècle s'adjoignent ces théories de la nature de l'homme qui sont prêtes à les soulager de leur fardeau, l'attention portée à Nietzsche fait partie de la Théorie critique, et ainsi de suite – quand l'homme veut être l'artisan de l'histoire et pourtant ne le veut pas, il transmet ses pouvoirs à la nature. Il le fait avec enthousiasme dans le romantisme, avec fascination chez Nietzsche, avec résignation chez Löwith : ici avec le sentiment que la nature reste inaccessible aux plaintes de l'homme concernant l'histoire. En vérité les tentatives de Bloch et de Marcuse de corrompre la nature en lui offrant la perspective du progrès ne l'ont nullement impressionnée. C'est pourquoi cette émancipation surmenée à la recherche, par le moyen de la philosophie de l'histoire, d'un autre artisan de l'histoire, ne cesse malgré tout de réclamer des réponses théologiques [26] ; partant il n'est pas rare que même des philosophies de l'histoire qui misent sur l'homme à l'extrême connaissent une phase tardive théologique : du dernier Schelling au dernier Horkheimer. L'artisan de rechange idéal, c'est sans nul doute Dieu. Mais maintenant, après qu'on l'a congédié, chassé, après sa mort et alors que l'on est en route pour une société sans père, Dieu n'est plus disponible. Que faire alors ?

Outre tout ce qu'il a pu signifier d'autre, le congédiement de Dieu signifie en tout cas ceci : ce qui auparavant, au temps de la théodicée traditionnelle, pouvait se régler comme un conflit de l'homme avec Dieu – comme une question transcendante relevant pour ainsi dire de la politique extérieure de l'humanité – doit maintenant se vider dans un conflit de l'homme avec l'homme – comme une question immanente relevant de la politique intérieure de l'humanité. Quand disparaît le bouc émissaire transcendant, il faut le remplacer par un bouc émissaire de ce monde, c'est-à-dire, si la nature se révèle inadaptée pour ce rôle, par un bouc émissaire humain ; l'insatisfaction témoignée jadis à l'au-delà doit être adressée à l'ici-bas, à l'histoire intérieure de l'humanité. C'est pourquoi il est logique que la philosophie de

l'histoire, surtout quand elle est issue de l'esprit de la théodicée et qu'elle se trouve sous l'obligation d'intérioriser le processus conduit par cette dernière, il est logique que cette philosophie de l'histoire aspire à des affrontements. L'histoire elle-même, un processus dans lequel se trouvent de l'accompli et de l'inaccompli à accomplir, dans lequel origine et avenir sont en jeu, offre la possibilité élémentaire d'affrontements : la possibilité d'un conflit entre ceux qui ont fait ce qui est déjà accompli et en sont responsables, et ceux qui veulent faire ce qui reste à faire et en être responsables. « Les hommes font eux-mêmes leur histoire », écrit Marx dans *Le Dix-huit Brumaire de Louis Napoléon*, « mais ils ne la font pas dans des conditions qu'ils ont choisies, mais [...] qui leur sont données [27]. » [...] Dans le conflit entre l'avenir et l'origine, ceux qui combattent pour l'avenir se sentent aisément entravés par le passé, et souvent ils aiment ressentir cette entrave et l'accueillent avec une indignation joyeuse ; et les conservateurs de l'origine se sentent aisément entravés par ce qui vient, et souvent ils accueillent cette entrave avec une résignation enthousiaste. Sans nul doute nous avons affaire ici à un système d'alibi sans faille, à l'enseigne de l'art de ne pas l'avoir été. C'est précisément la possibilité de cette entrave réciproque qui, face au fardeau écrasant du projet émancipateur des hommes, offre cette soulageante perspective : on voulait l'être soi-même et d'autres l'ont été. Quand ça va mal, du point de vue de la philosophie de l'histoire et sous le signe de l'autonomie et de l'art de ne pas l'avoir été, les hommes l'ont certes été mais ce sont les autres hommes : face au mal persistant et en quête de l'artisan de rechange, la philosophie de l'histoire, qui ne parle plus de Dieu et ne veut plus parler de la nature, mais doit parler de l'homme, découvre, comme figure décisive, les autres, les hommes qui empêchent le bien voulu par les hommes : les adversaires, les ennemis [28].

Je n'ai pas l'intention de me demander ici si c'est précisément la philosophie de l'histoire de la lutte des classes qui accomplit réellement, et en ce cas jusqu'à quel point, ce mécanisme de production de l'adversaire d'une manière pour ainsi dire pure ou idéal-typique [29] ; je pense qu'on peut donner de nombreux autres exemples de ce mécanisme, et que – en tout cas je ne l'exclus pas – des positions que j'ai prises peuvent en faire partie ; du reste, je laisse de côté ici aussi bien la question des variantes du darwinisme social que celle de savoir si le mécanisme décrit ne fonctionne pas aussi sans rencontrer trop d'obstacles dans les théories conservatrices de l'histoire. Pour moi, ce qui est important, c'est le mécanisme lui-même, assemblage agissant pour le moment de manière manifestement inéluctable : si, peut-être pour des raisons théologiquement recevables que j'ai tenté d'indiquer au début, la philosophie de l'histoire met Dieu hors jeu, elle ne peut pas pour autant, face à un monde historique en mauvaise situation, se dispenser d'au moins une des fonctions assumées par Dieu : celle de l'alibi [30]. La revendication d'autonomie crée le besoin d'alibi et, en ce sens au moins, elle crée l'hétéronomie : l'Autre, de la loi duquel les hommes voulaient se libérer, revient inéluctablement tant que le problème de l'histoire n'est pas résolu, c'est-à-dire tant que les hommes sont insatisfaits, et il soumet les hommes à l'obligation d'avoir un alibi qui, à défaut de prendre l'apparence de Dieu, prend celle de l'Ennemi. La promotion des concepts au rang de combattants dans la philosophie de l'histoire avide d'autonomie signifie, si on limite l'analyse au domaine de l'insatisfaction [31], le retour déguisé du Dieu que l'on avait chassé : ce que l'on imputait à Dieu, on l'impute à l'adversaire ; la crainte du Seigneur est remplacée par celle de l'Ennemi ; les bonnes œuvres par les mauvaises paroles ; la loi hétéronome de Dieu par la loi hétéronome du devoir de combattre ; et la vérité de la philosophie de l'histoire, quand Hegel n'est plus cette vérité, c'est l'agression [32]. De telles réflexions montrent combien les hommes n'ont pour le moment pas vraiment été libérés par l'autonomie que proclame la philosophie de l'histoire ; sans qu'ils le remarquent le plus

souvent, seule a changé la forme de l'hétéronomie. Qu'a fait la philosophie de l'histoire ? Elle a remplacé le devoir de prouver l'existence de Dieu par celui de prouver l'existence de l'Ennemi, elle a remplacé le *Proslogion* par *Le Capital*, la théodicée par la Révolution, la théodicée qui a échoué par la guerre civile. Elle a commencé comme critique de la religion ; elle finit comme religion de la critique : le Dieu de cette nouvelle religion, c'est l'alibi ; son service divin est la polémique, sous ses formes bridées et débridées.

Peut-être est-on autorisé à qualifier une formation philosophique d'irrationnelle quand, d'une manière inconsciente, non calculée, elle poursuit une chose et son contraire. Si cette expression est autorisée, il est possible de qualifier la philosophie de l'histoire d'irrationnelle au moins dans la mesure où non seulement elle recherche l'autonomie de l'homme, mais aussi, sans le savoir, la contrecarre : et c'est bien ce qu'elle fait quand, affirmant l'autonomie, elle rétablit l'hétéronomie en rendant obligatoires les alibis, la peur de l'adversaire et le devoir de combattre. Que les choses aient pu se passer ainsi dans le cas de la philosophie de l'histoire, c'est ce que j'ai essayé au moins de suggérer, tout en étant pleinement conscient du peu d'originalité de ces remarques.

Épargner le monde

Ma conclusion sera courte. Les hommes – je ne considère pas ce que je dis là comme une intuition métaphysique ou anthropologique, mais il me semble que c'est important, voire vrai à l'occasion –, les hommes sont dans une grande mesure obligés de faire quelque chose à la place de ce quelque chose qu'ils auraient voulu faire. Si l'on accorde à cette affirmation un champ d'application aussi général qu'elle le mérite peut-être, on accordera en fin de compte que même la philosophie de l'histoire et ce que les hommes pensent et font quand ils pensent et font ce que la philosophie de l'histoire attend d'eux qu'ils pensent et fassent, accomplissent quelque chose à la place de ce quelque chose. Alors s'effondre l'argument suivant lequel quelque chose est déjà suspect du seul fait que cela intervient comme un substitut de la philosophie de l'histoire. Bien au contraire, quand la philosophie de l'histoire, en étant seulement ce qu'elle est, suscite le besoin d'agression, redeviennent intéressantes et dignes d'être discutées les positions qui peuvent se substituer à la philosophie de l'histoire. Les philosophes de l'histoire n'ont fait que transformer le monde de différentes façons ; il s'agit de l'épargner. Certes, comment fait-on ? Comment épargne-t-on le monde [...] ? Parfois en s'absentant. Il épargne, celui qui est ailleurs : personne privée dans son for intérieur, savant dans son coin, philosophe dans ses pensées, historien dans le passé, futurologue dans l'avenir [33], ethnologue, touriste ou même politique dans le vaste monde : cela ressemble à une fuite et un pèlerinage, et permet, notez-le bien, une définition précise de la culture – la culture préserve la possibilité d'émigrer.

De telles réponses restent bien sûr insuffisantes. Mais celles de la philosophie de l'histoire le sont plus encore. Parmi beaucoup d'autres, le sens historique, c'est-à-dire l'infléchissement de la philosophie de l'histoire vers l'histoire, a fait et fait toujours partie des formations historiques que le sentiment des insuffisances de la philosophie de l'histoire a suscitées et rendues agissantes. Je ne sais pas si cela était vraiment l'intention des organisateurs de notre ordre du jour ; mais, en regard de l'état de la philosophie de l'histoire tel que je l'ai présenté et avec l'impression que si les premières philosophies étaient effectivement pénétrantes, les dernières sont carrément insupportables, je considère comme exceptionnellement bon et juste qu'ici, pour ce qui est de la présente journée, ce soit d'abord le philosophe qui parle et seulement ensuite l'historien, qu'en ce qui me concerne le philosophe ait le premier mot,

mais en tout cas pas le dernier.

Traduit de l'allemand [*] par Françoise MANENT

Passé présent

On ne fera pas semblant de ramener à l'unité la variété des sujets traités dans cette dernière partie. Cependant, chacun à sa manière, c'est le dialogue du passé et du présent que tous ils explicitent.

Politique et religion dans le XIXe siècle français

par Agnès ANTOINE

> Les questions qui tiennent à l'existence de la société sont des questions religieuses avant d'être des questions politiques.
>
> BALLANCHE, *Essai sur les institutions sociales* [1].

Objet de « redécouverte » en ce XXe siècle finissant, la question des rapports entre religion et politique est au cœur du XIXe siècle français : pour les hommes qui appartiennent à la nouvelle société issue de la Révolution française, plusieurs idées maîtresses s'imposent.

En premier lieu, et sans même remonter aux origines antireligieuses de l'idée libérale, force est de constater que la Révolution s'est faite pour sa plus grande part sans, puis malgré et contre l'Église chrétienne, que l'événement révolutionnaire a été pensé comme un avènement qui se substituait à celui de la naissance du Christ, l'an I de la République annonçant symboliquement la fin de l'ère chrétienne. Le succès de la Révolution française marque d'une certaine façon la défaite du christianisme historique. « Ô Avenir ! [...] Adieu, Église ! » s'écriera significativement Michelet [2].

Mais en même temps s'impose avec une égale certitude l'idée que le renversement social opéré par la Révolution a une dimension proprement religieuse, qu'il touche à l'essence même de l'homme, qu'il a sa place dans l'histoire humaine prise dans sa totalité. Que l'on partage ou non l'idéologie des révolutionnaires et, par conséquent, leur volonté inauguratrice et régénératrice, la Révolution, par sa capacité de transformation, a pris un caractère sacré, et ce caractère va s'accentuer au fur et à mesure de la réitération du processus révolutionnaire à travers les événements de 1830, puis de 1848.

Le sentiment de rupture avec le passé, que ces secousses révolutionnaires successives viennent encore approfondir, conduit à se poser avec acuité la question du sens profond de l'histoire. À cet égard, naissance des hommes à leur histoire par leur autonomie politique, et naissance de l'histoire comme discipline, conscience historique et conscience historienne vont de pair, comme il a souvent été remarqué. Mais il faut souligner que « le temps où l'histoire se fit science [3] » est aussi le temps où l'histoire se fit philosophie, et même le temps où l'histoire se fit théologie. L'entrée dans l'histoire s'accompagne paradoxalement d'une volonté de sortie de l'histoire ou, plus exactement, d'une confusion et absorption réciproque des trois niveaux d'historicité de l'histoire que sont, selon la toujours clarifiante classification de Bodin, l'histoire naturelle, l'histoire humaine et l'histoire sacrée [4]. C'est dans une histoire qui cherche à la fois le caractère concret de l'événement, la scientificité de la loi et la révélation de l'ultime, que la Révolution « prend sens et donne sens », selon l'expression d'Henri Gouhier.

En second lieu, à peine la société issue de 1789 a-t-elle établi son nouveau fondement sur le droit des individus, que se pose la question de savoir ce qui va unir ces individus entre eux, ce qui va leur permettre de constituer une véritable société, de tourner leurs divers intérêts particuliers vers l'intérêt public. Comment passer d'une *societas* ou association hétérogène d'individus, telle que la définit la théorie démocratique du contrat, à l'*universitas* ou unité organique [5] ? D'un être collectif à un être-ensemble ? Comment établir une harmonie entre des monades virtuellement indépendantes ? La société postrévolutionnaire ne fait pas confiance au jeu libre du marché pour atteindre son objectif de cohésion. Elle est hantée par

le spectre de la dissolution, de l'atomisation sociale, de l'anarchie. Avant même que Tocqueville ne caractérise avec génie les effets pervers de la « passion de l'égalité », les écrivains de la Restauration sont obsédés par la montée des égoïsmes individuels : l'œuvre de Mme de Staël, qui déploie l'opposition entre l'utile et l'enthousiasme désintéressé, illustre bien cet état d'esprit.

L. Dumont a qualifié d'« individualiste » l'idéologie moderne « qui valorise l'individu et néglige ou subordonne la totalité sociale », et réciproquement appelé « holiste » celle qui valorise le tout social ou politique par rapport à l'individu élémentaire [6]. La particularité du XIXe en France a été de chercher passionnément une voie de conciliation entre les principes individualiste et holiste, d'affirmer la liberté des Modernes tout en désirant que ces modernes soient des citoyens comme savaient en former les Anciens. À cet égard, mis à part le courant traditionaliste, qui, toutefois, nourrit tout l'imaginaire holiste du siècle, l'historien des idées ne peut qu'être frappé par l'extrême proximité des différentes doctrines politiques de l'époque sur ce sujet : comme l'a bien remarqué P. Bénichou, entre les deux extrêmes que sont le libéralisme et l'humanitarisme socialisant, la différence porte sur l'accent mis respectivement sur les droits de l'individu ou de la collectivité, mais le projet mobilisateur reste le même : « L'âge romantique n'a eu, au fond, qu'une seule doctrine politique dont les versions différentes se sont combattues [7]. »

Cette doctrine ou, plutôt, cette problématique, c'est celle du « pouvoir spirituel » comme l'ont dénommée Saint-Simon et Auguste Comte. La Restauration, avec la monarchie constitutionnelle telle que la définit la Charte plus que dans sa réalisation effective, telle surtout que la définit idéalement le projet doctrinaire, constitue un essai de solution par la voie politique : chez Guizot, c'est l'État qui, par le biais de capacités qu'il appelle en permanence à son service, rassemble la raison ou justice dispersée dans la société des individus libres, et définit, dans une coïncidence totale à cette dernière, l'intérêt général de tous. Mais dès les lendemains de la Révolution française, s'est parallèlement imposée l'idée que la religion est le seul principe qui puisse créer l'unité du corps politique. Cette opinion, quelle que soit l'interprétation concrète qu'on lui donne, forme le leitmotiv des écrits politiques du XIXe siècle, au point même d'être devenue un lieu commun. Elle prend davantage d'ampleur en même temps que décline progressivement la confiance dans le modèle de la monarchie constitutionnelle. Comme l'exposent avec conviction les saint-simoniens, la religion, conformément à son étymologie – *religare* –, est le véritable lien de société. Remarquons dès à présent que, en mettant l'accent sur le rôle social de la religion, la nouvelle conception religieuse de la société risque de tomber, comme au XVIIIe siècle, dans un utilitarisme réducteur.

La Révolution française et le christianisme

La nécessité d'interpréter la dimension « sacrée » de la Révolution française, et de trouver un principe d'unité sociale, conduit ainsi très tôt à la tierce idée que l'humanité a un avenir religieux [8]. Mais alors, comme se le demande Chateaubriand dans le titre d'un chapitre de son *Essai sur les révolutions*, « quelle sera la religion qui remplacera le christianisme ? » La recherche d'une nouvelle religion amène à se pencher sur les causes de la défaite du christianisme et, par conséquent, à tenter de mieux comprendre la spécificité de cette religion, de sorte qu'en définitive c'est par rapport au christianisme que va chercher à se définir la religion du monde issu de 1789.

Défenseurs et accusateurs du christianisme s'accordent alors pour reconnaître que le

christianisme a joué un rôle fondamental dans le développement de la civilisation occidentale. Il y a un « génie du christianisme », qui conduit à faire de l'Église non plus la figure de l'« infâme », mais une institution positive qui s'est fourvoyée en s'accointant à la monarchie, et donc à l'« Ancien Régime ». Dans le rôle civilisateur du christianisme, l'accent est bientôt mis sur sa dimension morale, et sur les rapports des principes chrétiens avec les principes démocratiques : n'est-ce pas le christianisme qui a inventé la liberté, mais aussi l'égalité, mais encore la fraternité ? C'est dans les analyses du christianisme que font successivement des auteurs comme Chateaubriand et Guizot pour la liberté, Benjamin Constant et Tocqueville pour l'égalité, Saint-Simon et les saint-simoniens pour la fraternité, que prend forme idéologiquement le futur emblème de 1848. Mais si les principes de la Révolution française ont un rapport si étroit à l'Évangile, comment penser encore que le christianisme est mort avec l'ancien monde ? Quel statut spirituel donner à la Révolution française d'une part, au christianisme d'autre part ?

Dans leur quête d'une religion moderne, les penseurs du XIXe siècle ont cherché à comprendre le mouvement global de l'histoire religieuse de l'humanité, ébauchant du même coup les premiers traits d'une sociologie religieuse. Face à la succession des religions qui naissent et qui meurent selon un mouvement qu'ils estiment progressif, le christianisme, outre les qualités déjà citées, offre l'avantage d'être une religion d'essence historique, ce qui rend envisageable son autodépassement. La défaite du christianisme depuis la Révolution française ne devient alors que la défaite d'un certain christianisme.

Deux « hypothèses » organisent désormais le champ de la réflexion politico-religieuse, comme l'annonçait prophétiquement Joseph de Maistre dans ses *Considérations sur la France :* « Ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera rajeuni de quelque manière extraordinaire [9]. » Dans une histoire où la Révolution française est le point d'où tout part et où tout aboutit, nul étonnement si l'on retrouve, pour penser les rapports de l'Ancien et du Nouveau, les structures d'interprétation qui se sont mises en place autour de la Révélation chrétienne, à savoir le schème de la continuité, celui de l'accomplissement et celui de la rupture. C'est dans cette typologie que se logent les deux hypothèses maistriennes et, selon un spectre nuancé, les innombrables figures que la foisonnante inventivité religieuse du siècle leur donne.

Comme le dit autrement Michelet en 1846, « le monde fera-t-il son chemin en *traduisant* le christianisme, comme je l'avais cru d'abord, ou bien en le *détruisant*, comme je le vois aujourd'hui [10] ? ». Pour tous nos auteurs, qu'ils effectuent leur parcours spirituel dans le sens de Michelet ou en sens inverse comme Buchez, ce choix herméneutique est aussi un enjeu existentiel. Pour « traduire » le christianisme dans la modernité, les adjectifs ne manquent pas : le christianisme qui vient, ce christianisme « progressif », sera un christianisme « rétabli », « rajeuni », « renouvelé », « nouveau », « épuré », « simplifié », « agrandi », « rationnel », « achevé », « général », « définitif ». Pour « détruire » un christianisme estimé alors « provisoire », le vocabulaire est plus pauvre, comme insuffisant, qui indique une religion « nouvelle », une religion « de l'avenir », une religion « de l'humanité ». Progressif ou provisoire ? La tension d'accomplissement qui sous-tend de part et d'autre ces représentations leur donne en même temps leur ambivalence, de telle sorte que traduire, c'est souvent détruire, et détruire, c'est parfois traduire.

Mais il nous faut revenir sur la nature de ce qu'il s'agit précisément de « traduire ». Nulle part l'enjeu n'apparaît aussi explicitement que dans la doctrine de Saint-Simon et des saint-simoniens. Ce à quoi il convient de donner sens, selon eux, c'est à la prise de possession

définitive par les hommes de leur destin, que la Révolution française a achevée en libérant l'action humaine du dernier lien qui l'entravait. La religion industrielle que préconise d'abord Saint-Simon, avant de songer à un nouveau christianisme, n'est jamais que la religion d'une humanité devenue autonome, et par conséquent industrieuse. Le problème théologique du XIXe siècle, c'est celui des œuvres, de la légitimation religieuse de l'ordre mondain, de la « réhabilitation de la chair » selon le mot d'ordre saint-simonien. D'où la tentation de se tourner vers la religion issue de la Réforme, qui, selon certains, a été le vecteur essentiel du progrès des Lumières et de l'émancipation politique. Mais, en dépit des efforts de Benjamin Constant et de Mme de Staël en particulier, le protestantisme ne sera pas la religion de la modernité, car la liberté de conscience qu'il met en avant semble ne pouvoir qu'exacerber un individualisme qu'il est réputé, par ailleurs, avoir largement contribué à forger. La religion protestante apparaît comme désocialisante ou, en termes saint-simoniens, purement « critique ». « La Réforme doit subir une réformation [11] ».

« Traduire » sera donc plutôt retrouver l'« esprit » du catholicisme, et donner sa version temporelle à une religion qui visait essentiellement l'ordre spirituel. « Le véritable christianisme », comme l'écrit Saint-Simon dans son *Nouveau Christianisme*, « doit rendre les hommes heureux non seulement dans le ciel, mais sur la terre » [12]. Les hommes, dit autrement Michelet dans son *Introduction à l'histoire universelle*, ne doivent pas seulement lever les yeux vers leur « patrie divine », mais se consacrer ici-bas à la construction de la « cité universelle » [13]. « Le Dieu vivant », affirme Quinet, « est plutôt désormais avec le monde laïque » [14]. « La Terre », tonne Auguste Comte, « a détruit le Ciel » [15]. L'écho d'une même exigence traverse diversement tout le siècle : l'exaltation de l'action mondaine de l'homme, et son insertion comme moment dialectique dans l'histoire de l'humanité.

Une nouvelle gnose ?

C'est ce mouvement dialectique qu'il nous faut tâcher de mieux caractériser. L'ère qui s'ouvre avec l'avènement de la Révolution française forme dans toutes ces doctrines un troisième moment de l'histoire humaine, quel que soit par ailleurs le nombre de périodes qui y sont distinguées, moment de synthèse, de conciliation, d'unification.

Il revient à H. de Lubac d'avoir su repérer, dans ce schème idéologique, la résurgence de l'interprétation de la Révélation qu'a exprimée le premier l'abbé Joachim de Flore au XIIe siècle [16]. Le moine calabrais, en effet, dans un souci de meilleure compréhension de l'Écriture, a transformé l'économie des âges du monde jusqu'alors en vigueur dans la tradition chrétienne. À une typologie fondée sur la distinction d'un règne du Père correspondant à la création, d'un règne du Fils inauguré par la promesse de rédemption faite à Adam, et d'un règne de l'Esprit qui est le temps de l'Église jusqu'à la fin du monde, il substitue une typologie également trinitaire, mais dans laquelle l'âge du Père se prolonge jusqu'à l'Incarnation, l'âge du Fils correspond au temps de l'Église présente, et dans laquelle, surtout, l'âge de l'Esprit est à venir. Par ce déplacement, J. de Flore modifie la signification même de la Révélation chrétienne : le Christ en effet n'apparaît plus que comme une figure provisoire de l'Esprit, avant que ce dernier ne se manifeste dans toute sa plénitude. Jean n'a-t-il pas annoncé : « Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité » ? Alors un « Évangile éternel », qui sera un Évangile en esprit, se substituera à la lettre et aux symboles du Nouveau Testament annoncé par Jésus-Christ, comme de l'Ancien. Comme l'a dit l'apôtre Paul : « Aujourd'hui, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face » [17]. Bien que « dernier âge », le règne de l'Esprit entrevu par J. de

Flore est terrestre : il inaugure une nouvelle ère de paix, de vérité, de justice et de liberté parmi des hommes devenus « spirituels ». En faisant descendre, par-delà la figure de Jésus-Christ, « l'éternel dans le temps », selon l'expression kierkegaardienne, c'est donc à une tout autre espérance que l'espérance chrétienne traditionnelle que J. de Flore convie les hommes.

H. de Lubac remarque à plusieurs reprises les affinités gnostiques de certains des disciples de J. de Flore qu'il étudie [18]. Selon notre sentiment, c'est le gnosticisme qui est premier, en sorte que le schéma joachimite, dont la pertinence comme structure idéologique dans l'histoire de la pensée occidentale demeure indéniable, ne serait que la version collective et historicisée, dans le monde chrétien, de la progression vers la « gnose » ou connaissance.

Nous n'entrerons pas dans le débat si controversé de l'origine de la gnose, phénomène religieux indépendant préchrétien, ou, au contraire, issu du christianisme avant de donner naissance à des gnosticismes non chrétiens [19]. Le gnosticisme qui nous intéresse se développe sans ambiguïté en référence à la Révélation chrétienne, et, en ce sens, c'est un gnosticisme « chrétien ».

Mais qu'est-ce que la gnose ? Sans doute la meilleure approche pour en saisir la teneur est-elle la démarche phénoménologique, telle que l'a mise en œuvre H.-C. Puech, qui, au-delà de la multiplicité des formes gnostiques, décrit le gnosticisme comme « catégorie ou type distinct de la pensée philosophique et religieuse [20] ». La gnose est « connaissance de notre nature supérieure, explication de notre destinée, science du salut, et vision de Dieu [21] ». Elle est une réponse à la question « D'où venons-nous ? Où sommes-nous ? Où allons-nous ? », célèbre formule qui hante, sous diverses variantes, les traités gnostiques [22], et dont le rythme indique d'emblée une vision ternaire de l'existence. Dans la pensée gnostique en effet, la condition de l'homme est le résultat de sa chute du Plerôme originel divin, intelligible et intemporel, dans un monde contingent, soumis à l'imperfection et au mal. L'homme, par conséquent, a vocation à retrouver son être spirituel primordial, qui est sa vérité authentique. La gnose est donc l'attitude existentielle, dramatique, par laquelle l'homme vise la délivrance, qui est plénitude, illumination, divinisation. C'est une opération de nature ontologique, par laquelle l'homme se raccorde à l'Être qui le précède. « L'homme est regénéré par là même qu'il connaît sa génération, et génération comme regénération sont de Dieu [23]. »

Si l'on considère maintenant l'attitude gnostique non plus dans sa phénoménologie, mais « en situation », face à l'événement chrétien, il nous semble que la gnose constitue une pulsion d'accomplissement en réaction à la tension entre horizontalité et verticalité, ici-bas et au-delà, induite par l'incarnation, et que symbolise la Croix.

Dans la gnose hétérodoxe, à la différence de la mystique ou de l'apocalyptique chrétiennes, l'accomplissement implique dépassement de la Révélation, et c'est le dépassement qui crée l'hétérodoxie. Parce que la nouvelle révélation apportée par le christianisme bouleverse radicalement l'ancienne, le gnostique ne peut supporter qu'elle demeure « suspendue », dans l'attente du retour glorieux du seul ressuscité. L'idée que le Christ en livrant son Évangile s'est conformé à la capacité intellectuelle et spirituelle de son temps, et que, dès lors, il convient d'éclaircir, voire de compléter ses paroles pour achever la révélation, forme ainsi un topos de la littérature gnostique chrétienne hétérodoxe, appuyé en particulier dès l'origine sur une exégèse johannique et paulinienne. Dans les premiers siècles de notre ère sont nés de nombreux évangiles concurrençant une tradition néo-testamentaire en voie de canonisation, et dont certains titres – *Évangile de vérité, Évangile d'achèvement*, etc. – annonçaient clairement l'objet [24]. Si les Pères de l'Église ont jadis tant lutté contre ce qu'ils qualifiaient

d'hérésie, c'est que la gnose porte virtuellement en elle-même la négation de la révélation christique. Pour l'orthodoxie, il n'y a en effet qu'un seul « didascale », c'est-à-dire un seul maître qui enseigne la Parole divine, et qui est le Christ, en vertu de sa double nature. Pour les gnostiques, il appartient également à certains êtres privilégiés de connaître par don de l'Esprit le mystère divin, parfois plus en profondeur que le Christ lui-même, et ils sont donc appelés eux aussi à devenir des « didascales » [25].

Face à l'ambivalence de la Croix, la gnose chrétienne a d'abord été une réaction verticale, qui apportait une solution au fait que, contrairement à certaines orientations apocalyptiques du Nouveau Testament, la fin des temps si attendue n'advenait toujours pas. Eschatologie intérieure, anticipée, qui prend appui sur l'« eschatologie réalisée » de Paul et de Jean, la gnose hétérodoxe manifeste alors fondamentalement le refus du monde et de l'histoire, et se déploie dans un ordre spatial, où les étages entre le bas et le haut ont remplacé les étapes entre l'avant et l'après [26]. C'est la gnose « classique », dirons-nous, bien connue des historiens des religions.

Mais il y a aussi, selon nous, une gnose « horizontale », sans doute née de l'application à cet individu collectif qu'est l'Humanité, et qu'aime à mettre en scène la patristique classique, de la progression vers la « connaissance ». Bien qu'elle soit élitiste, et même individualiste, l'attitude gnostique a été en effet transposée assez tôt au niveau collectif, notamment dans le manichéisme, et le schéma plérôme-chute-rédemption propre à l'expérience spirituelle individuelle devint alors naturellement celui d'un devenir en trois moments [27].

La vision de J. de Flore réaliserait alors le modèle d'une gnose chrétienne collective. Dans la vision trinitaire de J. de Flore, l'âge de l'Esprit et de l'« Évangile éternel » est ce moment de gnose pour le genre humain, moment terrestre, car il n'y a pas besoin d'attendre l'avènement du Royaume pour être « ressuscité » : le dernier âge a remplacé le dernier jour.

La religion du XIXe siècle nous paraît participer pleinement de ce mouvement. « Où sommes-nous ? Où allons-nous ? Et que faire ? » demande très « gnostiquement » Lamartine dans son célèbre article *Sur la politique rationnelle* de 1831 [28]. Pour formuler l'interrogation sur elle-même, l'époque retrouve souvent, dans le registre stylistique de la métaphore, le thème de la navigation, cher à la littérature gnostique ancienne : sur l'océan houleux où l'a jeté la Révolution française, où et quand le bateau de l'humanité trouvera-t-il son rivage ? De l'humanité telle qu'elle s'est alors perçue, nous pouvons dire, comme l'écrit H.-C. Puech de l'homme en train d'atteindre la gnose, qu'elle « se ressaisit dans sa vérité, [...] et reprend conscience de soi, c'est-à-dire [...] de sa nature et de son origine authentique ; par là, [elle] se connaît ou se reconnaît en Dieu, connaît Dieu, et s'apparaît [à elle-même] comme émanée de Dieu [29] », mais aussi parfois, faut-il ajouter, comme Dieu. Outre qu'elle est de nature exotérique, car de la prise de conscience de chacun dépend le statut de tous, la nouvelle gnose présente alors la particularité de se donner à lire non plus dans les textes sacrés, mais dans l'histoire, nouvel Évangile. Ce n'est pas le moindre de ses paradoxes que la sortie d'un monde imparfait aboutisse non au dégagement de ce monde, mais à l'engagement dans un monde réapproprié, réorganisé. Non à la sortie du temps, mais à l'entrée dans une histoire dont les hommes se sentent devenus les véritables acteurs. Mais il faut préciser que l'anticosmisme si souvent considéré comme essentiel à la gnose n'est pas une attitude contre le monde en lui-même, mais contre les puissances qui le gouvernent et qui rendent prisonniers les hommes [30] ». Chez nos modernes gnostiques, les forces du monde sont celles de la hiérarchie et du pouvoir politique « illégitime », et elles ont été vaincues. « Ce » monde, pourrait-on dire pour désigner l'ancienne organisation sociale, en plagiant saint Paul,

n'est alors quitté que pour gagner « le » monde [31].

Nul hasard si « la postérité spirituelle de J. de Flore » trouve son plein épanouissement au XIXe siècle. Dans leur souci d'accorder le temporel au spirituel, les écrivains du XIXe, consciemment ou non, retrouvent le schème historico-philosophique et gnostique de J. de Flore. Deux penseurs principalement ont toutefois contribué à cristalliser un joachimisme diffus : Lessing et Hegel.

Lancée en France par Mme de Staël, puis traduite par les saint-simoniens, l'œuvre du premier y a exercé une influence importante et durable. Dans son *Essai sur l'éducation du genre humain*, Lessing tente, dans la tradition des déistes anglais, de dégager des croyances religieuses universelles une religion naturelle, mais avec la volonté de sauvegarder l'idée de révélation et de la réconcilier avec la raison. D'où le concept d'une révélation progressive, qui est « au genre humain ce que l'éducation est à l'individu [32] ». Elle ne « donne au genre humain rien à quoi la raison humaine ne pût parvenir aussi, abandonnée à elle-même ; mais seulement la révélation a donné et donne plus tôt des choses importantes [33] ». Une fois la raison instruite, elle peut même, selon Lessing, atteindre un registre d'idées supérieur à ce que lui a suggéré la révélation. En disciple déclaré de l'abbé de Flore, Lessing distingue trois âges du monde et attend le règne de l'Évangile éternel, mais son originalité est de donner à l'avènement de l'Esprit un mouvement continu et progressif, différent d'effusions successives.

La pensée de Hegel, quant à elle, « s'est glissée en France » davantage encore « en contrebande », pour reprendre l'expression de J. d'Hondt [34]. À la différence de Lessing, il est plus difficile de parler en termes d'influence. Plagiée et déformée par Victor Cousin dans les années 1820, elle ne commence à être véritablement diffusée comme telle qu'à la veille de 1830, en particulier grâce aux saint-simoniens. « Les Français », comme le souligne très justement un de ses interprètes, E. Gans, « se sont surtout occupés de ses principes sur la philosophie de l'histoire » [35]. Voilà qui donne la juste mesure de cette influence paradoxale, à la fois limitée si l'on considère que la philosophie de Hegel, dans sa densité et sa complexité, n'a été en quelque sorte qu'effleurée, mais réelle si l'on prend en compte le fait que la démarche hégélienne d'une histoire de l'Esprit en marche vers le savoir absolu, et d'une dialectique trinitaire, constitue une sorte de moule idéologique dans lequel se sont coulées ou reconnues les réflexions des penseurs français. Il y a alors comme un crypto-hégélianisme rencontrant un moment français qui, dans son essence philosophique, était déjà proprement hégélien.

De Lessing, les écrivains français ont donc retenu l'idée de la complémentarité de la raison perfectible et de la révélation éducatrice, ainsi que celle de la continuité du mouvement de leur perpétuel et mutuel dépassement, qui n'est que fusion progressive. De Hegel, l'idée d'une histoire « héroïque » en quelque sorte de l'Esprit, avec son mouvement dialectique, et surtout le résultat de cette histoire, moment final d'accomplissement par lequel l'unité de l'homme et de Dieu est définitivement posée.

Le schéma le plus répandu est, comme nous l'avons vu, celui d'une révélation judéo-chrétienne dépassée par la révélation politique et sociale de la démocratie, envisagée comme véritable christianisme ou comme « religion de l'avenir », soit que l'on rhabille une idéologie d'essence laïque d'un revêtement religieux et chrétien comme le fait Saint-Simon, soit que l'on dégage de sa gangue le noyau du christianisme comme a pensé le faire Lamennais, ce « fidèle professant l'hérésie » selon Chateaubriand [36]. Que l'on distingue ces trois âges de l'humanité ou d'autres, l'invention puise presque toujours dans la théologie, le vocabulaire et

le symbolisme chrétiens, rivalisant, souvent sans le savoir, avec l'historiographie patristique classique. Michelet utilise la théologie paulinienne, pour mieux s'opposer à elle, et aperçoit après le règne – oppressif – de la Loi religieuse, puis de la Grâce – arbitraire –, celui de la Justice. Quinet reprend la théologie biblique de l'Alliance, et, nouveau Jérémie, voit dans la Révolution l'événement qui dévoile définitivement les principes divins inscrits dans les cœurs. Chez Fourier, les trois âges distingués, Eden, civilisation et régime sociétaire des phalanstères, mettent l'accent sur le mouvement de la chute et de la rédemption. Buchez introduit une note syncrétiste en retenant une révélation brahmanique qui succède aux révélations adamique et noachique, et qui annonce la révélation christique finale.

En définitive, qu'il s'agisse d'accomplir ou d'abolir, l'accent est toujours mis sur le mouvement dialectique final qui est non seulement changement, mais « transformation », « palingénésie », « rénovation », « résurrection » ou « transfiguration » d'un christianisme descendu au tombeau. Le langage de la littérature apocalyptique reprend actualité. Ses images de catastrophe cosmique – déchaînement des eaux, éclipse du soleil, etc. – suggèrent la violence du renversement. Le thème de la nouvelle création, qui introduit « des cieux nouveaux et une terre nouvelle [37] », celui de l'ancien monde opposé au nouveau permettent de signifier la radicale différence de l'avant et de l'après. Ainsi Lamennais écrit que l'Esprit « viendra et renouvellera la face de la terre, et ce sera comme une seconde création [38] ». « On dirait que l'ancien monde finit et que le nouveau commence. Je vois les reflets d'une aurore dont je ne verrai pas se lever le soleil », écrit mélancoliquement Chateaubriand en conclusion de ses *Mémoires d'outre-tombe*.

Dieu et la liberté

Dans la tentative de donner à l'émancipation humaine une dimension religieuse, les deux sphères du temporel et du spirituel tendent à se confondre, dans un mouvement proprement mystique. Le saint-simonien Eugène Rodrigues, en intitulant un des chapitres de son ouvrage de 1829 « Identité de la politique et de la religion », nous donne caricaturalement, mais du même coup exemplairement, l'aboutissement d'un tel processus, qui est le retour à l'unité ontologique. Cette unité, c'est, nous dit-il, « la société humaine du point de vue de l'homme, le règne de Dieu sur la terre du point de vue divin [39] ». Quand l'histoire humaine débouche, de quelque façon qu'on l'envisage, sur l'avènement de l'Esprit, ce n'est plus seulement dans un « Christ » que Dieu s'incarne, mais dans l'humanité tout entière. Comme le résume Michelet, « plus d'incarnation individuelle, Dieu dans tous, et tous messies [40] ! ». L'action éclairée de l'Humanité réalise alors définitivement le Royaume de Dieu. Point de vue de l'homme, point de vue de Dieu… Dans la cité sainte ou Jérusalem céleste de l'*Apocalypse*, qui est demeure de Dieu avec les hommes, la séparation des rôles est bien spécifiée : les hommes « seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu [41] ». Mais la cité humaine divinisée a-t-elle encore besoin d'un Dieu puisqu'elle est Dieu ? « Nous fondons, écrit ironiquement H. Heine, une démocratie de dieux terrestres égaux en béatitude et en sainteté [42]. »

La particularité de la doctrine saint-simonienne telle qu'exposée par E. Rodrigues ne doit pas nous cacher que tous participent peu ou prou de la même idéologie « incarnationniste », pourrait-on dire. Parce qu'il a poussé un certain type de raisonnement jusqu'au bout, Rodrigues représente bien la tendance générale du siècle. Il est intéressant de remarquer à cet égard que tous se renvoient l'accusation de « panthéisme », mot par lequel est désigné, plus que la classique confusion de Dieu avec l'univers ou avec la matière selon Spinoza,

l'incarnation de Dieu dans l'homme.

Dans le désir de « diviniser » l'Humanité, grande est alors la tentation de confondre concrètement les pouvoirs spirituel et temporel : il est temps de modifier l'adage chrétien « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » ; il faut même, selon Rodrigues, « faire rentrer définitivement le pouvoir de César sous celui de Dieu [43] ». Église et État ne feront plus qu'un, et ce pouvoir sera chargé à son tour de « faire rentrer définitivement » l'homme dans la dimension retrouvée de son humanité. La liberté de l'individu, point de départ de l'émancipation politique, est sacrifiée à la libération du Tout. La nouvelle « Église », qui se veut universelle, retombe dans le dogmatisme qui fut si reproché à l'ancienne. Il y a confusion du temps mythique, méta-historique, de l'accomplissement, et du temps historique de la réalisation. Le relatif doit s'aligner sur l'absolu. Phénomène dont un Lamennais ou un Chateaubriand, confrontés aux objectifs d'égalité des mouvements communistes naissants, analysent bien les dangers. « Pour ceux qui se proposent ce but d'égalité rigoureuse, absolue, les plus conséquents concluent, pour l'établir et pour le maintenir, à l'emploi de la force, au despotisme, à la dictature, sous une forme ou sous une autre forme », écrit Lamennais en 1841. « L'égalité complète qui présuppose la soumission complète, renchérit Chateaubriand, reproduirait la plus dure servitude ; elle ferait de l'individu humain une bête de somme, soumise à l'action qui la contraindrait, et obligée de marcher sans fin dans le même sentier [44]. »

Face à la cohorte des joachimites, les disciples de saint Augustin sont rares pour marquer la radicale séparation entre la Cité de Dieu et la Cité des hommes, leur différence de nature. Tocqueville, tout « incroyant » qu'il se déclare [45], a mis en avant la nécessité du détour par un Dieu transcendant pour fonder la liberté humaine. À cet égard, *De la démocratie en Amérique* constitue tout autant un plaidoyer en faveur de la démocratie qu'une mise en garde contre l'idolâtrie démocratique.

Si Tocqueville, sans doute influencé par la vision des premiers Américains, analyse la société démocratique comme une nouvelle et seconde création, c'est en effet dans une tout autre perspective que ne le faisait Lamennais. Certes, comme beaucoup de ses contemporains, Tocqueville ressent devant la force irrésistible du mouvement vers l'égalité une « terreur religieuse » qui lui fait donner aux événements de son temps un « caractère sacré » [46]. Mais, à l'encontre des tendances apocalypticiennes et gnostiques de son époque, son œuvre marque l'écart entre le plan de l'histoire humaine et celui de l'histoire du salut. L'avènement d'un monde égalitaire y constitue un commencement, mais non un accomplissement. S'il y a véritablement une nouvelle création, c'est au sens où un nouveau cadre est offert à l'homme moderne pour déployer son activité, comme à l'origine, dans le récit biblique de la Genèse, la terre fut confiée au premier homme. L'égalité, se plaît à souligner Tocqueville, est un fait, un donné. Donné providentiel, parce qu'il s'est constitué progressivement, tant malgré les hommes qu'avec eux : il existe ainsi, pour l'auteur de la *Démocratie*, une « ruse de l'égalité » à l'œuvre dans l'histoire. Donné neutre pourtant, car si l'idée d'égalité est bien issue du christianisme, à tel point que ce dernier « ne répugnera pas à voir tous les citoyens égaux devant la loi [47] », d'elle, on peut seulement inférer, dans une perspective utilitariste, qu'elle est juste et belle, parce qu'elle veut « le plus grand bien-être de tous [48] ».

Ce n'est pas un hasard si la métaphore du Déluge vient spontanément sous la plume de Tocqueville pour évoquer le bouleversement démocratique. Outre son aspect dynamique, l'image biblique du Déluge désigne aussi une seconde création, par laquelle se trouve

réoffert, à un homme qui, à la différence de la création originelle, est désormais pécheur, un ordre naturel, dans lequel il peut « croître et se multiplier ». La nouvelle création que représente le monde démocratique définit, elle, un ordre social, que Tocqueville s'attache à décrire et à analyser du plus près qu'il peut. En acceptant ce nouvel ordre, il ne s'agit pas d'opter pour le « meilleur régime », mais d'adhérer à une nouvelle condition humaine. Mais le sens de cette nouvelle création nous demeure caché. Et l'altérité du nouveau monde renvoie à l'altérité de Dieu, à son mystère. Tout au plus peut-on espérer qu'un Dieu, par essence juste, poursuit à travers son œuvre providentielle un dessein non moins juste. Le pari auquel se résigne Tocqueville ne porte pas sur l'égalité, qui est là désormais, mais sur son sens dernier. Significativement, dans l'introduction de *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville reprend, à sa façon, les trois questions de l'article *Sur la politique rationnelle* de Lamartine [49], mais il en déplace totalement l'accent. Répondant d'abord sans la poser explicitement à la question « D'où venons-nous ? » par l'évocation de la marche progressive de l'égalité, il clôt ensuite immédiatement la question suivante « Où allons-nous donc ? » par un « nul ne saurait le dire », avant de conclure son discours par l'interrogation « Ou sommes-nous donc ? », qui dessine une tâche concrète et urgente.

Ainsi Dieu est Dieu, et le monde reste le monde, même si les relations entre les hommes font l'objet d'une nouvelle organisation. Et la séparation ontologique, que postule le concept de création, apparaît à Tocqueville plus que jamais nécessaire. Car face à l'universelle similitude qu'induit l'idée d'égalité, seule la brèche de l'altérité garantit la liberté de l'homme. Pour Tocqueville, en effet, il existe une sorte de dérive démocratique, qui fait passer insensiblement de l'égalité à l'unité, de l'unité à l'uniformité, et de l'uniformité au despotisme. Comme le révèlent les brouillons de rédaction de la seconde *Démocratie*, la question du « panthéisme » constitue l'arrière-fond de la réflexion politique de Tocqueville. Car, en mettant fin à la division du monde et de Dieu, le panthéisme cristallise en quelque sorte le besoin obsessionnel d'unité de l'homme démocratique. « Quoiqu'il détruise l'individualité humaine, ou plutôt parce qu'il la détruit », le panthéisme a, comme le pouvoir despotique, des « charmes secrets » pour les esprits des sociétés démocratiques. « C'est contre lui que tous ceux qui restent épris de la véritable grandeur de l'homme doivent se réunir et combattre [50]. »

L'ère postrévolutionnaire ouvre donc chez Tocqueville, comme l'ère postdiluvienne biblique, un temps proprement historique, dans lequel l'homme a la pleine responsabilité de faire advenir le monde, mais aussi un temps dramatique, car l'homme demeure créature, capable du meilleur et du pire. Il n'y a pas de réflexion explicite sur le péché originel chez Tocqueville, mais de sa réflexion historique sur la société démocratique surgit la catégorie de la culpabilité [51]. Les peuples démocratiques peuvent en effet se gagner ou se perdre. Non pas seulement physiquement, selon les *corsi* et *ricorsi* de Vico. Le couple despotisme-liberté reproduit, lointainement, l'aventure spirituelle de la déchéance et du salut. L'égalité ne constitue un progrès que sur le plan abstrait de l'acquis de civilisation. Elle est plutôt un « défi » au sens où Toynbee l'a défini, qui se joue à un niveau existentiel et reste donc ambigu, et qui donne la note tantôt optimiste, tantôt pessimiste de l'œuvre tocquevillienne.

Il y a un humanisme tocquevillien, qui est de croire que l'*homo faber* moderne est un *homo politicus*, et qu'il n'y a pas de libre arbitre collectif sans l'exercice individuel des libertés publiques. Qui est de penser aussi qu'une « science politique nouvelle [52] » est possible, une science empirique, qui permette d'aménager cette forme spécifique qu'est la démocratie, en en apprivoisant les défauts.

Mais la croyance en la consistance propre du monde et en l'action autonome de l'homme ne saurait signifier, on l'a vu, chez Tocqueville l'absence de référent ultime. Au contraire, l'ordre nouveau ne trouve son équilibre que lorsqu'il se fonde dans une altérité absolue, quand il devient « théonome », selon l'expression de P. Tillich. L'eschatologie dualiste de Tocqueville conduit à faire de la religion non pas la concurrente de la politique, ni son synonyme, mais son complément. Dans un monde qui n'a que trop tendance à s'installer dans la « chair » tardivement réhabilitée, et dans l'égoïsme des individus privés, la religion indique un mouvement qui va de l'avant, vers le haut, et vers le dehors. Elle constitue ce que nous pourrions appeler une « boussole de transcendance », qui indique le cap sur un chemin que l'homme doit par ailleurs chaque jour construire lui-même par ses libres décisions. Mais il n'appartient pas à ce dernier de décréter qu'il a atteint la Cité céleste, de donner une conclusion à l'histoire, qui reste ouverte.

Tocqueville dessine ainsi une moderne « théologie de la sécularisation ». Mais le fait qu'il n'arrive pas *in fine* à décider si ce que l'on appelle Dieu recouvre une réalité, ou désigne un lieu symbolique « utile », affaiblit sa démonstration, contaminée par l'angoisse. En définitive, avec Tocqueville, l'homme est d'abord appelé à travailler dans le domaine où il peut agir, et peut-être, mais peut-être seulement, concourt-il ainsi à la divinisation de sa nature et à celle de l'Humanité.

Au terme de ce trop bref tableau, que retenir de l'ardente recherche du XIXe siècle français sur les rapports entre politique et religion, et plus particulièrement entre démocratie et religion ? Quand ils ne cèdent pas à l'illusion du « déjà-là », nos modernes gnostiques nous aident à nous remémorer la dimension extatique de ce « singulier-collectif » [53] qu'est l'Homme. Tocqueville, quant à lui, nous ancre dans la réalité du « pas encore », et nous rappelle que c'est à l'homme qu'incombe la responsabilité de sa propre liberté. Dans leur dialogue, se donne à voir le mouvement d'une dialectique entre le possible et le réel toujours à réinventer.

John Rawls, théoricien du multiculturalisme

par Jean-Pierre Dupuy

Le « Kant du XXe siècle », comme on l'appelle parfois, pourrait-il avoir quelque chose en commun avec le relativisme culturel généralisé que prône sur les campus américains la nouvelle orthodoxie morale ? Rawls, champion de l'universalisme abstrait des droits de l'homme, serait-il *politically correct ?*

À lire *Théorie de la justice*, on pouvait avoir le sentiment qu'il s'agissait d'une théorie philosophique et morale globale, reposant sur la conception kantienne du sujet autonome. Le détachement des sociétaires par rapport à leurs fins et à leur conception propre du bien, requis par la position originelle, semblait correspondre à un idéal de la personne commun à Rawls et à Kant. Rawls aujourd'hui prend ses distances avec cette interprétation. Sa théorie, nous dit-il, est « politique et non pas métaphysique ». A-t-il été sensible aux critiques des « communautaristes » ? Ceux-ci font valoir le caractère détestable et faux de l'idéal kantien d'autonomie. Tout être humain est inséré dans un réseau de circonstances naturelles et sociales qui nourrissent son individualité et, en particulier, sa conception de la vie bonne. Celle-ci a du sens et de la valeur pour l'individu non parce qu'il la choisit librement, mais parce que ses attachements, ses appartenances sont constitutifs de son être.

Rawls semble aujourd'hui reprendre à son compte ce principe communautariste. Lorsque, donc, les sociétaires dans la position originelle font abstraction de leur attachement à une certaine conception du bien et, plus généralement, de leurs convictions les plus profondes, c'est uniquement en tant que citoyens désireux de concevoir les principes politiques communs qui vont régir leurs rapports avec les autres, ces autres dont ils savent que la conception de la vie bonne est « incommensurable » à la leur. La neutralité de la position originelle par rapport à toute idée particulière du bien n'empêche pas qu'en tant qu'hommes ils refusent le type de détachement par rapport aux inclinations qui les constituent, que requiert l'autonomie kantienne.

Le prix à payer pour cette synthèse improbable entre libéralisme et communautarisme est le retour à la vieille division entre l'homme et le citoyen que toute une tradition, de Rousseau à Marx, a dénoncée comme aliénation de la personne dans la société bourgeoise. Si telle est bien la conception de Rawls aujourd'hui, il faut souligner à quel point elle résonne avec la doctrine américaine contemporaine connue sous le nom de « multiculturalisme ». Des communautés qui se définissent par leurs convictions philosophiques, religieuses ou morales et/ou leurs traits ethniques, biologiques, etc., mais aussi par leurs modes de vie, pratiques sexuelles et autres, vivent ensemble sur un même territoire. Elles décident des principes *politiques* qui vont régir leur coexistence pacifique. Il est entendu que ces principes ne peuvent dériver d'aucune conception philosophique, religieuse ou morale globale, car cette conception ne serait précisément que l'une de celles qu'il s'agit de faire vivre en bonne harmonie. Rawls prétend que, dans « une société démocratique relativement juste », les diverses cultures ou traditions en présence ont en commun un ensemble d'« idées intuitives » qui suffisent à établir les principes de leur coexistence. Ces principes, donc, ne s'enracinent vraiment dans aucune des conceptions globales existantes, bien que chacune d'entre elles soit à même de les reconnaître et de les soutenir. C'est ce plus grand commun, non pas diviseur mais rassembleur, qui définit la sphère politique. C'est le domaine de ce que Rawls nomme le « consensus par recoupement » *(overlapping consensus)*. C'est dans cette

sphère uniquement que les sociétaires font abstraction de leurs appartenances et de leurs convictions les mieux enracinées. Le système politique, pour sa part, reste totalement neutre par rapport à ces conceptions multiples et parfois en conflit de la vie bonne. Un citoyen peut en changer, passant par exemple d'une religion à une autre, sans perdre ses droits pour autant. En dehors de la sphère politique, cependant, chacun peut se donner sans réserve à sa culture, manifester sans retenue ses convictions et ses appartenances, se livrer aux pratiques ou rituels qui correspondent à sa foi ou à son engagement religieux ou philosophique. On mesure la distance par rapport à l'idéal républicain français, dont les maîtres mots sont « assimilation » et « intégration ».

La réalisation pratique de l'idéal du multiculturalisme, en particulier sur les campus universitaires, en dit long, non seulement sur l'idéal lui-même, mais sur la doctrine rawlsienne. Comme Rawls lui-même le reconnaît, il ne peut y avoir de « consensus par recoupement » non vide si on trouve parmi les candidates à la coexistence des doctrines religieuses, philosophiques ou morales qui refusent la séparation entre l'homme et le citoyen. Dans tous les domaines de leur existence, y compris le domaine politique, les membres des communautés qui professent ces doctrines excluent de se mettre à distance de cela même qui les constitue comme personnes pleines et entières : leurs convictions, leur attachement à ce qu'ils pensent être le bien. Dans la mesure où elles arrivent à jouer le jeu du multiculturalisme, ces communautés, surtout celles dont la culture n'est pas occidentale, ne peuvent que se châtrer de l'essentiel de ce qui fait leur identité sur leur terroir d'origine. La conception politique de la justice implique, par ailleurs, une mise à distance non seulement de ses propres convictions, mais aussi de celles des autres. Tolérance y rime avec indifférence. L'universel abstrait s'y réalise dans la fadeur. Dans la mesure, donc, où il peut réussir, le multiculturalisme est un idéal autoréfutant. Il fait place à une culture unique, indifférenciée, celle de la tolérance molle.

Cependant, comme Tocqueville nous l'a appris, sur le terrain américain précisément, indifférenciation ne veut pas dire harmonie paisible. La coexistence entre égaux suscite immanquablement toutes sortes de phénomènes d'influences mutuelles, de fascination pour l'autre, de rivalité, d'envie ou de ressentiment. Les diverses conceptions du bien sont peut-être « incommensurables », cela ne les empêche pas de se mesurer les unes aux autres. Un cas extrême mais significatif est le sort réservé aujourd'hui à la culture dite « occidentale » ou, parfois, « européocentrique » sur les campus américains : vilipendée par ceux qui dénoncent son impérialisme, abandonnée par ceux qui ont été nourris d'elle, sans que nul daigne s'apercevoir que, si elle n'était pas là, l'idée même de multiculturalisme ne serait pas advenue à l'humanité. La conception hayékienne selon laquelle les cultures ou traditions sont en guerre les unes avec les autres est sans doute plus proche de la vérité que la conception irénique de Rawls.

Europe et Fédération

par Jean Baechler

Une lacune étrange a pu être notée dans les débats récents sur l'Europe et sur sa marche hésitante vers l'unité. On s'est ouvertement et vertement battu pour ou contre la « fédération européenne », sans que les uns ni les autres ne prissent le soin de définir ce qu'est une fédération. Pour ceux qui y répugnent, il ne semble pas qu'il y ait de différence de structure entre plusieurs modes d'organisation d'une société politique, que société politique ou « politie », pour faire plus bref, et « État-nation » sont des synonymes. Quant aux partisans de la fédération ou d'une forme plus poussée d'unification, on demeure incertain sur leur capacité à voir la différence entre une politie, capable d'agir comme un acteur collectif à l'intérieur du système de jeu qu'elle définit avec d'autres polities acteurs collectifs, et une confédération, qui n'est, au mieux, qu'une alliance étroite de polities, dont chacune conserve sa souveraineté et le droit de ne pas accepter une décision commune.

Pourtant, au niveau conceptuel, la distinction entre ces trois modèles ou structures est aisée à préciser. Ces différences ressortent le mieux, si l'on s'exprime en termes de touts et de parties. La *structure confédérale* ne connaît que des touts et point de parties, car chaque partie prenante, en conservant sa souveraineté, s'attribue un droit de veto sur les décisions et de sécession. Dès lors, le tout confédéral ne confédère pas des parties à proprement parler mais des touts qui lui concèdent, à titre circonscrit, temporaire et réversible, une part de leur substance sans la lui céder. Une confédération n'est pas une politie du tout, mais une forme quasi politique de transpolitie. À l'autre extrême, la *structure unitaire* souligne l'importance du tout, à qui les parties sont subordonnées et qui les organise en une unité fonctionnelle. L'idéal unitaire est la fusion des parties dans le tout. On n'en accepte des réalisations imparfaites que sous la contrainte du nombre, de l'espace et de la complexité, qui oblige à consentir des délégations descendantes à des parties précaires. C'est pourquoi la structure unitaire se résout spontanément en *structure hiérarchique*, dès qu'un seuil de contraintes est franchi. Quant à la *structure fédérale*, elle ne peut pas être conçue du tout en termes de tout ou de partie. Une fédération est une unité ayant sa réalité propre et regroupant des unités ayant elles aussi leur réalité propre. Chaque unité est un tout composé éventuellement de parties par ailleurs, mais en tant qu'unité fédérée elle n'est pas la partie d'un tout. Le paradoxe se résout, si l'on adopte le point de vue de l'individu. Chaque individu est citoyen dans chaque unité fédérée et dans l'unité fédérale elle-même, pour autant que des problèmes d'intérêts communs sont traités à chaque niveau d'intégration fédérale.

Il paraît évident *a priori* qu'une Europe, constituée en politie à l'égard des autres polities sur une scène transpolitique planétaire, ne saurait adopter qu'une structure fédérale excluant toute solution unitaire. Or la culture politique européenne est, semble-t-il, étrangère à toute idée fédérale. Le modèle de politie que chacun a en tête, modèle aux deux sens d'idéal et d'étalon, est celui de l'État-nation. Une seconde lacune tout aussi étrange a pu être notée dans les débats récents : pourquoi l'Europe a-t-elle valorisé à ce point la structure unitaire et hiérarchique ? Cette valorisation est-elle l'expression idéologique et institutionnelle de développements historiques contraignants, ou bien masque-t-elle des développements fédéraux tout aussi prononcés, à moins qu'il n'y ait eu succession dans le temps d'expériences d'abord fédérales puis unitaires ? En un mot : l'Europe trouve-t-elle dans son passé des expériences fédérales, qui contredisent la conviction spontanée d'un passé unitaire

et qui peuvent l'aider à construire un avenir fédéral ?

Le primat de l'État-nation

À condition de s'en tenir aux lignes principales, il est assez facile de repérer les développements et les contraintes qui ont convaincu la plupart des Européens de l'évidence naturelle de la structure unitaire et hiérarchique. On peut répartir les facteurs en facteurs objectifs, ceux qui ont travaillé en ce sens la matière historique, et en facteurs subjectifs, ceux qui ont persuadé les acteurs que ce sens était celui à suivre.

Les facteurs objectifs forment un nœud complexe, dont tous les fils sont liés et interdépendants, tout en ayant chacun sa nature et sa logique propres. L'expression consacrée d'État-nation retient très mal cette complexité, principalement du fait des ambiguïtés du mot « État ». Il faut, en fait, distinguer quatre réalités et développements différents quoique liés. Le premier – non par l'importance, mais parce qu'il faut bien adopter un ordre d'exposition – est l'émergence et la consolidation des *polities* européennes. La France, l'Angleterre, les Pays-Bas, l'Espagne, l'Allemagne, l'Italie… deviennent les sujets de l'histoire politique européenne, à des dates variables entre le XIVe et le XIXe siècle, mais la partie est, pour l'essentiel, jouée aux XIVe et XVe siècles. L'explication du phénomène serait double. D'un côté, il est assez facile de montrer que l'état de dispersion politique de l'Europe féodale induisait une situation transpolitique où la guerre était permanente et où, à travers les siècles, un tri devait s'opérer entre les faibles et les puissants. On peut prendre de ces développements une vue quasi physique. Soit un milieu peuplé de nombreux acteurs, chacun maître de décider de la paix et de la guerre. On montre que : le grand nombre rend difficile la définition de règles du jeu et interdit la punition des tricheurs ; il en résulte des guerres permanentes et sauvages, au sens de non réglées ; il s'opère des tris successifs et cumulatifs entre vainqueurs et vaincus ; la marche à l'unification politique est presque irrésistible. Les XIVe et XVe siècles sont le pénultième stade de ce procès, celui où ne survivent plus que quelques acteurs capables de soutenir les combats du stade ultime, celui de l'unification impériale. La seconde partie de l'explication serait beaucoup plus difficile à remplir : quels facteurs ont conféré aux acteurs la configuration qu'on leur connaît ? Pourquoi la France a-t-elle ses frontières actuelles et non point d'autres ? On peut se faire une idée de la fascinante complexité de ces questions en relisant le vieux livre d'Auguste Himly, *Histoire de la formation territoriale des États de l'Europe centrale* [1]. En fait, avec nos connaissances actuelles, il faudrait probablement poursuivre l'explication en remontant à la préhistoire.

Comme on le sait ou devrait le savoir, le fait majeur de l'histoire européenne a été que la coalescence politique s'est arrêtée au pénultième stade : il n'y a jamais eu d'unification impériale, à part les épisodes napoléonien et hitlérien. Toutes les autres grandes aires culturelles entre lesquelles l'humanité s'est jusqu'ici partagée, toutes ont connu des unifications impériales plus ou moins solides et durables, le Moyen-Orient, la Chine, l'Inde, le plateau mexicain, le Pérou. L'Europe n'a jamais été un empire, et l'on a tendance à oublier que même Rome, après la catastrophe du Teutoburgerwald en 9 après J.-C., s'est contentée d'occuper une petite moitié de l'Europe. L'explication de cette singularité exclusive doit être cherchée dans un pur hasard. Il se trouve que les polities émergées aux XIVe et XVe siècles ont été assez peu nombreuses et de puissances développées assez équivalentes pour s'équilibrer les unes les autres de manière durable. En chaque période de l'histoire transpolitique européenne, depuis la fin de la guerre de Cent Ans jusqu'en 1914, il y a toujours eu de cinq à dix polities actives en même temps. Ces chiffres dessinent un système oligopolaire, qui

repose sur des manœuvres d'alliances et de renversements d'alliances, pour bloquer toute velléité hégémonique et maintenir le système en équilibre approximatif. Ce jeu exige de chaque politie qu'elle soit capable de mobiliser une puissance suffisante pour tenir son rôle. Cette logique est une contrainte irrésistible, dont la conséquence intérieure à chaque politie est de fournir des atouts à la centralisation, tout simplement pour pouvoir répondre aux défis extérieurs. En un mot : la structure oligopolaire de la transpolitie a exercé sur les polities une pression séculaire favorisant l'adoption de structures unitaires et hiérarchiques. Cette structure permet, en effet, mieux que la structure fédérale, de répondre aux problèmes permanents soulevés par la situation extérieure. En sens contraire, la structure fédérale s'accommode mieux de l'isolement et de la retraite transpolitique, ce qui exige des conditions très particulières, dont ont bénéficié au temps de leur émergence les États-Unis et la Suisse.

Le troisième facteur qui a joué en faveur de la structure unitaire est le *régime politique*. Je définis volontiers les anciens régimes européens comme des hiérocraties tempérées. Une hiérocratie présente la dynastie investie du pouvoir dans une politie comme le vicaire d'un principe transcendant, qui la charge d'apporter paix, sécurité, prospérité et justice à son peuple. Par le fait même, la dynastie et le peuple sont liés par un second contrat, implicite ou explicite – en France et en Chine, par exemple –, où le peuple échange l'obéissance respectueuse contre ces bénédictions. Une hiérocratie est tempérée, quand des forces sociales sont assez vigilantes et puissantes pour imposer à la dynastie le respect des termes du contrat et prévenir tout développement autocratique. En Europe, ces forces sociales ont été l'aristocratie, l'Église, les bourgeoisies urbaines. De soi-même, une hiérocratie tempérée s'accommode d'une structure fédérale aussi bien que d'une structure unitaire. Le Japon des Tokugawa illustrerait la première issue. En Europe, la structure unitaire a bénéficié des développements politiques qui ont fait émerger les hiérocraties de la dispersion seigneuriale dans la période antérieure. En un mot, entre le IXe et les XIIe-XIIIe siècles, les pouvoirs régaliens sont usurpés par des puissants locaux jusqu'au niveau de la châtellenie, alors que, du XIIIe au XVe siècle, ils sont peu à peu ressaisis par les dynasties placées à la tête des polities reconstituées. Cette reconquête régalienne a procédé par d'innombrables combats et négociations entre les dynasties royales ou princières d'un côté et les aristocrates et les bourgeois des cités de l'autre. De ce procès séculaire a fini par émerger la distinction claire et distincte entre le privé et le public, l'État et la Société Civile, l'un en charge du bien commun, l'autre des intérêts particuliers. Cette répartition des tâches s'est opérée dans le cadre de la politie comme telle, en raison des contraintes transpolitiques. Autrement dit, les circonstances ont fait apparaître comme allant de soi que le bien commun fût géré par les rois là où ils résidaient, au bénéfice *direct* de tous les régnicoles, que le roi de France reçût en charge *directement* la gestion de tous les problèmes d'intérêt commun. Cette évidence a imprégné les consciences à partir du XVIIe siècle.

Le quatrième et dernier facteur objectif est la *nation*. La nation est, dans mon jargon technique, une morphologie, c'est-à-dire une certaine manière de cimenter les groupes et les réseaux que les hommes fondent et tissent pour atteindre leurs fins prochaines et dernières. La nation est une morphologie parmi d'autres, à côté de la bande, de la tribu, de la cité, du royaume, des castes, de l'empire. C'est une morphologie apparue pour la première fois en Europe, de nouveau pendant cette période cruciale à tous égards des XIVe et XVe siècles. C'est la période où les Anglais deviennent anglais, les Français français, les Allemands allemands…, du moins tendanciellement. Dans sa formulation exemplaire, la nation est un corps presque mystique, dont les membres qui le composent sont et surtout se sentent des parties dont la substance tout entière vient du tout. Une nation n'est pas une collection mais une collectivité

d'individus qui, d'un côté, est perçue comme ayant une réalité indépendante des individus et, de l'autre, comme la matrice de toutes les individualités. Entre la nation et les nationaux, toute collection ou collectivité intermédiaire tend à être illégitime ou purement fonctionnelle. C'est pourquoi l'explication la plus plausible de l'émergence des nations doit être cherchée du côté de la dissolution de fait des communautés médiévales, lignages, corporations, confréries, villages, paroisses, quartiers, cités, et de leur remplacement par une communauté nouvelle et exclusive, la nation. Mais la formulation de la nation n'aurait pas été possible s'il n'y en avait eu qu'une. Les Français sont devenus français *contre* les Anglais, et réciproquement. Or, le seul moyen d'être efficacement contre est de se constituer en politie, puisque la politie est, par nature et par définition, le groupe maître de la paix et de la guerre. Il n'y a donc pas de mystère dans la tendance spontanée de la nation à vouloir se constituer en politie, et dans les interférences séculaires en Europe entre le « principe des nationalités » et les contraintes du système transpolitique. Les interférences s'expliquent par les disjonctions entre la définition des nations et celle des polities, et les disjonctions par le fait que les nations et les polities ont des généalogies historiques et sociologiques distinctes. Il n'empêche que l'idéal adopté, au tournant des XVIIIe et XIXe siècles, fut l'identification entre nation et politie. Dès lors s'impose aussi le primat de la structure unitaire de la politie, pour la raison évidente que la structure fédérale imposerait à la nation des niveaux intermédiaires d'intégration entre les individus et elle : une nation répartie en niveaux distincts d'intégration risque de n'être plus une nation.

Les facteurs subjectifs sont plus faciles à cerner. On peut les résumer en une formule unique : à l'issue du XVIIe siècle et aux XVIIIe et XIXe siècles, la France et l'Angleterre sont devenues les modèles à imiter. La formule pose, en fait, trois problèmes distincts. Le premier est la convergence exceptionnellement bien réussie en France et en Angleterre des facteurs objectifs. Ce sont les polities les mieux définies, les plus stables, les moins contestées. Ce sont les acteurs les plus constamment actifs sur la scène transpolitique européenne. Ce sont les nations les plus homogènes et les mieux identifiées à une politie. Ce sont les formulations les plus cohérentes et les plus efficaces des anciens régimes politiques, dans les deux versions plausibles, soit la monarchie absolue à la française, soit la monarchie parlementaire à l'anglaise, dont il ne faut pas exagérer les différences. L'explication de la convergence devrait s'attacher aux conséquences de la conquête normande, à l'insularité, à l'équilibre des forces sociales du côté anglais, et au rôle des Capétiens, des Valois, des Bourbons, à la position géographique, à la masse relative dans le cadre européen du côté français.

Le second problème posé par la formule est le prestige lui-même de ces deux pays. Il est fondé d'un côté sur la réussite même soulignée par le point précédent : l'Angleterre et la France, à partir du XVIIe siècle, ont été perçues en Europe comme, en quelque sorte, des transcriptions exceptionnellement fidèles de l'« européanité », à laquelle chacun tendait sans le savoir clairement. Il est apparu à tout le monde que la manière normale et naturelle de vivre en société était celle inventée en Angleterre et en France. Ce sont, en fait, deux manières distinctes, ce sont, plus précisément, deux variations réussies et convaincantes de thèmes européens communs. Le prestige des deux pays repose, d'un autre côté, aussi sur les réussites rendues possibles par la première, qu'elles fussent économiques, religieuses, littéraires, artistiques.

Le troisième problème est négatif : n'y avait-il aucune alternative possible ? Il est rare que l'on puisse répondre avec assurance à des questions portant sur ce qui ne s'est pas passé. En l'occurrence, l'hésitation n'est pas permise. Il suffit de regarder une carte de l'Europe, pour se convaincre que son centre de gravité politique est occupé par l'Allemagne. C'est là que, en

principe, on se serait attendu à trouver l'expression la plus authentique des virtualités européennes. Or il faut attendre la fin du XIXe siècle pour que cette évidence émerge, pour sombrer aussitôt dans la catastrophe et y entraîner l'Europe avec elle. L'explication de cette absence devrait être cherchée dans deux directions. La première est évidente. Placer le centre de gravité de l'Europe en Allemagne suppose que l'Europe aille jusqu'aux frontières de la Russie. Or l'Europe orientale n'a émergé que très progressivement et avec des reculs successifs. Elle n'est pas en place avant la fin du XIXe siècle. La seconde direction nous renvoie au Moyen Âge et nous ramène à notre sujet.

Le Moyen Âge et les virtualités fédérales

Le sociologue qui demanderait au médiéviste de lui signaler les formes remarquables de sociabilité dans son domaine d'intérêt recevrait probablement le conseil de s'attacher à trois expériences majeures : l'Église, la féodalité et les cités urbaines. Deux de ces expériences sont des expressions de la structure fédérale d'autant plus dignes d'être retenues qu'elles ne concernent pas la politie, mais l'une, l'Église, une organisation religieuse et l'autre, la féodalité, une morphologie. Ainsi naît l'hypothèse que, peut-être, la structure fédérale n'est pas seulement une modalité de structuration des polities, mais une forme à validité universelle, susceptible de se rencontrer dans les contextes les plus variés. Quant aux *cités médiévales*, elles réalisent la structure unitaire d'une manière aussi parfaite que les cités antiques et que toutes les cités villageoises repérables sur toutes les aires culturelles tribales de la planète. Le mot de « cité » est aussi malheureux que celui d'« État-nation », parce qu'il ne fait pas la distinction entre politie et morphologie et incite à confondre « cité » et « ville ». En fait, la cité est une morphologie, caractérisée par la petitesse – comparée aux tribus, aux royaumes, aux empires environnants –, par la centralité, par l'isotropie de l'espace politique, par une pente à peu près irrésistible à développer des régimes oligarchiques, et par une superposition exacte de la politie et de la morphologie. Quant au centre, il est matérialisé soit par une ville, soit par un village, soit par un sanctuaire et quelques hameaux, comme à Sparte. Les cités doivent à leurs régimes politiques une distinction précise, matérialisée dans le plan du centre, entre le public et le privé, ainsi qu'un contrôle étroit du religieux par le biais de cultes poliades – dont les saints patrons des villes médiévales sont une expression –, de sacerdoces réduits à des fonctions politiques et de rejet des ferveurs dans la sphère privée. Le fait est que ces cités répugnent à la structure fédérale, que, au demeurant, leur exiguïté justifierait mal. Or les cités antiques et médiévales sont, avec les États-nations, les deux laboratoires historiques et politiques privilégiés de notre conscience politique. Ces circonstances suffisent à expliquer que l'idée de fédération apparaisse aujourd'hui encore comme une idée neuve à explorer, alors que sa réalité est probablement aussi vieille que l'humanité.

L'*Église*, considérée d'un point de vue strictement ecclésiologique comme une organisation humaine, présente au Moyen Âge des traits fort remarquables. C'est un des meilleurs exemples de structure fédérale connus. Rappelons que le propre d'une fédération est d'intégrer dans des touts de dimension supérieure des touts de définition inférieure, chaque tout conservant à chaque niveau l'autonomie de gestion de problèmes propres. L'Église latine, entre le XIe et le XVe siècle, répond exactement à cette définition. On repère trois niveaux d'intégration. À la base, on trouve la paroisse, dont l'objet propre est d'assurer la vie sacramentelle et spirituelle d'une communauté de vie locale. La paroisse est une communauté où la sanction religieuse vient parfaire et parachever une union assise déjà sur

la vie économique rurale ou artisanale, sur la cohabitation quotidienne et sur les liens de parenté. Tous les besoins religieux, en termes de sacrements, de reprogrammation des croyances de génération en génération, de contrôle des conduites, tous sont satisfaits dans ce cadre. La paroisse sort encore renforcée de la réforme grégorienne et de la diffusion même lente du célibat ecclésiastique, parce que les fidèles et leur curé tendent à contracter une sorte de mariage mystique. Un deuxième niveau d'intégration est celui de l'évêché. Sa fonction propre et sa sphère d'autonomie ne sont ni l'octroi des sacrements ni la gestion quotidienne des besoins religieux, mais la discipline ecclésiastique. L'évêque a pour tâche de recruter, de former et de contrôler les clercs, de faire en sorte que leurs mœurs soient édifiantes, leur science sûre et leur orthodoxie irréprochable. C'est, bien entendu, un idéal, mais un idéal que la réforme grégorienne de la fin du XIe siècle a proposé comme objectif aux évêques. Le troisième et dernier niveau est Rome, le pape et le concile, le pape ou le concile, nous n'en discuterons pas. Le souci du niveau suprême est, d'une part et surtout, l'orthodoxie des enseignements prodigués et, d'autre part, l'indépendance ou, au moins, l'autonomie du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel.

La structure en trois niveaux est un héritage romain manifeste : *pagus* ou *civitas*/paroisse, province/évêché, pape/empereur. Mais la structure romaine était unitaire hiérarchique, nullement fédérale. Celle-ci l'a emporté au Moyen Âge en raison de circonstances particulières, dont la principale est l'absence d'impérialisation européenne. L'Église s'est trouvée en position transpolitique, ce qui lui a permis d'échapper au mieux au contrôle politique et d'exercer un rôle décisif de contre-pouvoir. Mais, à toutes les époques, les tentations étaient grandes pour chaque niveau de pousser ses avantages, pour le niveau romain, d'imposer une structure hiérarchique, sous Innocent III et surtout au XIXe siècle ; pour le niveau épiscopal, de faire verser la fédération dans la structure confédérale sur le modèle des patriarcats autocéphales orthodoxes, ainsi le gallicanisme et le schisme anglican ; pour le niveau paroissial, de choisir l'indépendance autour de son ministre émané de la communauté même, comme choisiront de faire de nombreux courants réformés à partir du XVIe siècle.

La *féodalité* exige, pour être bien comprise, le respect de certaines distinctions centrales. Je l'interprète elle aussi comme une morphologie, comme une certaine manière de cimenter les sociétés humaines, une manière dont, au demeurant, on ne connaît que deux exemplaires historiques, l'Europe du Xe au XIIIe siècle et le Japon du XIIIe au XVIe siècle. La féodalité résulte de la conjonction de trois développements, dont chacun pris isolément se rencontre un peu partout. Le premier est ce que l'on pourrait appeler la *féalité*, le tissage de réseaux plus ou moins étendus de fidélités personnelles entre membres des élites aristocratiques. Le lien est un serment par lequel un supérieur – en pouvoir, en prestige, en ressources – et un inférieur, tous deux essentiellement égaux en tant qu'aristocrates, s'engagent réciproquement, l'un à assurer protection et entretien, l'autre à réserver l'exclusivité de son bras armé. Le deuxième développement est la *seigneurialité*, l'usurpation, à des niveaux de plus en plus locaux, à mesure que se dissolvent les principautés et les monarchies, des droits régaliens. La châtellenie finit par dessiner la quasi-politie, où sont exercés par le seigneur les droits de législation, de justice, de fiscalité et les devoirs de protection, de prospérité et d'entraide. Si la seigneurie est une réalité essentiellement politique, le troisième développement est purement économique, qui concentre la propriété de la terre, sous forme de grande exploitation ou, plus communément, de grande propriété dispersée en petites exploitations, entre les mains des seigneurs par inféodation, par usurpation ou par confiscation. Le servage de la main-d'œuvre agricole accompagne ce dernier développement.

Laissons de côté les raisons de ces développements, pour nous attacher à leur conséquence en termes de structure générale de l'organisation sociale. Elle est typiquement fédérale, à quatre niveaux. À la base, on trouve la seigneurie, quasi autarcique à tous les égards, sauf sur un point : elle est militairement vulnérable. D'où le deuxième niveau, celui des comtés, des baronnies, des marches, des duchés, où des représentants de la haute aristocratie réunissent assez de moyens économiques et militaires pour fonder des coalitions efficaces. Le troisième niveau est celui des royaumes, dont le souvenir n'est pas aboli et dont la consistance est exactement proportionnelle à la puissance développée par le roi, élevée en Angleterre dès 1066 et encore plus avec les Angevins, insignifiante en France jusqu'au tournant du règne de Philippe Auguste au début du XIIIe siècle. Le quatrième niveau est purement virtuel dans les faits mais intensément retenu par les représentations et l'idéologie, à commencer par Dante dans son *De Monarchia :* c'est le niveau impérial, l'idéal d'unité légué par l'Empire romain.

C'est dans ce cadre général qu'il faut replacer, comme leur point de départ et leur conditionnement, les développements dont nous avons vu qu'ils ont conduit à la structure unitaire de l'État-nation, en France et en Angleterre avant tout. Car une évolution très différente, favorable à la structure fédérale, s'observe en *Allemagne*. Par un malheur insigne pour celle-ci et, par ricochet, pour toute l'Europe, en raison de la position centrale que l'Allemagne a fini par occuper, l'évolution n'a pas été conduite à son terme : elle s'est arrêtée quelque part au XVe siècle, pour ne reprendre qu'au XIXe siècle et connaître son terme logique en 1989 seulement ! Si l'enchaînement des faits historiques est, comme toujours, très compliqué [2], leur concaténation abstraite générale est aisée à cerner. L'Allemagne, il vaudrait mieux dire les Allemagnes comme jadis, les Allemagnes, entre Rhin et Oder et entre mer du Nord et Baltique et Danube, connaissent le même procès de reconstitution des polities et de reconquête des pouvoirs régaliens qu'à l'Ouest. Le procès est une conséquence directe de l'« anarchie féodale », au sens où la multiplication des polities induit une transpolitie polypolaire, marquée par la permanence des guerres. Nous avons vu que la polypolarité conduit mécaniquement, à terme, à l'unification politique. C'est exactement ce qui s'est produit en France, parce que ici la polypolarité avait quelque chose de pur, en ce sens que la décomposition politique avait été telle que le niveau politique réel était descendu à la seigneurie. Au contraire, en Allemagne, les Ottonides et les Hohenstauffen avaient réussi à maintenir le niveau royal – impérial, en l'occurrence – jusqu'en plein XIIIe siècle. La décomposition est plus tardive et moins poussée qu'en France, elle bénéficie au deuxième niveau, celui des comtes, des ducs, des princes-évêques. Il se trouve que ce deuxième niveau s'est révélé assez puissant, du XIVe au XIXe siècle, pour réduire à l'impuissance complète le niveau fédéral du Saint-Empire romain germanique. Je demeure persuadé que cette situation est due au hasard, au fait que les Allemagnes ont été bloquées en position oligopolaire pendant plusieurs siècles. Des coalitions successives de cinq à dix principautés – le nombre de sept des princes-électeurs l'exprime symboliquement – ont été assez fortes pour vider le pouvoir impérial de toute substance et pour contrôler toute tentative hégémonique venue de leurs rangs ou de l'extérieur. Mais, simultanément et conformément à la logique oligopolaire, les coalisés ont réussi à définir des règles du jeu et à les faire à peu près respecter, malgré les deux catastrophes de la Réforme et surtout de la guerre de Trente Ans. Supposons que se soit produit ce qui n'a pas été, que l'Allemagne soit parvenue à l'unité politique dès le XVe siècle et que cette unité fût fondée sur une structure fédérale à trois niveaux. Deux conséquences au moins en résultaient. La plus décisive eût été que le centre de gravité de l'Europe aurait reposé sur une politie stable et satisfaite de son sort, ce qui nous aurait épargné bien des catastrophes. Une conséquence secondaire aurait pu être la valorisation de la structure

fédérale, car le prestige de l'Allemagne florissante au cœur de l'Europe aurait par le fait même relativisé le prestige du modèle unitaire français et anglais. Le modèle allemand aurait pu séduire d'autres polities européennes, que leur histoire avait conduites elles aussi vers des unités problématiques. Les Espagnes et les Italies sont ici tout particulièrement concernées, mais on imagine facilement aussi des fédérations scandinave, balkanique, slave, sans parler de la fédération danubienne qu'a été, en fait, l'Autriche-Hongrie. Il est inutile de prétendre réécrire une histoire virtuelle, sinon pour faire sentir que ce qui nous apparaît comme naturel peut être, en fait, la conséquence lointaine d'accidents historiques. Les destinées de l'idée fédérale en Europe en sont un bel exemple.

Europe, démocratie et fédération

Si nous n'avons point trop erré, et contrairement aux idées historiques reçues, le passé de l'Europe n'est pas trop cruel envers les expériences fédérales. L'histoire moderne a favorisé en Europe la structure unitaire en se pliant à des contraintes fortes et en connaissant ses épanouissements les plus complets là où cette structure s'est imposée avec une réussite particulière, en Angleterre et en France. Mais le blocage prolongé de l'Allemagne sur la voie de son développement politique normal peut être assimilé à un accident et ce développement avait des chances raisonnables d'aboutir à une structure d'inclination fédérale. Ce n'est pas un hasard si un des rares théoriciens du fédéralisme, Althusius, était allemand. Ces supputations ne sont pas simples vaticinations rétrospectives. Le triomphe de la structure unitaire au XIXe siècle, porté par la vague du principe des nationalités et du nationalisme, a induit une illusion d'optique manifeste. Le plus bel exemple historique de structure fédérale réussie se rencontre, malgré tout, en Europe : c'est la Suisse. Et c'est en plein milieu du XIXe siècle, en 1848, au cœur même de la seconde grande vague révolutionnaire qui a submergé le continent, que la fédération suisse est créée, à l'issue de la guerre mi-civile, mi-transpolitique du Sonderbund, entre cantons protestants et cantons catholiques dissidents. Jusque-là et depuis 1291, la Suisse était une confédération – le vocabulaire officiel est des plus malheureux –, une alliance de cantons assez étroite pour faire de l'ensemble une quasi-politie, quasi-politie seulement, parce qu'elle n'avait de réalité substantielle que par le consentement de chacun, renouvelé à chaque occasion d'action commune. La conséquence de ce « quasi » est connue : la Suisse cesse d'être un sujet de l'histoire européenne de la Réforme à 1848 ! Plaide aussi dans le sens fédéral le Deuxième Reich bismarckien. L'unité allemande est une fédération, même si Bismarck l'a dangereusement déséquilibrée au bénéfice de la Prusse. Le déséquilibre était dangereux, pour l'Allemagne et pour l'Europe, parce qu'une Allemagne dominée par la Prusse – ou perçue comme telle par ses voisins – était trop puissante pour ne pas inquiéter et point assez pour l'emporter sur la coalition des inquiets. Dernier symptôme de la vitalité potentielle de l'idée fédérale en Europe : la monarchie des Habsbourg. C'est un empire, sans doute, idéologiquement et techniquement, au sens où des terres et des peuples hétérogènes ont été réunis par la force déployée par un noyau d'accrétion et une dynastie. Mais, avec le temps, cet empire se transforme de plus en plus en une quasi-fédération, surtout après le Compromis austro-hongrois de 1867. Une tragédie du XXe siècle fut que les responsables ne l'aient pas compris et n'aient pas imposé et maintenu une fédération danubienne en bonne et due forme au lendemain de la Première Guerre mondiale.

À quelles conclusions doivent nous conduire ces considérations ? Au sentiment que l'idée d'une fédération européenne est peut-être neuve comme idée et surtout comme programme

politique actuel, mais qu'elle n'a rien qui puisse contredire une histoire séculaire. Plus précisément : les histoires européennes comportent aussi bien la structure unitaire que la structure fédérale. Trois arguments idéologiques, dès lors, tombent que l'on pourrait opposer au projet d'États-Unis d'Europe. On ne peut soutenir ni que toute réalité fédérale est étrangère à l'esprit européen, ni que l'unité européenne ne saurait être fidèle à la tradition européenne qu'en adoptant la solution de l'État-nation, ni que toute unité européenne, quelle que soit sa structure de départ, conduira fatalement à l'État-nation, car le génie européen y porte spontanément. Ces arguments sont historiquement faux. Le débat ne peut légitimement porter que sur deux problèmes. Le problème principal est de décider s'il faut ou non vouloir l'unité européenne. La solution dépend des citoyens, non du savant, de quelque discipline qu'il se réclame. Tout au plus le savant pourrait-il aider le citoyen à circonscrire les termes précis du problème. Il porte très exactement sur l'alternative : faut-il ou non que l'Europe devienne une politie ? Une politie, ajoutera-t-il, est un groupe dont les membres conviennent de régler pacifiquement les conflits qui peuvent les opposer et de rechercher ensemble le bien commun, et sont décidés à se défendre, au besoin par le recours aux armes, contre toute agression extérieure. Le choix doit être décidé en fonction des hypothèses formulées par les citoyens sur l'avenir : le bien commun des Européens sera-t-il mieux assuré par une politie européenne ? Y a-t-il une chance raisonnable que, dans un avenir prévisible, les polities se dissolvent et que l'humanité devienne une fraternité spontanée apolitique ? Peut-on raisonnablement soutenir que l'aventure humaine cessera de se dérouler prochainement dans des cadres politiques et sur des scènes transpolitiques ?

Le problème corollaire est purement technique : si l'on se prononce pour l'unité européenne, faut-il la vouloir unitaire ou fédérale ? Le problème est technique, au sens où la réponse doit venir de considérations d'efficacité, d'utilité, d'adéquation. Ces considérations sont de deux ordres, qui tous deux nous ramènent aux développements historiques que nous avons esquissés.

Prétendre construire l'Europe sur le modèle de l'État-nation supposerait que soient réunies à l'échelle de l'Europe tout entière certaines conditions qui ont conduit à l'État-nation entre le XV^e^ et le XIX^e^ siècle. Une condition brille par son absence : l'Europe n'est pas une nation. Pour qu'une nation se réalise, il faut au moins qu'une condition, soulignée par Ernest Renan dans sa conférence célèbre en Sorbonne, soit remplie, à savoir que les nationaux aient derrière eux un long passé de souffrances et d'épreuves vécues et surmontées ensemble. L'Europe est une aire culturelle, en place depuis le Bronze moyen au moins, soit le milieu du III^e^ millénaire avant notre ère, et probablement depuis le Magdalénien, soit une quinzaine de millénaires. Une aire culturelle est une matrice de virtualités ou de thèmes culturels, dont les actualisations ou les variations sont le fait d'acteurs placés sous contraintes, dont la principale est politique. Deux situations polaires sont concevables et observables. Ou bien l'aire culturelle est unifiée politiquement en un royaume ou un empire, et le groupe politique peut se sentir l'acteur collectif des actualisations et des variations culturelles de l'aire tout entière. C'est la situation chinoise. Ou bien l'aire est partagée entre plusieurs polities, ce qui a pour conséquence que les thèmes sont communs à tous et que les acteurs collectifs politiques ne peuvent revendiquer la paternité que des variations. C'est la situation de l'Europe. En Chine, la philosophie, les mœurs, la peinture, la calligraphie… peuvent être dites chinoises dans toutes leurs variations. En Europe, le christianisme, la théologie, la poésie lyrique, le romantisme… doivent être réputés européens, et non pas anglais, français, espagnols, allemands, alors que telle expression de la mystique chrétienne devra être

désignée comme rhénane, espagnole, française… En fait, seules ont une réalité historique concrète les variations locales, régionales, nationales, alors que les thèmes dont elles sont l'actualisation ne peuvent qu'être extraits du concret par un procès d'abstraction. Il en résulte que parler d'une nation européenne, c'est désigner une abstraction, sans doute très réelle, mais au titre de matrice de virtualités. Aussi bien, personne ne peut se proclamer européen au sens où l'on se dit français ou italien. Les contenus et leur saveur sont très différents.

Une Europe conçue comme un État-nation n'aurait aucune nation sur laquelle s'enter. Elle courrait aussi le risque de n'avoir pas d'État au rendez-vous. Nous avons vu que l'État, en Europe, c'est-à-dire dans les différentes polities européennes historiques, est le résultat institutionnel d'un tri poursuivi sur des siècles, à partir d'un fond commun féodal, entre les intérêts particuliers qui relèvent du privé et de la Société Civile et les intérêts communs qui incombent au public et à l'État. L'État est la forme que l'histoire a donnée au public en Europe, en gros à partir du XVII^e^ siècle. Plus précisément, l'État est un thème européen virtuel, qui a été actualisé dans des variations très diverses dans les différentes polities. L'État en France est très différent de ce que l'on observe en Italie, aux Pays-Bas, en Allemagne aujourd'hui, même si toutes ces expériences ont un foyer commun, qui les met en bloc à part de ce que l'on peut trouver en Asie, par exemple. Or, la distinction du public et du privé touche à l'essentiel, parce que tous les aspects de la vie commune en sont affectés. Créer de toutes pièces un « État » européen, au sens précis du mot dans la tradition européenne, est doublement impossible. D'un côté, ce serait créer un être de raison sans substance historique et fournir l'occasion aux technocrates et aux groupes de pression de donner libre cours à leurs excès respectifs. L'« État » italien en est une bonne illustration anticipée. De l'autre côté, on ne voit pas comment les citoyens ou les politiciens de chaque politie renonceraient à leurs conceptions respectives des rapports de l'État et de la société civile, conceptions formées lentement pendant des siècles. En un mot, un État européen ou bien ne verrait jamais le jour, ou bien serait corrompu dès son acte de fondation. Au total, vouloir une Europe État-nation, c'est vouloir non seulement l'impossible, mais encore un oxymoron historique.

La seconde considération technique fait intervenir le régime politique. Qu'on le déplore ou qu'on s'en félicite, une politie européenne n'est concevable que démocratique, au sens développé par les polities européennes depuis le XVII^e^ siècle. D'où la question : quelle structure de la politie est le mieux adaptée au régime démocratique ? Plusieurs arguments plaident en faveur de la structure fédérale, avec une évidence telle qu'il est inutile de les développer. Un argument d'efficacité tire motif de la complexité croissante des sociétés et des problèmes contemporains, pour plaider que la seule solution raisonnable est la gestion décentralisée, l'autonomie aussi grande que possible de chaque centre, la circulation accélérée de l'information entre les centres et une organisation des centres juste assez hiérarchisée pour maintenir l'unité d'objectif. Un argument de contrôle politique conseille aux citoyens de consentir des délégations de pouvoir aussi rapprochées d'eux que possible, pour éviter les éloignements propices à toutes les déviations tyranniques. Un argument de dévouement civique souligne que, plus le groupe ou le réseau est étroit où les dévouements aux activités collectives sont exigés, plus ils ont de chances de se déclarer, parce que chacun est plus à même de constater l'efficacité et l'importance du dévouement et moins à même de compter sur le dévouement d'autrui. Enfin, un argument, plus circonstanciel, de concorde ou de compatibilité d'humeurs ethniques souligne le risque que l'on prendrait à fondre dans un moule politique uniforme des peuples diversifiés par des siècles voire des millénaires d'histoire. Il est plus prudent et judicieux de les laisser s'occuper de leurs affaires respectives

et de ne soumettre à une gestion commune fédérale que les affaires insolubles à des niveaux inférieurs d'intégration.

Toutes ces considérations conduisent à une conclusion ultime. Si l'Europe doit se faire, ce ne peut être que comme fédération. Le passé de l'Europe ne s'y oppose pas, au contraire des courants variés sont favorables à la solution fédérale. Enfin, une fédération européenne ne pourrait fonctionner efficacement que dans le respect strict des deux principes de base de toute structure fédérale, politique ou autre. Le premier principe a reçu l'étiquette malsonnante de « principe de subsidiarité ». Il stipule que tout problème d'intérêt commun doit être traité et résolu au niveau le plus bas possible des trois ou quatre niveaux qui composent une fédération. Le respect de ce principe est le seul moyen de satisfaire les exigences démocratiques et de tenir compte des données historiques exprimées par l'État-nation. Le second principe pourrait s'appeler « principe d'immédiateté ». Il exige que chaque citoyen soit directement rattaché aux différents niveaux fédéraux pour tous les problèmes distribués à chaque niveau par la subsidiarité. Cette « immédiateté civique » est le seul moyen d'éviter que la structure fédérale ne se corrompe en structure confédérale, et ne conduise à l'impuissance, à la paralysie ou à l'explosion. En fait, et contrairement aux convictions répandues par le nominalisme, le relativisme et l'historisme modernes, les choix offerts aux Européens sont très fermés, puisque, somme toute, ils se ramènent à une alternative unique : « Voulez-vous, ou non, une politie européenne ? » Une réponse positive conduit à des choix contraints.

Héros et antihéros : Baltasar Gracián et la naissance de la théorie moderne de l'individu

par Yves Charles Zarka

La figure théorique de l'œuvre de Gracián [1] est singulière. En effet, héritière en plusieurs de ses aspects des traités de la Renaissance sur l'homme de cour et sur le prince, et participant du contexte théorico-culturel de la Contre-Réforme, elle dessine les traits d'un héros qui restera en marge de la conception de l'homme que mettent en place les courants dominants de la pensée morale et politique du XVII^e siècle. On ne peut ainsi manquer d'être frappé par le contraste de la conception de la singularité individuelle – qui sous-tend le type héroïque – avec la nouvelle notion de l'individu qu'élaborent les philosophes et les moralistes dès avant le milieu du XVII^e siècle et qui, précisément, efface cette singularité pour promouvoir une image universalisable de l'homme. Cette nouvelle notion de l'individu implique une réinterprétation de la primauté, de la supériorité et de l'excellence qui définissaient le héros, réinterprétation qui transforme celui-ci en une fiction dont le contenu n'est plus réel mais imaginaire. Le héros de Gracián cède le pas à une conception antihéroïque de l'individu.

C'est ce contraste que je voudrais interroger dans la mesure où on ne peut le ramener à une opposition pure et simple. En effet, tant les éléments constitutifs du monde dans lequel vit le héros de Gracián que les principes qui président à sa conduite se retrouvent dans les doctrines anthropologiques d'auteurs comme Hobbes, Pascal, La Rochefoucauld, etc. Du côté du monde social, on retrouve la distinction, voire la séparation, entre l'être et le paraître, l'idée d'une inversion des valeurs, la conception d'un langage et de conduites chiffrées qu'il est indispensable de décoder. Du côté de la conduite de l'homme, on y retrouve cette nécessité d'être en retrait par rapport aux autres, de gouverner son apparence pour se placer dans une situation de supériorité. Pourtant le héros de Gracián n'y a plus de place. Il faut donc qu'il se soit passé quelque chose, que les déterminations essentielles du héros aient disparu et que d'autres s'y soient substituées. Les règles que Gracián concevait dans le cadre d'un mode d'emploi des qualités et des capacités exceptionnelles du héros se trouvent désormais intégrées dans l'analyse du comportement d'un individu qui n'a plus rien d'héroïque. Comment comprendre ce déplacement, c'est-à-dire à la fois cette reprise et cette rupture, qui fait que ce qui chez Gracián était valable pour un petit nombre est universalisé à l'ensemble des hommes en changeant profondément de sens ? Ce que je voudrais montrer, c'est que ce déplacement est sous-tendu par une modification qui intervient dans la conception de la tendance fondamentale qui définit le comportement humain. Cette modification va en outre avoir des conséquences déterminantes sur le plan politique. La conception moderne de l'État y puise en effet ses principes anthropologiques. Le type humain du héros entre ainsi, sur le plan moral et politique, dans une longue phase de régression – ce qui ne veut pas dire d'annulation –, sa réapparition bien plus tardive coïncidera avec une remise en cause des principes de la politique.

La primauté du héros

Les deux premiers chapitres de *El Héroe* [2] dessinent d'emblée le cadre dans lequel va se

développer la conception du type héroïque chez Gracián. Ce cadre est la distinction entre l'être et l'apparaître, la réalité et le masque, la chose et le signe, c'est-à-dire un univers scindé où le leurre, le piège, l'illusion et la tromperie sont des données constitutives [3]. Cette conception sera développée dans toute sa généralité dans *El Criticón* [4]. Dans ce texte, l'univers change d'aspect et de forme en fonction de la vision qu'en ont deux personnages qui accomplissent un pèlerinage dans le grand théâtre du monde. Le monde en général, aussi bien naturel que social, est une façade mouvante et trompeuse, il est affecté par une inversion générale des valeurs [5]. Tout le problème est donc pour chacun de ne pas se laisser piéger par les fallacieuses apparences, les vaines ostentations, voire même par le langage qui est lui-même chiffré : quand on parle on dit souvent plus ou autre chose que ce que l'on semble dire.

Dans ce règne de la tromperie qui traverse de fond en comble les relations entre les hommes [6], la règle de conduite permanente du héros sera à la fois de masquer à autrui l'étendue de sa capacité et, à l'inverse, de tenter de percer le cœur de l'autre [7]. Cette règle n'est pas un principe de duplicité qui serait propre au héros mais un moyen pour lui d'utiliser à ses propres fins la duplicité universelle. On comprend les deux premières maximes de l'art de se conduire : 1) se rendre impénétrable, ne se montrer jamais tout entier, 2) et, en particulier, cacher les affections de son cœur, ne point laisser connaître ses passions parce que sans cela l'héroïsme subirait une atteinte mortelle. En effet, montrer notre passion c'est prêter à autrui des armes qu'il retournera contre nous. Ces maximes supposent une interprétation des rapports interhumains en termes de pouvoir et de domination : un homme qui en a compris un autre est en état de le dominer, en revanche, celui que personne ne comprend échappe au pouvoir d'autrui.

On comprend donc que l'héroïsme se définisse d'abord comme un gouvernement de soi qui doit procurer un avantage et une supériorité sur les autres. Ce gouvernement de soi prend deux aspects : l'un est pratique, il s'agit d'une technique de soi qui consiste en un art de parler et d'agir ; l'autre est esthétique, il s'agit d'une stylistique de la manière, de la grâce ou de ce « je ne sais quoi » indéfinissable sans lequel toutes les techniques du monde resteraient inefficaces. Mais, avant d'aborder certains points de cette technique de soi et de cette esthétique du style, il importe de dire quelques mots des qualités et des perfections exceptionnelles qui distinguent le héros et qui, lorsqu'elles sont réunies, en font un être extraordinaire.

À l'origine de toute grandeur il y a d'abord l'esprit, plus précisément, l'entendement *(entendimiento)*. Cette partie principale se compose de deux autres – un fonds de jugement *(fondo de juicio)* et une élévation d'esprit *(elevación de ingenio)* – qui, selon Gracián, forment un prodige lorsqu'elles se rencontrent [8]. L'accord de ces attributs est essentiel au héros. Notons en passant que Gracián donne à cette division de l'entendement *(entendimiento)* en esprit *(ingenio)* et jugement *(juicio)* l'aspect d'une véritable réforme des catégories philosophiques des facultés de l'âme [9]. À la multiplication des facultés de l'âme chez les philosophes, qui aboutit en définitive à la confusion entre l'esprit et la volonté, Gracián oppose la distinction simple entre l'*ingenio* dont l'expression la plus fine est la pointe *(la agudeza)*, ce qu'il y a de plus acéré et pénétrant dans l'esprit, et le jugement qui fonde la prudence.

L'esprit et le jugement relèvent de la nature et de l'art. D'un côté la force, la promptitude et la subtilité de l'esprit procèdent d'un don de la nature ou de Dieu, ce sont comme des étincelles ou des rayons de la divinité. Mais l'esprit fait également intervenir l'art, voire même l'artifice. Cela explique le développement monumental chez Gracián d'un art de

l'esprit ou d'un art du génie *(arte de ingenio)* qui ouvre la rhétorique à un domaine qu'elle avait sinon ignoré, du moins négligé :

Les anciens ont trouvé des méthodes pour le syllogisme, un art pour le trope ; ils ont donné forme à la pointe en la remettant, par respect ou par désintérêt, à la seule vaillance du génie. Ils se contentaient de l'admirer [...] Ils n'allèrent pas jusqu'à l'analyser, si bien qu'on n'en trouve point d'étude et encore moins de définition [10].

Je ne retiendrai ici que deux caractéristiques de cet art de l'esprit : 1) au Discours III de son ouvrage *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián se donne comme objet la pointe d'artifice *(la agudeza de artificio)* qui se rapporte à la beauté subtile, par opposition à la pointe de discernement *(la agudeza de perspicacia)* qui donne accès aux vérités complexes en découvrant la plus secrète. 2) Les tropes ou les figures qui sont des formes pour la rhétorique traditionnelle deviennent matière dans le cadre de son analyse de la pointe de l'esprit. Il s'agit donc de traiter de la forme ou du style en prenant pour matière ce qui, jusque-là, était tenu pour forme :

L'esprit de pointe fait usage des tropes et des figures rhétoriques comme autant d'instruments pour exprimer ses traits avec raffinement, mais ils ne dépassent pas le stade de fondements matériels de la subtilité, et tout au plus, d'ornement de la pensée [11].

L'analyse de la pointe artificieuse est liée à l'usage des mots et au langage. Elle est tenue pour un aspect constitutif du héros, parce que c'est souvent un mot, un trait de langage qui immortalise un fait ou une action.

Cette première détermination du caractère héroïque suffit à rendre compte du fait que le type du héros ne s'applique pas seulement à l'homme de guerre ou à l'homme d'État, mais peut concerner également d'autres sortes d'hommes, qu'ils s'occupent de littérature, d'érudition ou de religion. La liste des activités possibles du héros n'est cependant pas illimitée, il est en effet toujours requis que l'emploi comporte quelque excellence. Reste que, dans l'ensemble des emplois susceptibles de donner lieu au développement du type héroïque, la figure du prince ou celle du guerrier conservent une primauté.

Cependant, les perfections de l'esprit ne suffisent pas à définir le héros, il faut que s'y adjoignent des qualités de cœur et de goût. La nécessité pour le héros d'avoir un grand cœur tient à ce que l'action ou l'exécution appartiennent à une autre dimension que celle de l'esprit. Les effets sont proportionnés aux causes, de sorte qu'il faut avoir un cœur extraordinaire pour produire des actions de même nature. Au-delà de la gloire acquise et même de l'excès d'adversité, le grand cœur recherche des triomphes nouveaux. C'est ainsi la magnanimité et le courage qui tiennent la première place dans l'ordre de l'action. En outre, il faut que le héros ait un goût excellent dans la mesure où un esprit élevé ne se conjugue pas avec un goût médiocre. L'art a également ici son rôle à jouer, il y a une culture du goût comme il y a une culture de l'esprit qui achève ce que la nature avait commencé *(hay cultura de Busto, así como de ingenio)*. Le goût évalue le juste prix des choses, il accorde une estime proportionnée à la valeur de l'objet.

Telles sont les trois dimensions spirituelles, actives et esthétiques qui dessinent la figure du héros, lequel, dans un monde scindé par la différence ontologique et existentielle de l'être et du paraître, accomplit les grandes actions et les hauts faits qui sont conservés dans la mémoire de l'humanité. Les qualités et perfections du héros ne sont donc telles que parce

qu'elles sont des déterminations de son être qui brillent aux yeux des autres. Elles permettent d'obtenir l'éminence dans le meilleur, c'est-à-dire cette supériorité qui singularise le héros et fait de lui un être qui n'est jamais second ou copie d'un modèle, mais un être unique en son genre.

Pourtant, il s'en faut de beaucoup que, des qualités du héros à leurs effets sur les autres, la transition soit immédiate. Cette transition exige en effet un gouvernement de soi qui se déploie, comme nous l'avons indiqué, en une technique et un style. La technologie de soi du héros suppose d'abord une connaissance de soi et, en particulier, de sa qualité dominante. Cette connaissance de soi doit échapper au piège déformant du faux miroir que nous sommes à nous-mêmes. Autrement dit, les tromperies de l'apparence ne sont pas seulement extérieures mais également intérieures. Le héros doit d'abord se déchiffrer lui-même avant de percer le masque des autres. Cette connaissance de soi est requise dans la mesure où elle permet au héros de prendre conscience du type d'activité dans lequel il peut exceller, c'est-à-dire de ne pas se tromper d'héroïsme. Mais il ne suffit pas de se connaître, il faut également connaître la fortune. Le héros de Gracián est, à bien des égards, comme le prince de Machiavel, élu par elle. Connaître la fortune, c'est connaître le moment où elle est favorable et le moment où elle se retire.

Cette triple connaissance de soi, des autres et de la fortune assure au héros une maîtrise de soi qui prend la forme d'un art de soi. Nous savons déjà que le fait de dévoiler ses passions conduit le héros à sa perte. L'art de soi vise donc à masquer son intérieur, son être ou son fonds à défaut de pouvoir en modifier la nature. Les principaux écueils de l'héroïsme se trouvent paradoxalement dans les qualités mêmes qui le constituent, parce qu'elles risquent à tout moment de porter celui qui les possède vers la colère sans frein et la cupidité sans retenue. C'est pourquoi, si les passions entrent nécessairement dans la complexion du héros, elles doivent demeurer masquées, sans quoi le courage se change en colère et l'amour de la gloire en cupidité.

Mais le héros n'atteint sa pleine forme et ne devient véritablement artiste de lui-même que lorsque la technique de soi se double d'une grâce, d'une manière ou d'un style qui apporte ce supplément qui est à la fois un rien et un tout. Un rien parce qu'il est indéfinissable et presque insaisissable, un tout parce que sans lui les maximes de conduite se réduisent à un exercice besogneux et inefficace. La conception du héros chez Gracián est, dans son moment ultime, une esthétique. C'est que rien n'est plus difficile que de jouer avec le paraître. L'apparence ne se manie pas facilement, précisément parce qu'il ne faut pas donner aux autres le sentiment qu'on en use. Le principal écueil de l'héroïsme est ici l'affectation, qui est une dégradation de l'ostentation qui donne à voir ce qu'il ne faut pas montrer, c'est-à-dire se donne à voir comme une louange muette de soi. L'affectation est une ostentation qui se trahit elle-même. Il faut donc doubler l'artifice par un second artifice qui masque le premier et le change en nature. D'où le développement chez Gracián d'une esthétique du style, de la forme ou de la grâce qui culmine dans la notion de *despejo*, qui désigne un « je ne sais quoi » que l'on peut reconnaître sans pouvoir le définir. L'esthétique du *despejo* est une esthétique de la surface, qui paradoxalement touche au fond des perfections et des valeurs, parce que sans cela rien ne pourrait s'élever à l'excellence.

Telle est donc la figure du héros chez Gracián : il relève à la fois d'une technique et d'une esthétique qui a le soi singulier pour objet. Cette considération est importante car si, comme nous l'avons souligné, l'action politique ne constitue pas le seul domaine dans lequel

l'héroïsme peut se manifester, l'homme d'État fournit néanmoins le type héroïque par excellence dans la mesure où il conjugue vaillance et prudence. Est-ce à dire pour autant que la conception du héros fonde chez Gracián une politique ? Les nombreuses références à l'action politique ou militaire, ainsi que les hommes d'État antiques ou plus récents qui servent à illustrer la conduite et le caractère du héros, pourraient le donner à penser. Les rapprochements possibles avec Machiavel sembleraient aller dans le même sens d'une affirmation de l'existence d'une politique fondée sur cette conception du héros. Gracián n'a-t-il pas en effet consacré un ouvrage qui s'intitule *El Político* à Dom Ferdinand le Catholique ?

J'oppose un roi à tous les rois qui l'ont précédé, et je le propose à tous les rois qui viendront après lui. C'est Dom Ferdinand le Catholique, ce grand maître en l'art de régner, le plus grand oracle de la raison d'État, el oráculo mayor de la razón de Estado [12].

La notion de raison d'État – tout à fait centrale dans la pensée politique de l'époque – qui apparaît dès les premières lignes de l'ouvrage semble étayer l'idée d'une politique du héros. Or, force est de constater que, dans ce texte, Gracián fournit moins un traité politique de l'art de gouverner qu'un traité du gouvernement de soi qui fait de Ferdinand le Catholique le plus parfait et le plus grand des rois. En outre, le concept de raison d'État ne s'inscrit nullement ici dans la perspective d'un machiavélisme politique [13]. Tout au contraire, dans le texte cité, ce concept désigne ce que les contemporains [14] de Gracián appellent la vraie raison d'État et identifient avec la loi divine. Cette vraie raison d'État a servi de fer de lance au combat contre le machiavélisme à toute une catégorie de penseurs espagnols qui visaient à instaurer une subordination du politique au religieux. Moins qu'un traité politique, l'ouvrage de Gracián est une esthétique à finalité religieuse du héros politique. Le statut même de l'ouvrage l'atteste d'une certaine manière :

Cet ouvrage sera moins un corps d'histoire que l'âme de la politique de Ferdinand ; il sera moins un récit de ses faits qu'un discours sur sa manière d'y réussir ; moins un panégyrique d'un seul roi qu'une critique de plusieurs [15].

Ce discours sur l'âme de la politique et la manière d'y réussir ne retient du *Prince* de Machiavel que les aspects qui seront précisément écartés par les théoriciens de la raison d'État pour élaborer des modes de rationalisation de la pratique gouvernementale qui a la puissance de l'État, et non celle du prince, pour objet.

Mais la figure du héros de Gracián est hors de saison pour une autre raison encore : la constitution d'une théorie de l'individu qui implique sa destitution.

La destitution du héros

Cette destitution du héros se donne sous la forme d'un résultat chez un auteur plus tardif comme La Rochefoucauld. La comparaison de La Rochefoucauld avec Gracián est justifiée non seulement par le fait qu'il n'est pas un penseur systématique mais un moraliste auteur de maximes, mais aussi et surtout parce que la réinterprétation du type héroïque occupe chez lui une place importante. La destitution comme résultat théorique pourra être ensuite resituée dans la perspective d'élaborations théoriques plus puissantes. Commençons par le résultat :

L'inégalité que l'on remarque dans le courage d'un nombre infini de vaillants hommes vient de ce que la mort se découvre différemment à leur imagination, et y paraît plus présente en un temps qu'en un autre. Ainsi il arrive qu'après avoir méprisé ce qu'ils ne connaissaient pas, ils craignent enfin ce qu'ils connaissent. Il faut éviter de l'envisager avec toutes ses circonstances, si l'on ne veut pas croire qu'elle soit le plus grand des maux. Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer. Mais tout homme qui sait la voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable [...] C'est aussi mal connaître les effets de l'amour-propre, que de penser qu'il puisse nous aider à compter pour rien ce qui doit nécessairement le détruire, et la raison, dans laquelle on croit trouver tant de ressources, est trop faible en cette rencontre pour nous persuader ce que nous voulons [16].

Trois remarques à propos et autour de ce texte.

1) Tout d'abord, on retrouve, transposés chez La Rochefoucauld, des descriptions touchant le monde social et la conduite humaine qui figuraient chez Gracián, sans que cela implique l'idée d'une influence du second sur le premier. En particulier la différence entre l'être et le paraître, la puissance trompeuse de l'apparence, la réinterprétation de la vie passionnelle dans ce cadre, le désir de gloire quasi illimité qui anime certains hommes et les portent à la domination des autres. On y retrouve également certains aspects de la caractérisation du héros : « Quelques grands avantages que la nature donne, ce n'est pas elle seule, mais la fortune avec elle qui fait les héros [17]. » Cependant, ces descriptions sont reprises dans un contexte moral qui en inverse la signification [18] : loin de spécifier la singularité et la supériorité de nature d'un individu exceptionnel, elles réinscrivent celui-ci dans la perspective d'une analyse universalisable du comportement humain. Autrement dit, le caractère héroïque est réinterprété à partir d'un principe d'explication valable, à une différence modale près, pour la condition humaine en général.

Lorsque les grands hommes se laissent abattre par la longueur de leurs infortunes, ils font voir qu'ils ne les soutenaient que par la force de leur ambition, et non par celle de leur âme, et qu'à une grande vanité près les héros sont faits comme les autres hommes [19].

La grandeur du héros revient donc à la grandeur tout imaginaire d'une vaine illusion, ce que le héros conserve de réalité lui est commun avec les autres hommes. De même, dans le texte cité ci-dessus, l'inégalité de courage, où est supposé résider le mépris de la mort, revient en réalité à la manière par laquelle certains hommes s'empêchent de la connaître. Vidé de son contenu, l'héroïsme n'en subsiste pas moins comme une figure affectée de négativité. La disproportion entre les grands hommes et les gens du commun n'est plus qu'une caractérisation ironique pour qualifier deux comportements qui ne diffèrent qu'en modalité :

Le mépris que les grands hommes font paraître pour la mort, c'est l'amour de la gloire qui leur en ôte la vue, et dans les gens du commun ce n'est qu'un effet de leur peu de lumière qui les empêche de connaître la grandeur de leur mal et leur laisse la liberté de penser à autre chose [20].

2) Trois opérations sont mises en œuvre dans cette destitution du héros : décentrage, dévaluation et universalisation.

Commençons par le décentrage. Nous avons vu que la connaissance de soi était l'une des conditions essentielles de l'héroïsme chez Gracián. Mieux, la spécificité du héros consistait

d'abord à atteindre la vérité sur soi. Or c'est exactement l'inverse qui se passe chez La Rochefoucauld : tout le ressort de l'héroïsme consiste désormais dans une méconnaissance ou un aveuglement sur soi. Le désir de gloire n'est rien d'autre que l'image d'une prétention illusoire à une maîtrise de soi et des autres. Le décentrage par rapport à soi, en un sens, reconduit le héros à la condition commune des hommes et, en un autre sens, permet de saisir le processus qui le distingue. C'est désormais l'amour-propre qui fournit ce double principe d'explication dans la mesure où il enveloppe essentiellement une puissance d'illusion sur soi, et que celle-ci peut prendre différentes formes :

On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses [il s'agit de l'amour-propre] abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants, il y fait mille insensibles tours et retours. Là il est souvent insensible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, et y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines ; il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît ou ne peut se résoudre à les avouer [21].

La dévaluation des qualités de cœur et de goût est directement corrélative du décentrage de soi. Dans une symétrie, encore une fois frappante par rapport aux positions de Gracián concernant le grand cœur et l'excellence du goût, La Rochefoucauld met au principe des grandes actions des passions médiocres et ôte au goût la capacité d'une juste évaluation des choses.

Sur le premier point :

Ces grandes et éclatantes actions qui éblouissent les yeux sont représentées par les politiques comme les effets des grands desseins, au lieu que ce sont d'ordinaire les effets de l'humeur et des passions. Ainsi la guerre d'Auguste et d'Antoine, qu'on rapporte à l'ambition qu'ils avaient de se rendre maître du monde, n'était peut-être qu'un effet de jalousie [22].

Sur le second point :

Dans toutes ces différences de goûts que l'on vient de marquer, il est très rare, et presque impossible, de rencontrer cette sorte de bon goût qui sait donner le prix à chaque chose, qui en connaît toute la valeur, et qui se porte généralement sur tout [...] Quand il s'agit de nous, notre goût n'a plus cette justesse si nécessaire, la préoccupation le trouble, tout ce qui a rapport à nous nous paraît sous une autre figure [23].

On comprend donc que l'héroïsme ne puisse plus être pensé sur le mode de la primauté, mais sous la forme d'un effet particulier du principe universel de l'amour-propre. Désormais les hiérarchies et les distinctions ne peuvent plus avoir d'autre contenu que d'établissement, sur le fond d'une condition commune, dans son origine (l'amour-propre) et dans son épreuve ultime (rapport à la mort), à tous les hommes : « ... quelque disproportion qu'il y ait entre les grands hommes et les gens du commun, on a vu mille fois les uns et les autres recevoir la mort d'un même visage... [24] »

3) Désir de gloire et mépris de la mort sont deux masques imaginaires du couple amour de soi/crainte de la mort, qui définit la condition du héros destitué et le reconduit à l'homme déchu. Il y a, bien entendu, une théologie du péché sous-jacente à cette figure antihéroïque de l'homme dans sa – seconde – nature, ainsi que des implications politiques. Pascal nous en fournit l'élaboration théorique la plus significative.

L'un des aspects majeurs de l'anthropologie théologique, qui destitue le héros en le reconduisant à l'homme déchu, consiste en une réinterprétation de l'amour de soi et de la crainte de la mort. Cette réinterprétation, profondément marquée par l'augustinisme, fait intervenir la distinction de deux états de la nature humaine (selon que l'homme est considéré dans Adam créé ou dans Adam pécheur) définis par Pascal dans les *Écrits sur la grâce* et dans la lettre du 17 octobre 1651 [25]. Il résulte des deux états de l'homme que l'amour de soi et la crainte de la mort ne peuvent être considérés univoquement. En effet, lorsqu'on passe de la première à la seconde nature de l'homme, cet amour et cette crainte demeurent identiques à eux-mêmes comme tendances naturelles et universelles, mais sont affectés d'une modification fondamentale dans leur objet, leur valeur et leur signification. Dans Adam créé, l'homme est animé d'un amour infini pour Dieu et d'un amour fini pour soi-même se rapportant à Dieu. La proportion de l'amour (infini ou fini) à son objet (infini ou fini) est réglée par l'ordre de dépendance juste de l'homme à Dieu. Cet ordre de dépendance et cette proportion se retrouvent dans l'horreur de la mort. Celle-ci, en effet, « était naturelle à Adam innocent, parce que sa vie étant très agréable à Dieu, elle devait être agréable à l'homme : et la mort était horrible, lorsqu'elle finissait une vie conforme à la volonté de Dieu [26] ». Cependant, par l'inversion de l'ordre de dépendance (entre l'homme et Dieu) dans Adam pécheur, l'amour que l'homme se porte devient un amour-propre qui ne se rapporte qu'à lui-même, selon une double modalité par laquelle l'homme se fait à la fois le centre de lui-même et le centre de tout ce qui n'est pas lui :

Ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.
Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, en suite de son péché [27].

L'amour de soi devient donc concupiscence (en ses trois formes, cf. *Pensées*, fr. 545) liée à l'ignorance du vrai bien. Corrélativement, l'horreur de la mort devient injuste et défectueuse en nous [28]. L'homme conçu dans la figure d'Adam pécheur n'aura ainsi d'autre souci que de tenter d'assurer désespérément la centralité de son moi (désir de gloire, de puissance et de richesse) et de s'empêcher de penser à la mort (divertissement) [29]. Le désir de grandeur n'est plus désormais que l'autre face de la misère.

La réinterprétation (dévaluation) et l'extension (à l'humanité tout entière) des traits qui étaient censés caractériser le héros permettent de comprendre l'effacement de toute figure héroïque dans la théorie politique. L'ordre politique ne dépend plus de la vertu ou de la valeur du prince. Le gouvernement des hommes n'a plus pour modèle et condition de sa réussite le gouvernement de soi. L'ordre politique résulte de la dynamique interne de la concupiscence universelle. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est le processus par lequel l'ordre sort du désordre, la justice de la force, la morale de la haine : « on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice. Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert. Il n'est pas ôté » (*Pensées*, fr. 211). Les mécanismes d'établissement du pouvoir deviennent l'objet propre de la politique. Arrachée à la dimension éthico-esthétique du gouvernement de soi, la politique peut être fondée en son ordre (celui de la concupiscence) comme régulation du comportement d'hommes dont le désir généralisé de prééminence n'est plus que le résultat d'un dessaisissement de soi :

S'ils [Platon et Aristote] ont écrit de politique c'était comme pour régler un hôpital de fous.

Et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut (fr. 533).

Les questions centrales de la politique sont désormais celles de l'origine, de la justification et du fonctionnement du pouvoir. L'origine du pouvoir (cf. fr. 828) se joue dans le passage d'un coup de force initial qui établit un parti dominant au fonctionnement symbolique qui assure la reproduction du pouvoir acquis. S'il y a passage nécessaire des cordes de nécessité aux cordes d'imagination, c'est que le pouvoir politique ne peut se fonder uniquement sur la force : il suppose au contraire que la guerre cesse et que la puissance s'institutionnalise dans des signes et des codes sociaux (« cet habit c'est une force », fr. 89). Le problème de la justification est directement lié à celui de l'institutionnalisation par les signes. La force ne peut valablement s'établir que si elle n'apparaît pas comme tyrannique. D'où le problème : comment mettre ensemble la force et la justice. Mais, faute de pouvoir régler le politique sur un idéal de justice (fr. 44) ou sur une loi naturelle (fr. 60), on a justifié la force : « Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût qui est le souverain bien » (fr. 81, cf. fr. 85, 103). Enfin, sur la question du fonctionnement du pouvoir, l'ordre politique apparaît, toujours à distance de sa propre vérité, comme le règne de l'inadéquation. On pourrait le monter sur la question des opinions du peuple (fr. 93) ou sur la gradation des points de vue (fr. 90). Plus essentiellement peut-être, l'inadéquation tient à ce que l'ordre politique comporte une dimension du caché. Ainsi l'établissement des grands repose sur la vérité cachée de leur état naturel [30], ainsi également les lois et les coutumes ne tiennent leur autorité et leur apparence de justice que du fait que la « vérité de l'usurpation » (fr. 60) demeure cachée.

Cependant la démystification du héros royal atteint son point culminant au moment même où semble se réinvestir l'idée d'une connaissance ou d'un gouvernement de soi du prince. Comme cet homme qui a été fait roi par l'erreur du peuple, les grands sont en effet tenus d'avoir une double pensée : « Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une parfaite égalité avec tous les hommes ; car c'est votre état naturel [31]. »

La connaissance que les grands, princes ou rois doivent avoir d'eux-mêmes implique ainsi un dédoublement de soi qui désenchante les grandeurs d'établissement et le prestige de l'apparence par la conscience de l'égalité de nature des hommes.

L'individu comme antihéros

La naissance d'une conception antihéroïque de l'individu n'est cependant pas exclusivement le résultat d'une anthropologie théologique de l'homme déchu. Cette conception a une portée bien plus générale, et les théories politiques dominantes de la pensée moderne semblent, dans leur diversité même, lui être liées. Lorsqu'on remonte, en effet, de La Rochefoucauld et de Pascal à Hobbes, qui écrit ses principales œuvres à l'époque même où Gracián rédige les siennes, on trouve également une réinterprétation des traits caractéristiques du héros, par leur universalisation et leur subordination à des tendances communes à l'humanité entière. La portée théorique de l'inversion du héros en antihéros dépasse donc largement un courant de pensée déterminé. On peut en repérer quelques-uns des enjeux dans l'éthique de Hobbes à propos de la théorie des passions, de la définition du désir de puissance, et du concept de valeur ou d'importance d'un homme.

En premier lieu, on sait que Hobbes fonde sa déduction de la vie passionnelle et relationnelle de l'homme sur deux principes : le désir de conservation de soi et la crainte de la mort (violente), qui sont les deux faces d'une seule et même tendance de chaque individu à persévérer dans son être [32]. Il résulte de cette position de principe une redéfinition de l'ensemble des passions qui homogénéise l'économie du système des affects humains par une réinterprétation des déterminations qui, traditionnellement, pouvaient avoir le caractère de vertus aristocratiques. On peut même suivre chez Hobbes ce travail de réinterprétation, par exemple dans le cas du courage et de la magnanimité. Ainsi Hobbes passe d'une définition du courage qui en fait « l'absence de crainte en présence de quelque mal que ce soit » ou, en un sens plus restreint, « le mépris des blessures et de la mort » [33], à une définition qui en fait une passion complexe où se conjuguent l'aversion (c'est-à-dire la crainte) d'un mal et l'espoir d'en surmonter le dommage [34]. De même la magnanimité passe du statut de gloire bien fondée sur l'expérience certaine de la possession d'une puissance suffisante [35] à celui de simple dédain (sans référence à son caractère bien fondé) des secours et empêchements minimes [36]. Plus généralement, il y a chez Hobbes suppression de la distinction traditionnelle entre passions du concupiscible et passions de l'irascible, par réduction des secondes aux premières. En second lieu, le désir de puissance, loin d'être le propre d'un petit nombre d'hommes, est généralisé à l'humanité entière : « … je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse qu'à la mort [37]. » En troisième lieu, la valeur ou l'importance d'un homme perd tout caractère moral ou exemplaire pour être réduite, comme dans le cas des choses, à son prix dans un système généralisé d'échange mutuel de services. La valeur n'est donc pas « une grandeur absolue, mais quelque chose qui dépend du besoin et du jugement d'autrui [38] ». Dans ce contexte, la prétention universelle des hommes à s'estimer et se faire estimer à la plus haute valeur devient, paradoxalement, le signe le plus sûr de leur égalité.

Ainsi la recherche de la puissance, de la gloire, de la victoire réelle ou symbolique, réinterprétée à partir du désir de persévérer dans l'être, loin de caractériser la prééminence ou l'excellence d'un type particulier d'homme, n'est que le résultat d'un effort interminable pour surmonter une crainte de la mort qui égalise les conditions.

Nous ne retiendrons que deux des conséquences politiques de l'effacement du type héroïque. D'une part, il y a absence de toute précision susceptible de caractériser le souverain par des qualités naturelles ou par une forme d'éducation. La question est entièrement déplacée de l'institution (ou éducation) du prince à celle de l'institution de l'État. La convention sociale fondatrice a pour fonction de fournir les conditions juridiques de l'existence du pouvoir, et nullement de désigner le type d'homme qui sera apte à l'assumer. D'autre part, dans la théorie de l'être artificiel de l'État, les concepts de souveraineté et de personne civile ne confèrent en définitive au souverain qu'une fonction de médiation dans la constitution juridique de l'ordre politique.

On peut ainsi dire que la destitution du héros dans les doctrines anthropologiques du XVII^e siècle figure parmi les conditions par lesquelles la théorie politique se déplace d'une considération du prince vers une rationalisation des mécanismes du pouvoir et de l'institution de l'État.

Michel Foucault : « gouvernementalité » et raison d'État

par Michel Senellart

La raison est-elle totalitaire ? Cette question, on le sait, fut posée par Horkheimer et Adorno [1] au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. En dépit de sa sympathie pour l'École de Francfort [2], Foucault la jugeait vide de sens (« Allons-nous faire le "procès" de la raison ? [...] rien ne serait plus stérile [3] »). C'est pourtant dans le cadre d'une telle « dialectique des Lumières » que certains interprètent sa pensée, afin de montrer qu'elle participe d'un refus global de la modernité et, retirant tout fondement rationnel aux valeurs démocratiques, se réduit à un pur subjectivisme [4]. Je n'en donnerai qu'un exemple, emprunté à Habermas, sans mésestimer pour autant l'intérêt philosophique de sa lecture de Foucault. Dans le chapitre 10 du *Discours philosophique de la modernité*, « Apories d'une théorie du pouvoir », il consacre une note aux « syndromes qui caractérisent », selon lui, après 1968, « l'attitude renégate de gauche », commune aux « nouveaux philosophes » et aux néoconservateurs américains de la génération précédente : « La figure de pensée est toujours la même : il y a sous l'universalisme de l'*Aufklärung*, dans l'humanisme des idéaux d'émancipation, et même dans l'exigence rationnelle d'une pensée systémique, une volonté de puissance bornée qui, dès que la théorie s'apprête à se faire pratique, jette le masque [...]. Non seulement Foucault est apparu comme un défenseur de ces thèmes bien connus de l'opposition aux Lumières, mais il les a, de fait, *accentués* en une critique de la raison et généralisés en une *théorie du pouvoir* [5]. » Sans doute Habermas précise-t-il aussitôt que les « réflexions centrales » de Foucault ne peuvent s'expliquer par ce seul contexte, mais procèdent, dans son œuvre, d'une dynamique théorique antérieure aux expériences de 1968 [6]. Il n'en demeure pas moins que sa théorie du pouvoir ne serait que l'élaboration géniale, mais vouée à d'insolubles contradictions, d'une vieille rengaine amère à l'encontre des maléfices de la raison.

J'essaierai de montrer, au long des pages suivantes, que le jugement de Habermas est indéfendable. Mais il me semble nécessaire, pour introduire la question de la *gouvernementalité* (et, plus particulièrement, de la raison d'État), de rappeler tout d'abord la position de Foucault à l'égard de la critique de la raison [7]. D'un mot, on peut dire que, loin de rejeter l'*Aufklärung* et de l'enfermer dans une dialectique négative, dominatrice et totalitaire, il considère la question de l'*Aufklärung*, telle que Kant la formule, comme la question même de la philosophie depuis deux siècles. Il ne s'agit pas de penser *contre* les Lumières, mais *à partir* du projet critique inauguré par Kant. Résumons brièvement les principaux aspects de cette problématique :

1) À la différence de certains auteurs de l'École de Francfort, Foucault a) refuse de traiter de la rationalisation comme d'un tout, b) tient pour dangereux le mot même de rationalisation, c) considère que les formes de domination conçues par l'Europe moderne s'enracinent dans des processus plus reculés que les Lumières [8]. Il rejoint par là Max Weber qui, cherchant dans l'ascèse calviniste l'une des sources du rationalisme occidental, insistait sur la nécessité de distinguer différentes formes de rationalisation selon les domaines d'activité et les fins poursuivies [9]. La « rationalité », disait-il, enveloppe en fait de multiples modes de rationalisation, dans lesquels se déplace la frontière entre rationnel et irrationnel [10]. Max Weber n'en conservait pas moins la catégorie générale de rationalisation

qui résumait, à ses yeux, « les traits communs des procès multiples, économiques, sociaux, idéologiques ou artistiques, dont la totalité constitue la genèse de la civilisation occidentale moderne [11] ». Foucault, au contraire, se refuse à ordonner les divers types de rationalité, indissociables de formes spécifiques d'expérience, sur un même axe téléologique qui leur conférerait une unité de sens. Attitude dictée sans doute par la condamnation de tout ethnocentrisme, mais qui procède également, on va le voir, de son nominalisme méthodologique.

2) L'*Aufklärung* elle-même ne doit pas être prise comme un tout, mais comme « un événement, ou un ensemble d'événements » qui comporte « des éléments de transformation sociale, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation, des connaissances, des pratiques, des mutations technologiques, qu'il est très difficile de résumer d'un mot » [12]. De là cette conséquence qu'il n'y a pas à être pour ou contre l'*Aufklärung*, mais que, dans la mesure où nous dépendons encore aujourd'hui des structures qu'elle a mises en place, on peut utiliser certaines de ses composantes pour essayer de s'en dégager. S'il y a une *dialectique de l'Aufklärung*, ce n'est donc pas le mouvement par lequel celle-ci se transformerait inéluctablement en son contraire, mais la tension interne qui nous permet de la retourner contre elle-même, afin de combattre ses effets négatifs [13]. Or l'un des éléments positifs de l'*Aufklärung*, selon Foucault, réside dans une attitude, « un éthos philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique » et dont il trouvait l'expression dans l'article de Kant, *Was ist Aufklärung ?* [14]. « On voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle [15]. » À travers la question : qu'est-ce que l'actualité dont je fais partie ? quel est ce *nous* à l'intérieur duquel *je* parle ? La philosophie, pour la première fois, interrogerait sa propre actualité. Tel serait le point d'émergence de la modernité comme question [16]. On voit donc que celle-ci n'est pas perçue sous la forme du refus, mais bien plutôt d'un rapport critique à soi-même en vue de se modifier. Au projet d'une maîtrise générale de l'étant fait contrepoids, dans le discours des Lumières, la possibilité d'une ontologie historique de l'existant, au dessein technologique, l'attitude critique. Thème essentiel chez Foucault : l'établissement de nouveaux types de contraintes engendre, par réaction, de nouvelles pratiques de liberté.

3) Réactiver l'attitude critique préconisée par Kant, voilà donc ce qui permettrait de rompre avec l'*Aufklärung* tout en lui restant fidèle. Contrairement à la thèse de Habermas, pour qui la théorie du pouvoir de Foucault est corrélative de sa condamnation radicale des Lumières, c'est *à partir* de la question de l'*Aufklärung*, en tant qu'invitation à penser par soi-même – *sapere aude !* –, que Foucault, dès les années 1977-1978, introduit sa problématique nouvelle de la « gouvernementalité » (lien clairement établi dans la conférence prononcée, en mai 1978, devant la Société française de philosophie [17]). Cette articulation soulève trois questions, que je ne peux aborder que de façon schématique :

A) Quelle relation Foucault établit-il entre l'*attitude* critique dont il trouve l'exemple dans l'article de Kant et la *philosophie* critique de ce dernier ? Penser par soi-même, est-ce revenir à Kant ? Nullement. Il s'agit bien plutôt de revenir à la question posée par Kant afin de dépasser Kant, dans la mesure où il n'est pas allé jusqu'au bout de sa propre injonction critique et, au lieu d'*opposer* l'autonomie à l'obéissance aux souverains, a *fondé* cette obéissance sur l'autonomie elle-même [18]. Je laisse de côté, ici, les objections que l'on pourrait faire à cette analyse et dont une assez bonne esquisse est offerte par Hannah Arendt,

dans ses *Lectures on Kant's Political Philosophy* [19]. La réitération de l'entreprise critique suppose en tout cas, pour Foucault, la reconnaissance d'un décalage entre l'analyse kantienne de l'*Aufklärung* et son projet critique, et le passage d'une critique en termes transcendantaux (que puis-je savoir ?) à une critique en termes de pratiques (comment suis-je constitué comme sujet d'un savoir ?). « Il faut [...] retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général ; il s'agit au contraire de redescendre vers l'étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connaissances [20]. »

B) Quelle relation, ensuite, Foucault établit-il entre la critique ainsi conçue et sa propre démarche théorique ? L'attitude critique constitue-t-elle une nouvelle étape par rapport à la description archéologique des formations discursives, à la généalogie des objets singuliers (folie, sexualité, prison) qu'elles produisent, à l'analyse stratégique des relations instables, mobiles qui les modifient, ou bien englobe-t-elle ces trois dimensions simultanées du travail effectué par Foucault depuis l'*Histoire de la folie* (1961), mais progressivement réfléchi, voire *infléchi*, à travers ces concepts ? Il est difficile de répondre à cette question, toute synthèse par Foucault de son parcours théorique à partir d'un nouveau concept, en même temps qu'il en fait ressortir la cohérence, entraînant des effets de déplacement, recadrage, réinterprétation, etc., qui sont autant de signes d'une pensée en acte. Foucault, quant à lui, inscrit l'attitude critique dans la continuité de son œuvre antérieure [21], mais insiste davantage, dans ses derniers textes, sur les « modes de subjectivation » que sur les « processus d'objectivation » (bien qu'ils soient inséparables les uns des autres). En d'autres termes, la question principale liée à l'attitude critique n'est plus tellement celle du pouvoir, mais celle de la liberté : « Je caractériserais [...] l'éthos philosophique propre à l'ontologie historique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres [22]. » Cet *ethos* critique, qui, dès 1978, se réclame de Kant, tirant ainsi l'analytique de la finitude [23] sur le terrain d'une pratique expérimentale de la liberté [24], n'est donc rien d'autre, en son principe, que l'éthique du souci de soi développée par Foucault dans son dernier livre, dans laquelle certains ont cru voir un désengagement *esthétique*, méconnaissant le rapport essentiel qu'elle entretient avec sa conception du pouvoir. *Comment ne pas être gouverné* selon telle ou telle modalité coercitive ? C'est l'expérience, collective ou individuelle, de la révolte, de la résistance ou de la contre-conduite qui constitue, pour Foucault, le socle historique de l'attitude critique [25].

C) Mais s'il se dessine, dans la démarche de Foucault, en dépit de ses brusques écarts, et à travers une profonde transformation du style, une indiscutable cohérence, est-ce à dire qu'elle présente une entière continuité ? Je ne le crois pas. Bien plus, l'erreur serait d'interpréter selon les seuls critères de la rigueur systématique une pensée qui se réfléchissait elle-même comme un *ethos*, une attitude, un exercice historico-pratique. Je ne veux pas dire par là, évidemment, que sa vérité se laisserait déchiffrer sur le seul plan existentiel [26], se dissolvant, dès lors, dans la contingence d'un trajet subjectif. Je veux simplement suggérer que l'apparition, l'évolution ou l'effacement de certains concepts, chez Foucault, doivent se comprendre, non comme de purs phénomènes théoriques, produits par le développement d'une recherche en cours, mais comme des effets de son inscription historico-pratique. Le concept de *pouvoir* en offre une illustration assez remarquable.

Nous allons voir en effet comment la problématique de la *gouvernementalité*, formulée en 1978, si elle s'inscrit, par bien des aspects, dans la ligne des travaux antérieurs de Foucault

(sur le pouvoir-savoir et la microphysique du pouvoir), résulte également d'un effort pour dépasser la critique du pouvoir en termes d'affrontement et donc pour échapper au modèle de la guerre, employé par l'extrême gauche des années 70. Dès lors, peut-être faudra-t-il reconsidérer la lecture de Habermas, sans pour autant y adhérer, mais en se demandant si le retour de Foucault à la question de l'*Aufklärung* (qui n'était d'ailleurs pas du tout la question telle que l'entendait Habermas [27]) ne passe pas par une modification sensible de la notion de pouvoir. Simple approfondissement, selon le schéma linéaire du progrès de la recherche, ou remaniement, en vertu des conditions nouvelles du « jeu » historico-pratique ? Indice d'un problème mieux posé ou d'une difficulté nouvelle à surmonter ?

Faire apparaître le lien entre une certaine analyse du pouvoir et les modalités historiques de sa conceptualisation ne permet plus sans doute de la décrire, selon la procédure ordinaire de l'histoire des idées, comme un *moment* logique d'une pensée en voie de totalisation. Ce n'est pas la réduire, cependant, à une théorie de circonstance. Dans la mesure où Foucault, à partir des années 70, concevait la théorie comme une pratique engagée dans des luttes concrètes, c'est lui restituer sa dimension d'*événement [28] :* discours qui survient dans un champ de forces déterminé, et relève donc, à son tour, d'une analyse stratégique. Je crois, pour ma part, qu'il faut essayer de comprendre la nouvelle problématique de la *gouvernementalité*, exposée en 1978, en termes de continuité méthodologique, de déplacement philosophique et de rupture événementielle.

Du pouvoir-bataille au pouvoir-gouvernement

Reconstituons, sommairement, les principales étapes de l'analyse du pouvoir développée par Foucault entre 1970 et 1978.

Foucault part d'abord d'un double constat : 1) absence d'une définition du pouvoir (« nous ignorons encore ce que c'est que le pouvoir, [...] cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout [29] ») ; 2) absence d'un modèle théorique pour penser le pouvoir. Or Foucault, dans un entretien de 1977 [30], reconnaît la présence du *problème* du pouvoir dans ses premiers livres malgré la totale absence du *concept*. Problème sans concept, donc, révélateur d'un vide théorique. Est-ce l'approfondissement réflexif du problème qui a permis la formulation du concept ? Non, mais le changement des conditions politiques. Il est très remarquable que Foucault *événementialise* son propre discours, en le resituant dans le contexte historique. « ... Il y a eu certainement une incapacité [à formuler la question du pouvoir] qui était liée à coup sûr à *la situation politique* dans laquelle nous nous trouvions [31]. » En effet, explique-t-il, « on ne voit pas de quel côté – à droite ou à gauche – on aurait pu poser ce problème du pouvoir. À droite, il n'était posé qu'en termes de constitution, de souveraineté, etc., donc en termes juridiques ; du côté marxiste en termes d'appareil de l'État ». D'un côté, donc, le modèle juridique, de l'autre, le modèle idéologique ou institutionnel, l'un et l'autre s'organisant autour de l'instance dominante de l'État. C'est l'identification, positive ou critique, de la pensée politique avec la théorie de l'État, qui rendait impossible, dans l'espace propre de la théorie, la problématisation du pouvoir. Celle-ci, selon Foucault, fut le résultat, non d'une décision théorique, mais d'une nécessité pratique : « On n'a pu commencer à faire ce travail qu'après 1968, c'est-à-dire *à partir de luttes quotidiennes* et menées à la base, avec ceux qui avaient à se débattre dans les maillons les plus fins du réseau du pouvoir. C'est là où le concret du pouvoir est apparu et en même temps la fécondité vraisemblable de ces analyses du pouvoir pour se rendre compte de ces choses qui étaient restées jusque-là hors du champ de l'analyse politique [32]. » Ainsi le

concept du pouvoir, en même temps qu'il permet à Foucault de découvrir rétrospectivement dans son œuvre la permanence d'un problème non formulé, s'enracine-t-il dans la lutte. La lutte est non seulement ce qui requiert une analyse concrète des mécanismes du pouvoir, mais l'espace où celui-ci se manifeste dans sa vérité effective. Concept de lutte (c'est sa *fonction* stratégique : *Kampfbegriff*, disent les Allemands), mais également concept de la lutte en tant qu'elle constitue la forme générale des relations de pouvoir (c'est alors sa *définition* stratégique). L'analyse théorique du pouvoir en termes de stratégie est homogène au fonctionnement pratique du concept.

Le concept de pouvoir ne forme donc pas le noyau d'une théorie en train de s'organiser, mais l'outil d'un travail d'analyse ancré dans des luttes concrètes. Je voudrais insister sur ce point : ce n'est pas le pouvoir en tant que tel qui intéresse Foucault, mais la *résistance* au pouvoir, sous ses multiples formes [33]. C'est pourquoi il est assez vain de parler *du* pouvoir chez Foucault, sans se demander en même temps dans quel contexte stratégique, ou dans quelle perspective critique, il fait usage du concept. Ce qu'il propose, ce n'est pas une certaine conception du pouvoir qui viendrait prendre la place des théories juridiques ou institutionnelles, mais une série d'hypothèses permettant, en dehors de tout cadre interprétatif préétabli, d'analyser les relations de pouvoir constitutives d'un champ pratique donné.

Ces hypothèses, on les retrouve maintes fois énoncées dans les écrits, les cours ou les entretiens de Foucault à partir de 1973. Voici les principales références dans l'ordre chronologique :

— 1973 : « Le pouvoir et la norme » (cours au Collège de France du 28 mars 1973) [34].
— 1975 : *Surveiller et Punir*, p. 31-32.
— 1976 : *La Volonté de savoir*, p. 123-127.
— 1977 : « Pouvoirs et stratégies » (entretien), *Les Révoltes logiques*, nº 4, 1er trimestre 1977, p. 94-95.
— « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, 1984 [35].

Si l'on compare ces différents textes, on constate que les deux premiers systématisent le modèle de la bataille, que le troisième met en question, sans l'écarter, l'analogie avec la guerre, et que le dernier lui substitue le schème du « gouvernement ». À la double hypothèse contractualiste ou répressive, correspondant à la représentation juridico-institutionnelle du pouvoir, Foucault aurait donc opposé d'abord une hypothèse guerrière, puis, critiquant celle-ci, une hypothèse gouvernementale. Sans doute ce mouvement critique se traduit-il moins par un dépassement global que par une série de déplacements qu'il faudrait décrire avec précision. Il me semble cependant que l'on n'a pas encore prêté suffisamment attention aux questions que se pose Foucault, entre 1976 et 1978, sur sa propre grille d'analyse et qui permettent de mieux comprendre, non seulement sa problématique nouvelle de la *gouvernementalité*, mais son attitude, quelque peu déroutante, à l'égard d'un historicisme revendiqué avec mordant en 1976, et vigoureusement dénié quelques années plus tard. En les considérant d'un peu près, on verra se dessiner plus nettement l'originalité de l'interprétation proposée par Foucault, en 1978 et 1979, du problème de la raison d'État.

A. Le pouvoir-bataille

Je ne citerai que deux extraits :

— «… le pouvoir est toujours une certaine forme d'affrontements instantanés et continuellement renouvelés entre un certain nombre d'individus. Le pouvoir ne se possède pas car il se joue, il se risque. Le pouvoir *se gagne comme une bataille et se perd de même. C'est un rapport belliqueux* et non un rapport d'appropriation qui est au cœur du pouvoir [36]. »

— « … l'étude de [la] microphysique [du pouvoir] suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie ; […] qu'on lui donne pour modèle *la bataille perpétuelle* plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine [37]. »

L'image de la bataille, on le voit, remplit donc une fonction fondatrice (c'est le rapport d'affrontement qui est « au cœur » du pouvoir) et critique (le pouvoir ne se possède pas, il est perpétuellement *en jeu*). En d'autres termes, elle permet de désubstantialiser le pouvoir – il n'est pas une chose que l'on pourrait s'approprier – et de le dissoudre dans la multiplicité conflictuelle et mobile des *relations* de pouvoir. La bataille sert à penser le pouvoir comme pure relation de forces. C'est à ce titre que le schème de la conquête est ici récusé : en tant qu'il légitime une conception patrimoniale du pouvoir, et non en tant qu'il désigne l'instauration violente d'un rapport de domination. Dans le cours de 1976, « Il faut défendre la société », la conquête servira au contraire à alimenter le discours historico-critique de la bataille indéfinie.

B. Le pouvoir peut-il s'analyser selon la forme générale de la guerre ?

Retournant la formule célèbre de Clausewitz, Foucault demande alors : la politique, est-ce la guerre continuée par d'autres moyens ? Question plusieurs fois relancée dans les années 1976-1977 [38], et à laquelle il consacre un cours entier. Là encore, je ne ferai que donner trois exemples :

— Dans *La Volonté de savoir*, Foucault prend une certaine distance par rapport à ce que j'appellerai, par commodité, le schéma polémocritique, et présente la « politique » et la « guerre » comme deux stratégies différentes, « mais promptes à basculer l'une dans l'autre », pour intégrer la multitude des rapports de force [39].

— Le cours de 1976 explicite les enjeux théoriques, méthodologiques et historiques de la question [40]. Foucault, toutefois, s'il pose celle-ci en termes de fondement, la déplace aussitôt sur le terrain du discours. Il ne s'agit pas de savoir si la guerre est ou n'est pas « un état de choses premier et fondamental » par rapport aux phénomènes de domination, mais plutôt *comment* a fonctionné la guerre, dans le discours historique, comme analyseur des rapports de pouvoir. Foucault, autrement dit, historicise son propre discours stratégique. Dans quelle mesure, déchiffrant la paix, l'ordre, la vérité à travers la grille générale de la guerre, appartient-il à un discours historiquement constitué et reste-t-il pris dans ses limites ? Il faudrait pouvoir faire une lecture attentive de ce cours passionnant [41]. Sans entrer dans son analyse, je ferai simplement quatre remarques qui le rattachent au thème de cet article :

a. Ce cours constitue sans doute la réalisation différée, transformée, du projet d'une archéologie du discours historique auquel faisait allusion Foucault en 1968 [42] et dont le titre aurait été : « Le passé et le présent. Une autre archéologie des sciences humaines ». Mais il se présente, plus précisément, comme une archéologie de l'*historicisme*.

b. Cet historicisme, défini comme « l'appartenance de la guerre à l'histoire [43] », n'est pas

critiqué par Foucault. Au contraire, il entreprend d'en faire l'éloge, l'oppose au « discours philosophico-juridique qui s'ordonne au problème de la souveraineté et de la loi [44] » et le définit comme travail à poursuivre : « La première tâche qui nous revient, c'est [...] d'essayer d'être historicistes [45]. »

c. Cet éloge du discours historico-politique qui s'exclut de toute position d'universalité, déchiffre la permanence de la guerre dans la société et utilise la vérité comme arme pour une victoire partisane, s'inscrit dans le prolongement du nietzschéisme radical affirmé par Foucault, quelques années plus tôt, dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire [46] ». Politisation de la *wirkliche Historie* nietzschéenne [47] à ses usages parodique et destructeur de réalité, dissociatif et destructeur d'identité, sacrificiel et destructeur de vérité [48], s'ajoute un usage subversif et destructeur d'autorité.

d. Cette politisation ne peut se comprendre elle-même en dehors d'un certain contexte idéologique. Je n'en choisirai comme indice que le numéro spécial des *Temps modernes* (nº 310 *bis*, 1972), paru sous le titre éloquent *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie*, auquel participa Foucault [49]. Ce numéro contient un très long texte d'A. Glucksmann [50] qui, voulant démontrer la fascisation de l'État capitaliste contemporain, rappelle que la guerre est la continuation de la politique et que le fascisme, c'est la guerre [51]. À ce discours de guerre fait écho Foucault lorsque, après avoir expliqué que la bourgeoisie, au XIXe siècle, s'était donné trois moyens – l'armée, la colonisation, la prison – pour séparer le prolétariat et la plèbe non prolétarisée et se prémunir ainsi du danger révolutionnaire, il affirme : « ... les techniques [de combat contre la subversion intérieure] utilisées jusqu'en 1940 s'appuyaient surtout sur la politique impérialiste (armée/colonie) ; celles qui sont utilisées depuis *se rapprochent plus du modèle fasciste* (police, quadrillage intérieur, enfermement) [52]. » De ce texte, il faudrait rapprocher la discussion avec Chomsky, en 1974 [53], à qui Foucault déclare qu'il faut attaquer le pouvoir, la police, la justice *en termes de guerre* et non pas de justice supérieure, idéale. Si je cite aujourd'hui ces propos, qui paraissent étrangement irréels, ce n'est pas pour m'offrir l'opportunité d'une ironie facile, mais pour souligner la place qu'occupait le discours de guerre dans l'argumentation politique de Foucault. J'essaie de comprendre, en effet, le passage de ce discours guerrier à la problématique gouvernementale, en démêlant quelques fils qui, dans leur enchevêtrement, forment le nœud complexe de l'analyse foucaldienne du pouvoir.

— Dernier exemple de la réflexion critique engagée par Foucault, en 1976-1977, sur le pouvoir et la guerre. Il se trouve dans l'entretien qui précède la réédition du *Panoptique* de Bentham [54]. Posant à nouveau la question : « le rapport de forces dans l'ordre de la politique est-il une relation de guerre ? », Foucault répond qu'il ne se sent pas prêt, pour l'instant, à répondre d'une façon définitive par oui ou non. « ... si on veut prendre au sérieux l'affirmation que la lutte est au cœur des rapports de pouvoir, il faut se rendre compte que la brave et vieille "logique" de la contradiction ne suffit pas, loin de là, à en débrouiller les processus réels [55]. »

C. Le pouvoir-gouvernement

À partir de 1978, Foucault s'engage dans un vaste programme de recherches sur la formation de la rationalité politique occidentale, qui le fait remonter aux sources grecques et bibliques et dans lequel s'efface le schéma de la guerre. Désormais, c'est en termes de *gouvernement* que sont analysées les relations de pouvoir.

On peut proposer deux lectures de ce renouvellement théorique : l'une qui met l'accent sur la continuité avec les travaux antérieurs, l'autre qui, sans nier une certaine continuité, discerne, au-delà de la simple refonte conceptuelle, des inflexions, des déplacements et des lignes de rupture. La première est celle qu'exposent, par exemple, Pasquale Pasquino [56], Colin Gordon [57] ou Dominique Séglard [58]. La seconde correspond aux questions que je m'efforce de formuler en ce moment.

Selon P. Pasquino, la recherche de Foucault, depuis l'*Histoire de la folie*, aurait parcouru le chemin suivant : des partages constitutifs, dans la société moderne, du sujet raisonnable et normal à la problématique des disciplines (1961-1975) ; de la remise en question, qui en découle, des conceptions « répressives » du pouvoir à l'analyse du gouvernement comme forme spécifique de la politique moderne (1976-1984) [59]. Le schème du gouvernement, ainsi, serait issu de la grille heuristique des disciplines. D. Séglard propose, pour les années 1975 à 1978, une séquence légèrement différente : disciplines/bio-pouvoir/gouvernement. « Après *Surveiller et Punir* (1975), Foucault développe son analyse dans *La Volonté de savoir* (1976), en montrant que le thème de la *discipline des corps* ne suffit pas à penser la modernité. À ce thème doit venir s'ajouter celui de la *régulation des populations*. [...] C'est le développement de ce thème qui fait émerger les notions de *gouvernement* et de *gouvernementalité* [60] » De même, C. Gordon explique que le passage de la microphysique des mécanismes disciplinaires à la microphysique des techniques gouvernementales s'effectue, chez Foucault, grâce au concept de bio-pouvoir introduit dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir* [61] – concept, rappelons-le, qui désignait « cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante [62] » mise en place au cours de l'âge classique, axée, à travers deux formes encore distinctes mais non antithétiques d'investissement de la vie, sur l'assujettissement des corps individuels et la régulation des populations [63]. *Surveiller et Punir* avait mis en lumière, à la suite de G. Canguilhem [64], l'apparition du pouvoir de la norme dans la société moderne : normalisation produite par la mécanique disciplinaire [65]. En 1976, la norme n'est plus référée au seul fonctionnement des disciplines, s'exerçant sur des entités singulières, mais à leur couplage avec les grandes procédures, prises en charge par l'État, de la régularisation biologique du corps social [66]. Le « gouvernement » serait la figure générale de ce dispositif normalisateur qui, se substituant à l'empire de la force ou de la loi, donnerait son visage spécifique à l'époque moderne.

La problématique gouvernementale, ainsi, viendrait élargir, à partir d'un point de vue plus englobant, l'analyse de la société selon la grille des disciplines. Elle permettrait à Foucault de dépasser le modèle « carcéral », dans lequel restait prise sa critique du pouvoir [67] et qui l'enfermait dans un discours de guerre, pour définir d'autres modalités de lutte. À la *gouvernementalisation*, individualisante et totalisante, de l'État moderne répondraient, non plus des luttes locales dans une perspective révolutionnaire globale [68], mais des pratiques singulières, multiples et transgressives de subjectivation. La problématique du gouvernement des vivants instituerait l'expérience de soi comme principale forme actuelle de contre-pouvoir [69]. Elle formerait ainsi le lien entre la « politique » foucaldienne des années 70 et son éthique des années 80. Déplacement stratégique, donc, traduisant un progrès théorique, dans une rigoureuse continuité méthodologique.

Cette présentation résume bien la démarche de Foucault et en fait ressortir la cohérence. Elle comporte cependant un danger. En s'attachant avant tout à ses *résultats*, ne risque-t-on pas de transformer les axes d'une enquête généalogique en segments d'un savoir positif ? Or la critique historique, Foucault s'en est clairement expliqué, n'est pas de l'histoire. Elle vise à

traiter un problème, non à étudier une période [70]. Il me paraît donc nécessaire de ne pas simplement en décrire les résultats, mais de la confronter à ses conditions problématiques d'énonciation. En d'autres termes, il faut examiner la manière dont elle se réfléchit elle-même sous la forme d'une conceptualisation expérimentale et légitime les concepts qu'elle met en œuvre. Au lieu d'un enchaînement continu, on voit alors surgir des discontinuités frappantes, des doutes, des ruptures de plan – d'un mot : les traces d'un vrai travail.

Le concept de *gouvernement*, en effet, autour duquel il s'organise, ne désigne pas simplement une formation historique particulière, mais fonctionne – au sein, du moins, de la culture occidentale – comme le paradigme même des relations de pouvoir. Le *gouvernement*, pour Foucault, c'est sans doute, dans sa définition restreinte, une certaine forme d'exercice du pouvoir corrélative de la rationalité politique moderne, mais c'est d'abord, dans son sens le plus large, « le mode de relation propre au pouvoir [71] ». Il implique donc une rupture avec le modèle de la guerre opposé, jusqu'en 1976, à la représentation juridique du pouvoir : « Gouverner, [...] c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le *mode de relation propre* au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du contrat et du lien volontaire [...], mais du côté de ce mode d'action singulier – *ni guerrier ni juridique* – qui est le gouvernement [72]. » Si la problématique gouvernementale s'inscrit, grâce au concept de bio-pouvoir, dans la continuité de la microphysique des disciplines, elle s'éloigne néanmoins de la grille polémocritique qui structurait cette dernière. Il me semble que l'analyse, très étonnante à certains égards, que fait Foucault de la raison d'État, n'est intelligible que dans cet effort pour substituer le modèle du gouvernement au modèle guerrier.

Il va de soi que je ne tente pas, ici, d'expliquer *pourquoi* Foucault, à partir de 1978, change de modèle d'analyse, même si j'ai indiqué plus haut *à quelles conditions* cette question pouvait éventuellement être posée (en termes d'« événement » et non d'évolution). Je ne veux pas suggérer, non plus, que Foucault serait passé (à la suite de quelles déceptions ?) d'une conception belliqueuse à une conception apaisée du pouvoir – autrement dit, qu'en choisissant d'échapper à une attitude de rejet, et de « franchir la ligne », il se serait, en quelque sorte, accommodé du pouvoir. « Plutôt que d'un "antagonisme" essentiel, dit-il, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme" – d'un rapport qui est à la fois d'incitation et de lutte [73]. » Le *gouvernement* ne scelle pas l'avènement de la paix dans le discours historico-critique. Il marque au contraire le retour à la pure multiplicité de la bataille, en dehors de toute téléologie révolutionnaire. La guerre, en somme, conduit à penser la lutte selon la logique totalisante de la contradiction [74]. Dans son cours de 1976, Foucault reprochait à la dialectique d'avoir colonisé le discours de la guerre fondamentale. C'est ce discours même qu'il accuse maintenant de reproduire, en opposant une structure binaire d'affrontement à la pyramide hiérarchique, « les contraintes stérilisantes de la dialectique [75] ».

Nous allons voir comment Foucault analyse le discours classique de la raison d'État sur horizon non pas de l'État-puissance *(Machtstaat)* dont Treitschke disait, au XIX^e^ siècle, qu'il tirait son énergie de la guerre, mais du libéralisme économique, comme technologie du moindre gouvernement. Quelle logique articule la raison d'État à l'art libéral de gouverner ? C'est dans cette mise en perspective que se révèle le plus clairement l'effort de Foucault pour se dégager d'un certain type de critique historique, comme le montre la comparaison, sur certains points essentiels, avec la thèse développée par Meinecke, en 1924, dans son grand livre *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes* [76]. Mais auparavant, les cours de Foucault sur la raison d'État étant, en grande partie, inédits, il me paraît nécessaire d'en décrire sommairement l'architecture générale et d'indiquer les références des textes

disponibles.

Gouvernementalité et raison d'État

On peut distinguer trois moments dans la problématique de la *gouvernementalité :* celui de l'invention du concept, celui de son application expérimentale, celui de sa totalisation rétrospective.

1. Premier moment

C'est dans le cours de 1978, « Sécurité, territoire, population » (cité STP), que Foucault introduit, pour la première fois, cette notion « totalement obscure ». L'objectif visé est d'aborder le problème de l'État et de la population, ou plutôt la constitution de la population, non comme collection de sujets de droit, mais comme objet de gouvernement, impliquant, par sa naturalité, une nouvelle économie du pouvoir (STP, 3). C'est donc bien le problème du bio-pouvoir qui fait le lien entre l'analyse locale des disciplines et l'analyse globale des pratiques gouvernementales. Enjeu méthodologique : peut-on « replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir [...] qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, [celles de la] discipline [...] au système pénal, [etc.] » ? (STP, 4) [77]. La mise au jour des *technologies* avait requis de contourner l'institution-État. Dans quelle mesure, maintenant, peut-on penser l'État à partir des technologies ? Le concept de *gouvernementalité* est donc l'outil d'analyse d'un nouveau domaine d'objets selon les règles de méthode mises en œuvre dans les enquêtes généalogiques antérieures.

Cette *gouvernementalité*, qui, dès la quatrième leçon du cours, remplace le titre initial, désigne pour Foucault trois séries de phénomènes : 1) le développement du *gouvernement*, en Occident, comme type de pouvoir distinct de la souveraineté et de la discipline, issu de la conception chrétienne du pastorat ; 2) l'ensemble des modalités par lesquelles s'exerce cette forme spécifique de pouvoir « qui a pour cible la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité » ; 3) le processus par lequel « l'État de justice du Moyen Age, devenu aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé" » (STP, 4) [78], autrement dit par lequel il a intégré la vieille technique de pouvoir pastoral forgée par le christianisme [79]. C'est au croisement de l'axe pastoral et de l'axe économico-politique que se pose le problème de la raison d'État, à la fois comme maillon intermédiaire et comme obstacle.

2. Deuxième moment

Le concept de *gouvernementalité* donne alors lieu, dans le cours de 1978, à des analyses sur le pouvoir pastoral (leçons 4, 5 et 6), dont on trouve une synthèse dans la conférence *« Omnes et singulatim »*, la raison d'État (leçons 8, 9 et 10), la « police » (leçons 11 et 12), et, dans le cours de 1979, « Naissance de la biopolitique » (cité NBP), sur l'art libéral de gouverner, le marché, le calcul d'utilité, deux exemples, allemand et américain, du libéralisme contemporain, enfin les concepts d'*homo œconomicus* et de société civile [80]. Le cours de 1980, « Du gouvernement des vivants », revient sur la question du pastorat, à travers l'analyse de l'examen de conscience et de l'aveu, déjà esquissée dans *La Volonté de savoir* [81], mais limitée ici aux écrits chrétiens des premiers siècles [82]. Ainsi se dessine progressivement, avec le concept de *gouvernementalité*, la trame de la problématique éthique

exposée par Foucault dans ses deux derniers livres.

3. Troisième moment

Le cours de 1981, « Subjectivité et vérité », relie explicitement le concept du *souci de soi* à la question du gouvernement (comment se gouverner soi-même ?) et le situe au croisement des deux thèmes historiques, précédemment traités par Foucault, de la constitution du sujet et de la *gouvernementalité* [83]. Introduit en 1978, le concept englobe donc rétrospectivement les travaux effectués depuis 1973 (cours sur « la société punitive », *Surveiller et Punir* en 1975), voire depuis l'*Histoire de la folie*, et les regroupe dans la continuité d'une même recherche. Je ne crois pas qu'il veuille désigner le dévoilement progressif d'une intuition ramassée en elle-même à l'origine, puis s'extériorisant dans des analyses particulières. La *gouvernementalité* n'est pas le *telos* de l'œuvre foucaldienne, le point où convergent, comme vers leur lieu naturel, ses travaux antérieurs, mais un *point de vue* historico-pratique (quelle forme prend, aujourd'hui, la volonté de n'être pas gouverné ?) qui met en perspective le chemin parcouru et permet d'en réévaluer la signification. Foucault demeure nietzschéen dans son heuristique (analyser les identités stables à partir des complexes de forces) comme dans sa propre herméneutique (dissoudre l'unité du sens dans le réseau des perspectives).

Cinq leçons sont donc spécialement consacrées, dans le cours de 1978, à la raison d'État : les leçons 4, 8, 9 et 10 et 11. Dans la première [84], Foucault définit le nouvel art de gouverner qui s'organise, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, autour de la raison d'État en tant que connaissance rationnelle de la réalité spécifique de l'État. La raison d'État se trouve ainsi située entre la conception médiévale de l'art de régner, centré sur la personne du prince, et la science libérale du gouvernement, qui s'appuie sur le couple population-richesse – d'un mot, entre une problématique de la souveraineté et une problématique du marché : la raison d'État marque une rupture avec la doctrine médiévale du roi image de Dieu, mais, enfermée dans l'ancienne forme de la souveraineté, constitue une *entrave* au développement d'une *technè* gouvernementale autonome. Dans la leçon 8, Foucault, comparant la nouvelle rationalité étatique des XVI^e^-XVII^e^ siècles au modèle de gouvernement royal exposé par saint Thomas, la relie à la révolution astronomique et scientifique (Dieu ne *gouverne* plus le monde, mais le régit souverainement par des lois générales et intelligibles : il n'y a plus, dès lors, de modèle divin du gouvernement), puis étudie la définition de la raison d'État chez divers théoriciens (Botero, Chemnitz). La leçon 9 montre comment se pose, dans le passage du pastorat à la raison d'État, le problème du salut (en termes de nécessité, et non plus de moralité), de l'obéissance (en termes de gestion des troubles, et non plus d'exemple ou de loi) et de la vérité (en termes de statistique, et non plus de sagesse ou de prudence). Les leçons 10 et 11, enfin, décrivent la dynamique externe et interne des forces à partir desquelles s'organise cette nouvelle rationalité gouvernementale, à travers le dispositif diplomatico-militaire mis en place après les traités de Westphalie (1648) et le système de la « police » (« ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'État tout en maintenant son bon ordre [85] »).

Mon objectif, ici, n'est pas de reconstituer les grandes lignes de l'analyse que fait Foucault de la raison d'État [86]. Je voudrais simplement relever quelques signes des décalages critiques induits, dans sa lecture de Meinecke, par le passage d'un modèle guerrier au modèle gouvernemental d'analyse du pouvoir. Pour ce faire, je comparerai d'abord leur position sur trois points précis : la question de l'historicisme, la place de Machiavel, l'importance de la

pensée allemande du XVIIe siècle. Cette comparaison, qui ne prétend pas rabattre le travail de Foucault sur un terrain qui n'était pas le sien, s'autorise de l'hommage qu'il rend à l'historien allemand dans sa conférence « *Omnes et singulatim* » [87]. Or, à y regarder d'un peu près, Foucault fait beaucoup moins référence à Meinecke qu'il ne prend ses distances par rapport à sa conception de la raison d'État. Puis nous verrons quelles perspectives nouvelles la problématique gouvernementale ouvre à la recherche, en lui permettant d'échapper à l'antinomie classique des points de vue juridique, en termes de droit naturel ou constitutionnel, et « réalpolitique », en termes d'intérêt et de puissance.

A. La question de l'historicisme

Foucault, on s'en souvient, déclarait en 1976 que le travail critique passait par un historicisme radical. On pouvait donc s'attendre que, se tournant vers l'analyse de l'État et posant la raison d'État, non comme une notion limite, mais comme la matrice même de la rationalité politique moderne, il partage le point de vue de Meinecke. Celui-ci, en effet, lorsqu'il conçut l'idée de son livre sur *L'Idée de la raison d'État*, à la veille de la Première Guerre mondiale, considérait la doctrine des intérêts de l'État, issue de la *ragione di stato* machiavélienne, comme la véritable source du *sens historique (Historismus)* qu'il opposait à l'universalisme abstrait du droit naturel. *L'Idée de la raison d'État*, dans son premier projet, n'était donc rien d'autre qu'une histoire de l'historicisme, liant étroitement le développement de la science de l'État *(Staatskunst)* à l'essor de la politique de puissance [88]. Que ce projet, à la suite de la « catastrophe allemande », ait été réorienté et que Meinecke ait écrit un autre livre, *Die Entstehung des Historismus*, en 1936, pour critiquer son hypothèse initiale, est ici secondaire. Meinecke offrait une analyse magistrale, extérieure aux catégories juridiques traditionnelles, de la formation du rationalisme étatique. Or Foucault, loin d'emprunter la voie historiciste ainsi tracée, précise au contraire que ce qu'il tente de mettre en place, « c'est exactement l'inverse de l'historicisme » (NBP, 1). Cette affirmation peut s'entendre à plusieurs niveaux.

Tout d'abord, Foucault récuse le principe de la « réduction historiciste ». Celle-ci consiste « à partir des universaux tels qu'ils sont donnés et à voir comment l'histoire les [...] modifie ». Partant de l'universel pour le passer, en quelque sorte, à la râpe de l'histoire, l'historicisme s'inscrit encore dans une tradition platonicienne. Meinecke reconnaissait, en effet, qu'il était né de « l'esprit constamment agissant du platonisme » [89]. La démarche de Foucault est inverse : supposer que les universaux (« la folie », « la sexualité », « l'État ») n'existent pas – ce qui ne veut pas dire qu'ils ne soient rien –, afin d'expérimenter une histoire des pratiques et des événements constitutifs de ce qu'ils désignent. À la réduction historiciste, qui particularise l'universel, Foucault oppose un nominalisme méthodologique qui événementialise les universaux en les inscrivant dans des ensembles pratiques [90]. Il est clair, cependant, que cette inversion procède elle-même d'une attitude historiciste. Foucault répète le geste de Nietzsche qui, depuis la seconde *Intempestive*, opposait l'histoire effective au point de vue supra-historique des historiens [91]. L'inverse de l'historicisme n'est pas sa négation, mais son renversement expérimental, à travers l'analyse des pratiques concrètes.

De ce renversement découlent un certain nombre d'autres inversions. Je n'en mentionnerai que deux. Tout d'abord celle du rapport entre le pouvoir et la vie. Alors que, dans la perspective organiciste de Meinecke, la vie, dans son dynamisme créatif, constituait la source de la croissance des États, l'aspiration à la puissance n'étant rien d'autre que l'expression de cette énergie vitale, dans la perspective technologique de Foucault, la vie

devient la cible du pouvoir, l'instrument de son fonctionnement optimal. Ce n'est plus la vie qui donne naissance à l'État, mais l'État qui constitue la vie en objet de savoir et de pouvoir. Le renversement de l'historicisme implique donc une critique de son biologisme latent.

Inversion des termes, également, dans l'analyse du processus d'individualisation qui caractérise l'histoire des sociétés occidentales. Individualisation de l'État, selon Meinecke, qui prend conscience, à partir de Machiavel, des exigences particulières de sa conservation comme être organique [92]. Individualisation subjective, selon Foucault, qui résulte, non pas simplement de l'action de l'État, mais du régime gouvernemental dont il est lui-même l'un des effets. Individualisation du pouvoir, d'après Meinecke, pouvoir individualisant, d'après Foucault. Le renversement de l'historicisme, ici, enveloppe une critique de sa vision holiste du politique.

Alors que l'analyse de la raison d'État, chez Meinecke, s'inscrivait sur l'axe vie-expansion-puissance, elle s'inscrit chez Foucault sur l'axe gouvernement-régulation-subjectivité. Ce dernier passe, on l'a vu, par un renversement de l'historicisme qui s'explique, en partie, par un usage nietzschéen de l'histoire critique, mais aussi, semble-t-il, par un effort pour sortir du discours de guerre. Pour Meinecke, même s'il s'en attriste, la guerre demeure le fond permanent de la vie des États. L'État moderne, loin d'être devenu l'agent d'une éthique collective supérieure, n'est qu'un instrument de lutte pour la puissance. Comment le combattre, dès lors, sinon en termes de guerre ou de pure morale [93] ? Rejetant la seconde réponse au profit de la première (c'était l'alternative posée dans le débat avec Chomsky), Foucault ne pouvait ensuite dépasser celle-ci qu'à partir d'une critique *interne* de l'historicisme. Cette volonté de dissocier la critique historique du discours de guerre est encore confirmée par la contestation, surprenante de la part de Foucault, de la rupture machiavélienne.

B. La place de Machiavel

Je me permets, pour faire bref, de renvoyer, sur ce point, à mon article sur « la raison d'État antimachiavélienne [94] ». Je rappellerai simplement :

a) que, pour Meinecke, le sens historique moderne découle de l'idée de raison d'État mise au jour par Machiavel et que, par conséquent, l'historicisme est par nature machiavélien ;

b) que Foucault, dans *La Volonté de savoir*, louant Machiavel d'avoir été l'« un des rares à penser le pouvoir en termes de rapports de forces », ne propose que de « faire un pas de plus » et de « se passer du personnage du Prince » [95] ;

c) qu'il tient un tout autre langage dans son cours de 1978 : « Loin de penser que Machiavel ouvre le champ à la modernité de la pensée politique, je dirais qu'il marque au contraire la fin d'un âge, ou [...] qu'il culmine à un moment dans lequel le problème était celui de la sûreté du prince et de son territoire » (STP, 3) [96]. Il ne suffit donc plus, alors, de se passer du personnage du Prince. C'est avec la *problématique* même du *Prince* qu'il faut rompre, pour explorer le champ de la gouvernementalité.

C. L'importance de la pensée allemande du XVIIIe siècle

Selon Meinecke, « on ne rencontre dans les ouvrages allemands [du XVIIe siècle], quant à la raison d'État, aucune pensée véritablement nouvelle et importante [97] ». Le discours allemand de la *ratio status* se réduirait à une plate littérature académique, soucieuse, dans son formalisme stérile, de préserver les traditions patriarcales des États d'Empire. Foucault, au contraire, affirme que c'est en Allemagne que s'est constituée, au XVIIe siècle, la science de

l'État : « L'État, comme objet de savoir, comme instrument et lieu d'acquisition de connaissances spécifiques, s'est développé plus rapidement en Allemagne qu'en France ou en Angleterre [98]. » Là où le premier ne voit qu'un vide, dont l'absence même de concept allemand pour traduire la *ragione di stato* constitue le principe symptôme, le second perçoit au contraire une extrême densité du discours, sous le concept original de *Polizei*. Preuve qu'ils ne parlent pas tout à fait de *la même* raison d'État [99]. En l'associant étroitement à la science de la « police », autrement dit à cette forme spécifique de savoir et d'intervention politique qui a pour objet, non seulement le bon ordre public, mais le nombre des hommes, les nécessités de la vie, la santé – « tout ce qui peut contribuer au bonheur des citoyens » (von Justi [100]) – afin d'augmenter la puissance intérieure de l'État, Foucault déplace le problème des conditions contingentes de l'action aux structures régulières du gouvernement. C'est ce déplacement qui lui permet de dissocier la raison d'État des techniques d'habileté machiavéliennes, de la rattacher, à travers la science de la « police », au modèle pastoral chrétien, de l'analyser, enfin, en termes non de ruse, de mensonge ou dissimulation, mais de savoir exact et rigoureux. Il s'inscrit ainsi dans la mouvance des travaux poursuivis depuis trente ans, en Allemagne et en Italie, sur le caméralisme et la *Polizeiwissenschaft* [101] et qui demeurent, pour l'essentiel, totalement méconnus en France.

Il est intéressant, en particulier, de rapprocher ses analyses des recherches effectuées par l'historien G. Oestreich sur le néo-stoïcisme au XVII^e^ siècle, qui ont profondément renouvelé, à partir des années 50, l'étude des conditions d'émergence de l'État moderne [102]. De nombreux points de convergence apparaissent aussitôt : critique du schème machiavélien, nécessité de replacer le rationalisme étatique dans le cadre d'un processus plus large de disciplinarisation sociale [103], déplacement de la question « *Qui* commande ? » (problème de la souveraineté) à la question « C*omment* exercer le pouvoir ? » (art du gouvernement) [104], valorisation historique de l'exemple allemand conçu comme laboratoire, théorique et pratique, de nouvelles techniques de gestion collective. Si l'on laisse de côté la thèse d'Oestreich sur l'influence déterminante de Juste Lipse, sa conception de la raison d'État comme élément d'un système général de discipline issu de la « déthéologisation » des formes d'autorité [105] recoupe, à bien des égards, la grille d'analyse mise en place par Foucault dans *Surveiller et Punir*. *« Non crudelitas, sed disciplina ! »* Cette formule de François de Clary qui résume, selon Oestreich, le programme politique de l'absolutisme à la fin des guerres religieuses [106], pourrait s'appliquer à la mutation, certes plus tardive, décrite par Foucault dans le domaine pénal. On trouve donc chez Oestreich, *mutatis mutandis*, une image assez proche de ce que Foucault aurait pu dire sur la raison d'État en 1975. Deux exemples : 1) Oestreich souligne l'importance, à l'intérieur du projet disciplinaire, de la *Polizeiwissenschaft*, dans son effort minutieux pour réglementer la vie collective et individuelle. « La conception du bien-être général et de la bonne police était étroitement liée à l'idée de discipline [107]. » 2) Il compare la disciplinarisation mise en œuvre par l'État absolutiste avec la démocratisation politique du XIX^e^ siècle, non pour les opposer, mais au contraire pour souligner combien la seconde présuppose la première [108]. Or il est frappant que, abordant en 1978 la question de la raison d'État, Foucault l'oriente dans une tout autre direction : non pas celle du renforcement militaire et bureaucratique de l'État moderne à travers des mécanismes d'assujettissement toujours plus rigoureux, mais celle d'une limitation de la puissance gouvernementale. S'il y a, dans les écrits d'Oestreich, les éléments d'une critique *historique* de Meinecke, celle-ci s'inscrit encore dans la problématique de l'État-puissance. L'originalité de Foucault est d'avoir montré que, sans nier la corrélation de la raison d'État avec la guerre, on pouvait l'articuler à un tout autre type de phénomènes

trouvant leur unité, non dans le modèle institutionnel de l'armée, mais dans l'espace naissant de l'économie. En rattachant ainsi, grâce au problème de la population, la raison de l'État de police à l'émergence du marché, Foucault, sans doute, obligeait à relire sous un éclairage neuf les théoriciens du gouvernement depuis le XVIe siècle. Mais il ne faisait pas que s'éloigner de Machiavel. Il prenait aussi une distance par rapport à certaines de ses analyses.

Rien, peut-être, ne met mieux en évidence le déplacement qu'opère la problématique gouvernementale par rapport à la grille disciplinaire que la manière dont Foucault explique la phrase fameuse d'Adam Smith sur la « main invisible » [109] (NBP, 11). Il faut la comprendre, en effet, comme une critique radicale du Panoptique. On sait quelle place occupait, dans *Surveiller et Punir*, l'utopie architecturale conçue par Bentham à la fin du XVIIIe siècle en vue de rationaliser l'administration pénale : figure idéal-typique de l'État de police, faisant « fonctionner le projet d'une universelle visibilité [...] au profit d'un pouvoir rigoureux et méticuleux [110] ». À la différence de la souveraineté qui se manifestait dans l'ostentation, le pouvoir disciplinaire s'exerçait de façon invisible, en imposant à ceux qu'il soumettait un principe de visibilité obligatoire. « C'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire [111]. » Tout voir sans être vu : la prison idéale benthamienne représentait, en quelque sorte, la formalisation d'un mécanisme de contrôle qui ne cessait de s'étendre depuis l'âge classique, et dont les sciences humaines elles-mêmes tenaient leur existence [112]. On comprend dès lors, tout savoir étant ordonné à la maximisation du pouvoir, qu'il n'y ait eu de contre-pouvoir que du côté d'un discours de guerre. Or si l'anatomo-politique [113] dessinait la figure d'un pouvoir d'autant plus efficace qu'il était plus savant, s'exerçant sur des unités toujours offertes à son regard, c'est une représentation toute contraire que met en scène l'économie politique : non plus un pouvoir qui voit tout et tend à accroître indéfiniment son emprise, mais un pouvoir aveugle, contraint par son invincible ignorance à s'autolimiter.

L'important, en effet, dans la « main invisible », n'est pas tellement la main, substitut d'une providence nouant ensemble les fils dispersés de tous les intérêts, que son invisibilité. Celle-ci implique qu'aucun agent économique ne doit viser le bien général [114], l'intérêt de la société (*c.-à-d.* l'accroissement maximal de son revenu annuel) se trouvant le mieux servi lorsque chacun œuvre en vue de son gain personnel. De ce fait, le souverain lui-même ne peut intervenir dans le processus économique. La critique par Smith des thèses mercantilistes est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais Foucault en tire la conséquence que, dans un système régi par la mécanique des intérêts, le souverain, incapable d'acquérir un point de vue totalisant, doit être aveugle. C'est l'inconnaissabilité même du processus économique dans son ensemble qui rend possible la composition naturelle des intérêts. De là un nouveau type de limitation de la puissance étatique, tout à fait étranger, selon Foucault, à la dialectique du contrat, qui consiste à opposer au souverain, non le rappel de droits intransgressibles, mais la réalité de sa propre impuissance. Il ne *doit pas* vouloir contrôler l'industrie des particuliers, parce qu'il ne *peut pas savoir* comment elle concourt le plus efficacement au bien général [115]. Telle est la doctrine de la « liberté naturelle ». L'économie politique, dénonçant le paralogisme d'une totale visibilité de l'État au pouvoir qui l'administre, se présente ainsi comme une « critique de la raison gouvernementale ». On voit donc que Foucault ne se contente pas, comme l'avait fait Élie Halévy [116], de relever chez Bentham l'apparente contradiction logique entre un naturalisme économique et un artificialisme juridique. Il les oppose comme deux rationalités hétérogènes l'une à l'autre. Sa confiance dans le « principe d'inspection universelle », qu'il proposait d'appliquer aux

manufactures, aux hôpitaux et aux écoles, avait conduit Bentham, dans un accès d'enthousiasme, à comparer le pouvoir du surveillant à l'omnipotence divine [117]. Le dispositif disciplinaire s'inscrit encore, par son projet totalisant, dans une vision théologique de la société. À l'inverse, il n'y a pas de place pour Dieu dans le processus économique. L'économie, en tant qu'elle démontre l'impossibilité d'un point de vue global sur l'État, offre la première théorie athée du fonctionnement social. Foucault, de la sorte, prolonge l'analyse faite par Oestreich de la « déthéologisation » du monde moderne, en montrant que, si celle-ci, dans une première phase, a pris une forme disciplinaire [118], c'est dans la critique libérale des visées totalisatrices de l'État de police qu'elle s'est pleinement accomplie.

Le déplacement des questions sur le plan gouvernemental conduit Foucault, par conséquent, à rechercher dans le discours économique, et non plus dans celui de la guerre, les éléments d'une critique de la raison politique [119]. Non pas que le marché soit le lieu d'une liberté immédiate et pleine que l'on pourrait faire valoir contre tout excès de gouvernement. Foucault montre, au contraire, que la liberté dont a besoin le libéralisme pour fonctionner doit être tout autant *produite* par une action permanente du gouvernement que *protégée* des empiétements qui la menacent [120]. C'est le calcul du coût de fabrication de cette liberté qui constitue le problème de la *sécurité*. L'économie n'est pas le domaine enfin retrouvé d'une pure spontanéité individuelle, mais l'une des logiques régissant le rapport actuel entre gouvernants et gouvernés. Si l'on peut, dans la résistance au pouvoir, sortir d'un discours de guerre et « franchir la ligne », c'est que celle-ci ne passe plus seulement entre un souverain et des sujets, ou entre des institutions et des corps, mais à l'intérieur même de la pratique gouvernementale, entre une tendance mécanique à étendre l'emprise de l'État et une tendance économique à la réduire. Cela ne veut pas dire que la liberté doive se défendre en termes purement économiques, mais que l'économie crée un espace de jeu nouveau pour la revendication de liberté.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Foucault rapproche Adam Smith de Kant, après avoir désigné l'économie politique comme critique de la raison gouvernementale. Il faut prendre le terme de *critique*, ici, dans son sens philosophique : de même que l'homme ne peut connaître la totalité du monde, de même le souverain ne peut connaître la totalité du processus économique (NBP, 11). La critique de la souveraineté ne procède pas d'un antijuridisme *a priori*, mais se trouve enveloppée dans l'analytique de la finitude. Ce n'est donc pas contre les Lumières, comme l'affirmait Habermas, mais à l'intérieur de l'espace critique dégagé par elles, que Foucault développe son analyse du pouvoir. Loin d'entreprendre à travers celle-ci une critique radicale de la raison, on peut dire, au contraire, qu'il en montre l'inanité. La raison d'État, telle qu'il la resitue dans l'histoire, entre le pastorat chrétien et la bio-politique moderne, est l'exemple le plus probant que ne se dessine pas, derrière tout *ratio*, la sombre compulsion d'une violence totalitaire. S'il est vrai que, selon une certaine pente, elle conduit à une domination illimitée, elle mène, selon une autre pente, à l'autolimitation gouvernementale du libéralisme : raison du *maximum* d'État et raison du *moindre* État. « La raison », fût-ce celle de l'État, n'est donc jamais que l'articulation complexe de rationalités multiples.

Notes

Démocratie : l'ancien et le neuf

L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne

[1] Cf. Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris, 1891-1902.
[2] Montesquieu note : « Lorsque dans la république le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une démocratie » (*De l'esprit des lois*, livre II, chapitre 2).
[3] *Lettre à Monsieur d'Alembert sur les spectacles*, éd. critique par M. FUCHS, Lille et Genève, 1948, p. 155.
[4] Dans le « monisme » de Rousseau, la distinction du législateur et du magistrat est purement fonctionnelle. Ils n'incarnent pas tant deux pouvoirs concurrents que deux modalités spécifiques du rapport à la chose publique (dans *Du contrat social*, livre III, chapitre 4, Rousseau note que le fait de légiférer implique une attention à l'intérêt général, alors que le pouvoir exécutif a pour nature de s'appliquer aux objets particuliers).
[5] *De l'esprit des lois*, livre II, chapitre 2.
[6] *Émile*, livre V (in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1969, p. 846-847).
[7] *Ibid.*
[8] *De l'esprit des lois*, livre II, chapitre 2.
[9] « Dans toute véritable démocratie, note-t-il, la magistrature n'est pas un avantage mais une charge onéreuse, qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre. La loi seule peut imposer cette charge à celui sur qui le sort tombera. Car alors la condition étant égale pour tous, et le choix ne dépendant d'aucune volonté humaine, il n'y a point d'application particulière qui altère l'universalité de la loi » (Du contrat social, livre IV, chapitre 4).
[10] *Du contrat social*, livre III, chapitre 4.
[11] *Ibid.*
[12] Jaucourt note, en suivant d'assez près Montesquieu : « Ce serait une chose bienheureuse si le gouvernement populaire pouvait conserver l'amour de la vertu, l'exécution des lois, les mœurs et la frugalité ; s'il pouvait éviter les deux excès, j'entends l'esprit d'inégalité qui mène à l'aristocratie, et l'esprit d'égalité extrême qui conduit au despotisme d'un seul : mais il est bien rare que la démocratie puisse longtemps se préserver de ces deux écueils. C'est le sort de ce gouvernement admirable dans son principe, de devenir presque infailliblement la proie de l'ambition de quelques citoyens, ou de celle des étrangers, et de passer ainsi d'une précieuse liberté dans la plus grande servitude. »
[13] Dans son *Dictionnaire social et patriotique* (1770), Lefèvre de Beauvray écrit à l'article « Démocratie » : « Le régime démocratique touche de plus près à l'anarchie que le monarchique ne touche au despotisme » (p. 109).
[14] *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1765, p. 8.
[15] J.-P. BRISSOT, *Plan de conduite pour les députés du peuple aux états-généraux de 1789*, s.l., avril 1789, p. 21.
[16] Cité par Marc DELAPLACE, « La notion d'anarchie pendant la Révolution française (1789-1801) », *Annales historiques de la Révolution française*, no 287, janv.-mars 1992.
[17] Sur le sens de l'adjectif « aristocrate » pendant la Révolution, voir de longs développements in *Matériaux pour l'histoire du vocabulaire français*, 2e série, t. XI, *Datations et Documents lexicographiques. Vocabulaire socio-politique (1770-1814)*, Paris, Klincksieck, 1977 ; *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, Paris, KLINCKSIECK, 1975, fasc. 1, *Désignants socio-politiques* ; Jacques Guilhamou, *La Langue politique et la Révolution française*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989 ; ainsi bien sûr que l'*Histoire de la langue française* de Ferdinand Brunot, t. IX, 2e partie, Paris, Colin, 1967.
[18] Cf. sur ce point les indications données par Ferdinand BRUNOT *(op. cit.)* et par R. R. PALMER, « Notes on the uses of the word democracy, 1789-1799 », *Political Science Quarterly*, juin 1953, et par M. FREY, *Les Transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)*, Paris, 1925.
[19] SIEYÈS, *Quelques Idées de constitution, applicables à la ville de Paris en juillet 1789*, Versailles, 1789, p. 3. Sieyès note ailleurs que « le concours immédiat est ce qui caractérise la véritable démocratie. Le concours médiat désigne le gouvernement représentatif. La différence entre ces deux systèmes politiques est énorme » (*Dire sur la question du veto royal*, Versailles, 7 septembre 1789, p. 14).
[20] *Dire sur la question du veto royal*, *op. cit.*, p. 15.
[21] Sieyès reprochait à Brissot et à Paine de confondre le gouvernement représentatif et la république (cf. sur ce point l'échange de lettres en Sieyès et Paine publié dans *Le Moniteur* des 6 et 8 juillet 1791).
[22] J.-P. BRISSOT, *Ma profession de foi sur la monarchie et le républicanisme*, in *Recueil de quelques écrits, principalement extraits du Patriote français*, Paris, juillet 1791, p. 7 (reproduit dans le t. V de la collection *Aux origines de la République, 1789-1792*, Paris, EDHIS, 1992). Sur le même thème, voir aussi Étienne Psaume, *Réponse aux objections des monarchistes contre la possibilité d'une république en France*, Paris, 1792.
[23] Cf. sur ce point P. GUENIFFEY, « Brissot », *in* F. FURET et M. OZOUF, *La Gironde et les Girondins*, Paris, Payot, 1992.
[24] *Dire sur la question du veto royal*, *op. cit.*, p. 14.

[25] Cité par L. BOROUMAND, « Les Girondins et l'idée de République », *in* F. FURET et M. OZOUF, *La Gironde et les Girondins*, *op. cit.*, p. 253.
[26] Reproduit in *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1974, t. II, p. 155.
[27] *Ibid.*, t. III, p. 113.
[28] *Ibid.*
[29] Cf. Lucien JAUME, *Le Discours jacobin et la Démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
[30] *Ibid.*, p. 114-115.
[31] Discours cité du 10 mai 1793, p. 147.
[32] Intervention à la Convention sur la constitution, le 14 juin 1793, in *Œuvres de Maximilien Robespierre*, t. IX, Paris, 1958, p. 557.
[33] Cité par R. R. PALMER, art. cité, p. 211.
[34] Cf. *Le Néologiste français*, 1796.
[35] Cité par F. BRUNOT, *op. cit.*, p. 729.
[36] Le mot démocratie, même s'il est d'usage plus fréquent, n'est pourtant pas au centre du vocabulaire des sans-culottes. Même lorsqu'ils veulent mettre en place des procédures de gouvernement direct et qu'ils dénoncent la confiscation du pouvoir populaire par les représentants, ils n'emploient guère le mot démocratie. Les Constituants de 1793 n'inscrivent pas non plus le terme démocratie sur leur bannière.
[37] *Opinion de Sieyès sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de Constitution*, Paris, 2 thermidor an III, p. 5.
[38] Discours à la Chambre des députés du 3 décembre 1821, *Archives parlementaires*, 2e série, t. XXXIII, p. 655.
[39] *Ibid.*, p. 656.
[40] Discours à la Chambre des députés du 22 janvier 1822, *Archives parlementaires*, 2e série, t. XXXIV, p. 133. « L'aristocratie, la démocratie, dit-il encore, ne sont pas de vaines doctrines livrées à nos disputes : ce sont des puissances [... I. Avant que nous parlions d'elles, elles sont ou ne sont pas » *(ibid.)*.
[41] *Ibid.*
[42] Cf. son très important article « De l'esprit de réaction, Royer-Collard et Tocqueville », *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1861. « Ce sont les doctrinaires, note-t-il, qui mirent le plus en lumière cette distinction, bien aperçue par Sieyès au commencement de la Révolution, et qui s'attachèrent avec le plus d'insistance à en faire ressortir toutes les conséquences » (p. 795).
[43] *Ibid.* « La démocratie, puisqu'on appelle ainsi la civilisation moderne », note-t-il en conclusion de son article (*ibid.*, p. 813).
[44] Charles de Rémusat écrit ainsi à propos de Tocqueville : « Nous ne voulons le considérer que comme une sorte de continuateur de Royer-Collard par rapport à cette grande question de la démocratie » (art. cité, p. 801).
[45] Cf. les onze sens du mot « démocratie » que James T. Schleifer recense chez Tocqueville dans *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, University of North Carolina, Pen, 1980. Voir également P. MANENT, *Tocqueville et la Nature de la démocratie*, Paris, rééd. Fayard, 1993.
[46] Manuscrits de Yale, cités par J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les Deux Démocraties*, Paris, PUF, 1983, p. 33.
[47] Manuscrits de Yale, *ibid.*, p. 30.
[48] Cf. la présentation de son introduction, *op. cit.*, t. I, viii-xiii.
[49] *Ibid.*, p. viii.
[50] *Revue française*, novembre 1837.
[51] Art. cité, p. 224.
[52] *Ibid.*
[53] Art. cité, p. 224.
[54] *Politique d'Aristote*, traduite en français par Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1837, 2 vol. (ami de Cousin, l'auteur succède à Jouffroy au Collège de France).
[55] Il définit la démocratie comme l'absence de séparation entre gouvernés et gouvernants et propose pour la réaliser de diviser le pays en « cités élémentaires », de façon à rendre possible le « gouvernement du peuple par le peuple ».
[56] Armand CARREL, article publié le 9 décembre 1835 dans le *National*, repris in *Œuvres politiques et littéraires d'Armand Carrel*, Paris, 1858, t. IV, p. 378-381.
[57] Albert LAPONNERAYE, « De la véritable démocratie », in *Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale*, Paris, 1835, t. II, p. 177.
[58] « C'est l'abus du mot démocratie qui m'a donné l'idée de ce livre », écrit-il dans la préface à son célèbre essai *La Démocratie*, publié en 1860.

La Révolution française et l'Antiquité

[*] Une première version, écourtée, de ce texte a paru dans *Les Grecs, les Romains et Nous*, textes réunis et présentés par Roger-Pol Droit, Paris, Le Monde Éd. 1991, p. 119-142.
[1] CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1978, p. 90 (une note de 1826 évoquera ces « ressemblances déraisonnables » qu'il avait alors cru repérer). Ou bien cette notation : « C'était au moment que le corps politique tout maculé des taches de la corruption générale, tombait en une dissolution générale qu'une race d'hommes, se

levant tout à coup, se met, dans son vertige, à sonner l'heure de Sparte et d'Athènes » (p. 266).

[2] A. REY, *« Révolution ». Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989.

[3] CHATEAUBRIAND, *Essai...*, *op. cit.*, p. 81, 82.

[4] Voir le nº 7 du *Vieux Cordelier*, dans l'édition de P. Pacnet, Paris, Belin 1987, p. 126, et les remarques de P. VIDAL-NAQUET, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 225-228.

[5] ROUSSEAU, *« Réponse à Bordes »* (1752), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1963, t. 3, p. 83.

[6] MABLY, *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique* (1763). Cf. J.-L. LECLERCLE, « Utopie et réalisme politique chez Mably », *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, p. 1049-1070. Sur l'ensemble de la période on peut désormais consulter Ch. GRELL, *Le XVIIIe siècle et l'Antiquité en France*, thèse d'État (Paris IV), 1990.

[7] LÉVESQUE, *Éloge historique de M. l'abbé de Mably*, Paris, 1787, p. 35.

[8] Sur l'expérience politique thermidorienne, voir B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

[9] D. LEDUC-FAYETTE, *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974, et R. LEIGH, « Jean-Jacques Rousseau and the Myth of Antiquity in the Eighteenth Century », in R. R. BOLGAR ed., *Classical Influences in the Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge, 1979, p. 155-168.

[10] FUSTEL, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, 1984, p. 2 et 466-473 (leçon d'ouverture du cours sur la famille et l'État de 1862). Cf. F. HARTOG, *Le XIXe siècle et l'Histoire : le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988, p. 30-38.

[11] C'est le titre du livre que lui consacra J. GAULMIER, *L'Idéologue Volney. Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrouth, 1951, en vue de tirer de l'oubli ce courant intellectuel alors trop négligé.

[12] VOLNEY, *Leçons d'histoire*, éd. J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, p. 140. M. RASKOLNIKOFF, « L'adoration des Romains sous la Révolution française et la rédaction de Volney et des Idéologues », *Roma, Costantipoli, Mosca (Da Roma alla Terza Roma, Studi I)*, Naples, 1983, p. 199-213.

[13] J. SEZNEC, « L'invention de l'Antiquité », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Fondation, Oxford, 155, 1976, p. 2033-2047. L'article très incisif de B. BACZKO et al., « Modèles antiques et préromantisme », *Le Préromantisme. Hypothèque ou hypothèse ?*, Colloque Clermont-Ferrand, éd. P. Viallaneix, Paris, 1975, p. 395, 401-405. Pour la période révolutionnaire, cf. H. T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionnaries*, Chicago, 1937, livre pionnier et longtemps isolé ; voir maintenant J. BOUINEAU, *Les Toges du pouvoir (1789-1799) ou la Révolution du droit antique*, Toulouse, université de Toulouse-Le Mirail, 1986, thèse de droit où l'auteur part d'un dépouillement systématique du *Moniteur* et des *Archives parlementaires* ; la commode présentation de la question par Cl. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989 ; les différentes études de P. Vidal-Naquet.

[14] QUINET, *La Révolution*, t. I, p. 58 (éd. 1876). Cf. M. REVAULT D'ALLONNES, *D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 79-110.

[15] Pour une discussion de la notion de modèle, il faudrait donner toute leur place aux réflexions du moment sur l'art (avec, particulièrement, Diderot et Winckelmann, qui deviendra un auteur quasi officiel pendant la Révolution) ; cf. B. BACZKO *et al.*, et désormais le livre riche d'E. POMMIER, *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1992, notamment chap. 2 et 8.

[16] SAINT-JUST, « Rapport du 26 germinal an II », in *Œuvres complètes*, Paris, Gérard Lebovici, 1984, p. 819. Cf. M. ABENSOUR, « Saint-Just, les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire », *Esprit*, février 1989, p. 60-81. Dans les « Fragments d'institutions républicaines », Saint-Just, confronté à la question si présente (depuis Montesquieu au moins) de la décadence des empires, estime que l'héroïsme des grands hommes ne peut suffire à la prévenir, seules des institutions « qui sont immortelles et à l'abri des factions » le peuvent. Superlégislateur sans visage, elles sont à même d'« enchaîner le crime » et de « faire pratiquer à tous la justice et la probité » (op. cit., p. 967).

[17] TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 43. Avec les remarques de R. CHARTIER, *Les Origines culturelles de la Révolution*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, notamment p. 237 : « Sa certitude d'inauguration [de la révolution] a valeur performative : en énonçant la rupture elle l'instaure. »

[18] L. GUERCI, *Liberia degli antichi e liberta dei moderni*, Naples, 1979.

[19] K. BAKER, *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press, 1990, p. 128-152.

[20] *Ibid.*, p. 135.

[21] *Ibid.*, p. 151 : *« The language of classical republicanism offers him the recovery of the conceptual domain of the political per se ».*

[22] ROUSSEAU, « Histoire de Lacédémone », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1964, t. III p. 544, et les remarques de Cl. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, *op. cit.*, p. 156-157.

[23] P. VIDAL-NAQUET, « Tradition de la démocratie grecque », préface à M. I. FINLEY, *Démocratie antique et Démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976. J.-L. QUANTIN, « Le mythe du législateur au XVIIIe siècle : état des recherches », in *Primitivisme et Mythe des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1989, p. 153-164.

[24] M. OZOUF, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard, 1976, p. 327-335 (p. 333 pour la citation). L'auteur montre bien comment la fête, avec son décor antique idéal-typique, entend représenter une histoire originaire, celle d'une société neuve, innocente, où l'adéquation des paroles et des actes est entière : transparente, en somme. Du même auteur, *L'Homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1990, p. 122-124 notamment.

[25] M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 100.

[26] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 229, 233, 231.

[27] Je m'inspire librement ici des analyses de M. de Certeau, *op. cit.*, p. 338-339, notamment, et de M. SAHLINS, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Seuil-Gallimard, coll. « Hautes études », 1989, à propos des « interférences » culturelles *(working*

misunderstanding).
[28] L. GUERCI, *op. cit.*
[29] Jaucourt, docteur en médecine, membre associé de plusieurs académies, a été le principal collaborateur de Diderot pour l'édition du *Dictionnaire*.
[30] Cité par L. GUERCI, *op. cit.*, p. 219.
[31] CONDORCET, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe*, éd. Arago, Paris, 1847, t. 8, p. 11.
[32] *Une éducation pour la démocratie*, textes et projets de l'époque révolutionnaire présentés par B. Baczko, Paris, Garnier, 1982, p. 193. Cf. aussi les remarques de R. Chartier sur la lecture « désacralisée » (*Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 113-115).
[33] Lévesque est nommé par arrêté du directoire du département de Paris (30 avril 1791) ; il remplace l'abbé Du Temps (qui n'avait pas voulu prêter serment). Dans son cours du premier semestre 1791, il traite de la morale et le 14 novembre 1791, lors de la rentrée publique, il donne une lecture sur « la politique de Louis XI » (Archives du Collège de France que j'ai pu consulter grâce à Christine Delangle). Rien n'est conservé pour les années suivantes. On sait simplement par Xavier de Pétigny (cf. *infra*) que ses archives comprenaient aussi 52 cahiers inédits formant une histoire de la monarchie française depuis la Gaule jusqu'à l'Assemblée législative : cours ? professés quand ? Il reçoit la Légion d'honneur en 1803 et il est nommé en 1809 professeur à la faculté des lettres de Paris (cours d'histoire et géographie anciennes). Sur Lévesque il existe peu de chose : un article d'A. MAZON, « Pierre-Charles Lévesque, humaniste, historien et moraliste », *Revue des études slaves*, LXI, 1963, p. 7-66, qui s'intéresse avant tout à l'historien de la Russie ; une *Notice biographique* (1964) composée par X. de Pétigny de Saint-Romain sur son aïeul (il précise que les archives de P.-Ch. Lévesque ont totalement disparu) ; les remarques de P. VIDAL-NAQUET et N. LORAUX, « Athènes bourgeoise », in Bolgar ed., *op. cit.*, repris dans P. VIDAL-NAQUET, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, p. 191-197.
[34] Si l'on en croit les registres de présence (du moins ceux qui subsistent) que signent les professeurs lors de leur cours.
[35] *Apophthegmes des Lacédémoniens*, Paris, 1794, « Avis ». Je remercie D. Julia de m'avoir signalé ce texte.
[36] *Ibid.*, p. 4, 5.
[37] *Ibid.*, p. 26.
[38] B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans l'édition des écrits politiques due à M. GAUCHET, *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1980, p. 185.
[39] *Apophthegmes*, p. 6.
[40] *Ibid.*, p. 3.
[41] *Éloge historique* de M. l'abbé de Mably, Paris, 1787.
[42] *Ibid.*, p. 63.
[43] Traduisant alors Thucydide (*Histoire de Thucydide*, Paris, 1795), Lévesque indique dans la préface (p. VI) : « Tourmenté des maux de ma patrie, qui gémissait alors esclave d'une oligarchie féroce, je demandais vainement au travail quelque soulagement aux affections les plus douloureuses : j'avais sous les yeux Thucydide, et dans l'esprit des images sanglantes, et je cherchais le calme du cabinet avec un sang bouillonnant ou glacé. » Dans son « Éloge de feu M. Lévesque », Malte-Brun signale que, au Collège, Lévesque, ne pouvant « se livrer à des travaux sur l'histoire d'une patrie déchirée par la discorde, se réfugia dans l'antiquité » (en tête de l'*Histoire de la Russie*, 4e éd. 1812).
[44] Même si, par-delà le public des élèves, leur écho dans le grand public fut faible ; J. Gaulmier n'a relevé que deux comptes rendus (C.F. VOLNEY, *La Loi naturelle. Leçons d'histoire*, présenté par J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, p. 21). Membre important de la Constituante, Volney s'est fait connaître par son *Voyage en Syrie et en Égypte* (1987) ; en 1791 il publie *Ruine ou Méditations sur les révolutions des Empires*.
[45] *Leçons d'histoire*, *op. cit.*, p. 140.
[46] Alors que pour J.-F. LAFITAU, *mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), les Iroquois étaient les Spartiates du Nouveau Monde.
[47] *Ibid.*, p. 143.
[48] *Ibid.*, p. 134. Volney, lui-même, connaissait le grec. En 1813, il publie ses *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, essai sur l'harmonisation des chronologies des peuples antiques.
[49] M.S. STAUM, « The class of moral and political sciences 1795-1803 », *French Historical Studies*, 11, 1980, p. 372-397.
[50] LÉVESQUE, *Histoire de Thucydide*, Paris, 1795, p. VI, XXVII.
[51] Lus en l'an VII et en l'an VIII et publiés, *Mémoires de l'Institut national, classe des sciences morales et politiques*, t. III, an IX, t. IV, an XI ; ils seront repris dans ses Études de l'histoire ancienne et de la Grèce, Paris, 1811.
[52] LÉVESQUE, *Histoire critique de la République romaine*, Paris, 1807, p. 142.
[53] *Ibid.*, p. XXXV.
[54] *Ibid.*, p. XXXVIII.
[55] *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789, IV. Histoire et littérature ancienne*, par B.-J. Dacier, présentation et notes sous la direction de F. Hartog, Paris, Belin, 1989. Dans son propre Rapport consacré à la littérature française, M.-J. Chénier félicite Lévesque pour sa traduction de Thucydide. Il est, en revanche, plus critique pour ses pages sur Rome : « Il déprime avec affectation le peuple dont il écrit l'histoire », répandant « inculpations frivoles » et « calomnies » sur des personnages dont « la gloire est fondée sur des titres immortels » (*ibid.*, p. 45, 46).
[56] Au même moment P.-J. Bitaubé, membre de la classe de Littérature et Beaux-Arts, propose un long mémoire « Observations sur les deux premiers livres de la *Politique* d'Aristote », lu en messidor an IV et floréal an V, publié dans les *Mémoires* de la classe, t. II, an VIII, et t. III, an IX : il insiste, lui aussi, sur le thème de la perfectibilité. Tout au plus et au mieux les anciens gouvernements représentent « l'école naissante des institutions républicaines ».
[57] W. BENJAMIN, *Poésie et Révolution*, trad. M. de Gandillac, Paris, Lettres nouvelles, 1971, p. 285.

[58] CONSTANT, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes ». L'Athénée est alors une société d'enseignement libre destinée au grand public. Voir les réflexions et les précisions apportées par M. Gauchet dans son édition des écrits politiques de B. CONSTANT, *De la liberté chez les Modernes*, *op. cit.*

[59] Plus précisément dans les chapitres VI à VIII de la seconde partie. S'y trouve d'ailleurs repris le texte d'un manuscrit de Constant, édité depuis peu, mais rédigé en 1806. Enfin une première ébauche des deux libertés se trouve déjà dans un livre de Mme de Staël, auquel Constant a collaboré, publié seulement en 1979, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution*, éd. de L. Omacini, Genève, Droz, 1979, p. 111-112, 159, 170.

[60] Prononcée en février, la conférence s'inscrit dans un cours entamé le 2 décembre 1819 et consacré à la constitution anglaise. En mars de la même année, Constant entre enfin à la Chambre. « À l'occasion d'un sujet érudit », écrit K. KLOOCKE (*Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genin-Paris, 1984, p. 240), « il réussit à donner une nouvelle expression à la conscience politique plus ou moins latente encore du groupe libéral, à rattacher le mouvement libéral à la Révolution et à la Charte ».

[61] CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, éd. Gauchet, p. 183, no 3.

[62] CONSTANT, *Journal intime*, 2 avril 1804. Voir P. DEGUISE, « Coppet et le thème de la Grèce », *Actes et Documents du 2e colloque de Coppet*, Genève-Paris, Droz, 1977, p. 325-345.

[63] L'histoire grecque de Gillies est la première histoire moderne, ou la première avec celle de l'Anglais J. Mitford, dont les deux premiers tomes avaient paru deux ans plus tôt.

[64] Sur tout cela, voir, en dernier lieu, K. KLOOCKE, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, notamment p. 15, 17, 18, 27, 119, 125, 328.

[65] Deguise, *op. cit.*, p. 335-338. « Les anciens étaient dans toute la jeunesse de la vie morale ; nous sommes dans la maturité, peut-être dans la vieillesse » ; il s'ensuit que l'enthousiasme, une conviction entière nous sont désormais inaccessibles ; « nous n'avons presque sur rien qu'une conviction molle et flottante, sur l'incomplet de laquelle nous cherchons en vain à nous étourdir. Le mot illusion ne se trouve dans aucune langue ancienne, parce que le mot ne se crée que lorsque la chose n'existe plus ». (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, éd. Gauchet, p. 184.)

[66] CONSTANT, *De la liberté*, éd. Gauchet, p. 503.

[67] *Ibid.*, p. 501, 502.

[68] *Ibid.*, p. 502.

[69] *Ibid.*, p. 494.

[70] *Ibid.*, p. 499.

[71] *Ibid.*, p. 496.

[72] CHATEAUBRIAND, *Essai...*, *op. cit.*, p. 23. Sur le cheminement de sa réflexion, voir le rôle qu'il attribue, dans les *Mémoires d'outre-tombe* (t. I, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1978, p. 220), à son voyage en Amérique (Washington n'est pas exactement Cincinnatus).

[73] F. FURET, *Marx et la Révolution française*, textes de Marx présentés, réunis, traduits par L. Calvié, Paris, Flammarion, 1986, p. 168 pour le texte de Marx, et p. 33-34 pour les commentaires de Furet.

[74] *Ibid.*, p. 169.

[75] P.-L. ASSOUN, Marx et la Répétition historique, Paris, PUF, 1978.

[76] *Ibid.*, p. 66-105.

[77] MARX, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1984, p. 69.

[78] *Ibid.*, p. 246.

[79] H. ARENDT, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1985, p. 183. C'est ainsi qu'elle rend compte en profondeur de la prédominance de la référence romaine ; voir aussi *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, p. 291-292, 306. La fondation serait du côté romain ce qu'est le législateur du côté grec.

[80] M. GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, notamment p. 19-35.

[81] P. MANENT, dans *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 188-189, suggère que Constant incrimine l'image de la cité antique pour ne pas avoir à remettre en question ce fondement du libéralisme qu'est la souveraineté populaire.

[82] E. POMMIER, *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1992, p. 364-386.

[83] H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 291. Voir M. REINHOLD, *Classica Americana, The Greek and Roman Heritage in the United States*, Detroit, Wayne State University Press, 1984, p. 95-115 ; J.G.A. POCOCK, *The Machiavelian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Suggestif article de D. LACORNE, « Mémoire et amnésie : les fondateurs de la république américaine, Montesquieu et le modèle politique romain », *Revue française de science politique*, 42, 3, 1992, p. 363-374, où l'auteur montre comment et pourquoi s'est fait l'abandon du modèle romain dans le cours des polémiques qui, en 1787, ont opposé, autour de Montesquieu, fédéralistes et antifédéralistes.

[84] B. CROCE, « Constant e Jellinek : intorno alla differenza tra la liberta degli antichi e quella dei moderni », *Etica e Politica* (1931), Bari, 1956, p. 301-308 ; il cite le texte de la conférence dans la réédition de Laboulaye de 1861 : sans doute moment d'une relance ou réapparition de Constant ? Cf. *La Philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme*, textes choisis et présentés par S. Romano, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 192-193.

[85] A. MOMIGLIANO, « George Grote et l'étude de l'histoire grecque », in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 361-383.

[86] Ph. LACOUE-LABARTHE, *L'Imitation des modernes (Typographies II)*, Paris, Galilée, 1986, p. 39-111.

[87] J. J. WINCKELMANN, *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, trad. L. Mis, Paris, Aubier, 1954, p. 95.

[88] J. QUILLIEN, *G. de Humboldt et la Grèce. Modèle et histoire*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983, p. 39, 130

notamment. On pressent à quel point, quand Allemands et Français vont désormais parler des Grecs, ils ne vont parler ni la même langue ni de la même chose. Ce serait l'histoire d'un autre quiproquo.

La démocratie comme régime et comme religion

[1] Cf. *La Volonté de puissance*, avant-propos, 2.
[2] *Principes de la philosophie du droit*, § 258.
[3] *De la démocratie en Amérique*, t. I, 2e partie, chap. 10.
[4] *De la démocratie en Amérique*, t. II, *in fine*.
[5] *La Politique*, 1289 b 27-1290 a 7 (trad. Tricot mod.).
[6] *Du contrat social*, livre I, chap. 6.
[7] Cf. *La Politique*, 1290 a 13-16.
[8] Cf. Leo STRAUSS, *La Cité et l'Homme*, trad. fr., Paris. Agora, 1987, chap. 1.
[9] *La Politique*, 1280 b 12 (trad. Tricot).
[10] *Ibid.*, 1281 a 1-10.
[11] *La Politique*, 1281 a 28-30.
[12] *Ibid.*, 1282 b 22-23.
[13] *Ibid.*, 1283 a 3-10.
[14] *Ibid.*, 1283 a 10-16 (trad. Tricot mod.).
[15] Harry V. JAFFA, *Aristotle*, in *History of Political Philosophy*, Leo Strauss et Joseph Cropsey ed., 2e éd., 1972, Rand McNally, p. 110-112.
[16] *La Politique*, 1283 b 13-14.
[17] *Ibid.*, 1283 b 4-5.
[18] *La Politique*, 1282 b 14-18 ; 1284 b 6.
[19] *Léviathan*, chap. 13 *in princ*.
[20] *La Politique*, 1288 a 15-19 (trad. Tricot).
[21] *Ibid.*, 1284 a-b. Voir tout le paragraphe.
[22] *Discours de la méthode*, 4e partie, *in princ*. Voir aussi *Méditation seconde*, 1er §.
[23] *La Question juive*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 116 (traduction Marianna Simon).
[24] *Ibid.*, p. 70.
[25] *La Question juive*, *op. cit.*, p. 75.

Démocratie : l'état des lieux

[1] *Democracy : the Unfinished Journey*, edited by John Dunn (1992), by permission of Oxford University Press. © Oxford University Press, 1992.
[1] La première position peut être illustrée, par exemple, par Ronald Dworkin, et la seconde par Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, Duckworth, 1981).
[2] R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1975, 1re partie.
[3] J. SCHUMPETER, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1990.
[4] *The Language of Morals*, *op. cit.*, chap. 4.
[5] *For in the end everything rests upon such a decision of principle*, *ibid.*, p. 69.
[6] John RAWLS, « Some remarks about moral theory in *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1980, chap. 1er (9).
[7] Charles LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987, chap. 3, p. 47.
[8] *À Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 48.
[9] Simone WEIL, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1977, 3e partie, p. 237 *sq*.
[10] Simone Weil parle d'une action qui, « tout en ayant pour objet tout un peuple, reste par essence une action, non pas collective, mais personnelle ».
[11] La dépendance réciproque du candidat et de son électorat est parfaitement décrite par Bernard Manin dans son analyse de l'« offre électorale ». Les hommes politiques, dit-il, en choisissant les thèmes de leur campagne, « activent » certains clivages préexistants dans la société plutôt que d'autres. Ils ne peuvent pas cependant les « inventer en toute liberté », si bien que « chacun d'eux a intérêt à *découvrir* le partage le plus efficace et le plus favorable pour lui » (*in* « Métamorphoses du gouvernement représentatif », article non publié).

Le juge, la politique et la philosophie

[1] J.-L. VUILLERME, « L'autorité politique de la jurisprudence », *Archives de philosophie du droit*, t. 30, 1985, p. 95-103.
[2] Cf. Philippe RAYNAUD, « La déclaration des droits de l'homme », in *The French Revolution and the Creation of Modern*

Political Culture, II, *The Political Culture of French Revolution*, Colin Lucas ed., Oxford, Pergamon Press, 1988.
[3] Cf. sur ces points Dominique FORNACCIORI-TERRÉ, « La jurisprudence chez Hegel », *Archives de philosophie du droit*, t. 30, 1985, p. 73-82.
[4] Cf. Philippe RAYNAUD, « La loi et la jurisprudence des Lumières à la Révolution française », *Archives de philosophie du droit*, 1985, p. 61-72.
[5] Pierre Bouretz ed., *La Force du droit*, Paris, Éd. Esprit, 1991.
[6] Stéphane RIALS, in *Droits*, nº 9, *La Fonction de juger*, « Ouverture », p. 3-20 (Paris, PUF, 1989).
[7] Cf. notamment Ronald DWORKIN, *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.
[8] Michel TROPER, « Le droit, la raison et la politique », *Le Débat*, nº 64, mars-avril 1991, p. 186-192.
[9] Stéphane RIALS, « Entre artificialisme et idolâtrie. Sur l'hésitation du constitutionnalisme », *Le Débat*, nº 64, mars-avril 1991, p. 163-181.
[10] André BERTEN et Jacques LENOBLE, *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, Paris-Bruxelles, LGDJ-Story Scientia, 1990.
[11] Antoine WINCKLER, « L'empire revient », *Commentaire*, nº 57, printemps 1992, p. 17-26.
[12] Pierre BOURETZ, « Souveraineté », *in* Olivier Duhamel et Yves Mény éd., *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, PUF, 1992, p. 989-993.
[13] André BERTEN et Jacques LENOBLE, *op. cit.*, p. 51.
[14] Cf. plus haut note 12.

Amérique latine : la démocratie entre deux époques

[1] La documentation utilisée dans cet article a été recueillie par Enrique Hermosillo, qui a élaboré une « Chronologie politique latino-américaine 1990 » à partir du Foreign Broadcast Information Service.

La révolution de Cadix

[1] Le mot « libéral » naît en Espagne pendant la révolution espagnole, avant de gagner ensuite le reste de l'Europe. Il désigne alors un révolutionnaire qui se bat contre l'ancien régime et pour un régime constitutionnel.
[2] Les sources utilisées dans cette étude proviennent, pour l'essentiel, de l'*Archivo de las Cortes españolas*, de l'*Archivo Histórico del Ejército* et de l'*Archivo Histórico Nacional*, à Madrid ; de l'*Archivo General de la Nación*, à Mexico, et de multiples fonds andins.
[3] Elles avaient été supprimées par Philippe V, après sa victoire dans la guerre de Succession d'Espagne, et les villes principales de ces royaumes avaient été intégrées dans les Cortès de Castille. Seules subsistaient, séparées, les Cortès de Navarre.
[4] L'expression, en français dans le texte, est de Jovellanos dans ses lettres à Lord Holland.
[5] Le terme « colonie » commence à être utilisé dans le langage courant, mais non officiel, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, parallèlement à l'entreprise de modernisation des Bourbons qui voulaient faire de l'Amérique le fondement de la prospérité de l'Espagne. Il s'agissait d'un mot honni des Américains. Lorsque eux-mêmes l'emploient parfois, au début du XIXe siècle, c'est dans le sens antique du terme, comme les fondations nouvelles d'une métropole, mais jamais au sens moderne de pays colonisés.
[6] Ces ressemblances reflètent autant une parenté institutionnelle entre la France et l'Espagne que la parfaite connaissance que les principaux acteurs de la révolution espagnole possédaient de la Révolution française.
[7] Où l'absence de liberté de presse maintient le débat politique dans le cadre étroit des sociabilités des élites.
[8] La démarche espagnole rappelle la préparation française des États généraux et la demande, par le Conseil du roi, le 5 juillet 1788, de « mémoires, renseignements et éclaircissements » sur la tenue des États.
[9] La *tertulia* est la forme de base et le nom générique des sociabilités nouvelles. Sous ce nom, on retrouve des salons, au public mixte, des sociétés littéraires ou scientifiques et, de plus en plus, des sociétés politiques. Les lieux de réunion sont eux-mêmes variés : maisons particulières, établissements universitaires, cafés.
[10] Parmi elle, une colonie française de quelques milliers de personnes : de grands commerçants, mais aussi des immigrés temporaires, venus souvent du Limousin et exerçant toutes sortes de petits métiers.
[11] Les habitants de beaucoup de vallées pyrénéennes du Pays basque et navarrais jouissaient de l'*hidalguía* collective.
[12] Seuls sont exclus les membres des ordres réguliers, les débiteurs de l'État et les domestiques. Le décret précise, comme une évidence, que les « Indiens purs et leurs descendants issus du mélange avec les Espagnols, peuvent être élus députés, comme vassaux égaux qu'ils sont [du roi] ».
[13] Les hommes dont la résidence est connue.
[14] L'Audience de Quito, le Venezuela, la Nouvelle-Grenade, le Río de la Plata et le Mexique.
[*] Une version plus développée de ce travail, avec son appareil critique, paraîtra dans la revue *Caravelle*, Cahiers du monde hispanique et luso-brasilien, nº 60, Toulouse, juin 1993.

L'historicisme et ses ennemis

L'anti-historicisme et ses mythes

[1] *Droit naturel et Histoire* (1953), trad. fr., Paris, Plon, 1954 ; rééd. Flammarion, 1986, p. 24.
[2] À commencer par la célèbre *Entstehung des Historismus* de F. MEINECKE, 1936.
[3] L'exception confirme heureusement la règle : cf. R. KOSELLECK, *Le Futur passé*, Paris, EHESS, 1990.
[4] Outre l'ouvrage de Strauss déjà cité, il sera ici surtout question de celui de K. LÖWITH, *Meaning and History*, publié également par l'université de Chicago en 1949 (donc l'année même où Strauss exposait oralement *Droit naturel et Histoire*) et traduit en allemand sous le titre *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953 ; c'est à la réédition, chez le même éditeur, en 1979, de cette traduction revue par l'auteur que nous renverrons ici. Mais il faut au moins évoquer K. POPPER, *Misère de l'historicisme* (1944-1945), trad. fr., Paris, Plon, 1956, rééd. Presses Pocket, 1988 ; et H. ARENDT, « Le concept d'histoire » (1956), in *La Crise de la culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972. Que trois de ces quatre textes aient fait l'objet de traductions françaises n'infirme nullement les remarques précédentes : ceci prouve seulement que les éléments du dossier « historicisme » ont été traduits très sélectivement…

Bien entendu, on trouve en France aussi de telles critiques, à commencer par celle d'A. Camus qui, en 1951, dans un chapitre de *L'Homme révolté* intitulé « Le terrorisme d'État et la terreur rationnelle », inscrivait le « messianisme historique de Marx » dans le sillage de Turgot, lui-même héritier de Bossuet et de la théologie chrétienne de l'histoire. Mais, si Camus fut un brillant polémiste, ce fut aussi un historien de la philosophie assez désinvolte.
[5] Trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990, § 7, p. 139, et § 8, p. 143-144.
[6] *La Crise des sciences européennes*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1976, p. 350. La vulgarisation et l'appauvrissement de ce procédé sont aujourd'hui tels que l'on aurait plutôt envie de rappeler comment Gavroche chantait ironiquement « C'est la faute à Voltaire ! C'est la faute à Rousseau ! » en tombant sous les balles de ceux qui le pensaient…
[7] Ceci, bien entendu, ne signifie nullement que ce soit « la faute à Hegel » et que celui-ci ait jamais pensé en termes de « généalogie judiciaire », mais seulement qu'un tel procédé se présente comme un avatar de la confusion tribunal/histoire – confusion probablement présente dès lors que cette dernière se trouve déterminée sur un mode finaliste.

A contrario, que l'historien professionnel n'usurpe qu'avec réticence la fonction de juge, c'est ce dont témoigne, par exemple, F. Braudel lorsque, après avoir décrit la dégradation des économies indienne et chinoise aux XVIIIe et XIXe siècles, il ajoute : « Sans vouloir trop se placer sur le plan moral des responsabilités, il est évident que l'Europe a détraqué, à son profit, les systèmes d'échange et les équilibres anciens de l'Extrême-Orient » (*Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. II, Paris, Colin, 1979, p. 191).
[8] *Weltgeschichte…*, *op. cit.*, introd., p. 12. Voir déjà E. TROELTSCH, « L'édification de l'histoire de la culture européenne » (1918), in *Religion et Histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 163.
[9] *Droit naturel…*, *op. cit.*, I, p. 41-42.
[10] Genèses dont le modèle accompli se trouve chez Meinecke et dont on trouverait la première esquisse chez W. DILTHEY, « Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt », *Deutsche Rundschau*, t. 108, juill.-septembre 1901, p. 241-262 et 350-380.
[11] *Op. cit.*, p. 180, n. 56.
[12] Pour l'histoire du terme, cf. H. LÜBBE, « Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie », in H. KUHN et F. WIEDMANN, (sous la direction de) *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, A. Pustet, 1964.
[13] H. BLUMENBERG, « Säkularisierung : Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität », in *Die Philosophie…*, *op. cit.*, p. 257 : « Il est surprenant que tout puisse provenir de la sécularisation. La même substance originelle se manifeste dans des métamorphoses au plus haut point dissemblables. L'*état final* communiste et le *progrès indéfini* – c'est-à-dire des représentations finie et infinie de l'histoire – doivent avoir la même origine. »

P. H. REILL, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, 1975, p. 88-89 : « Le problème est que cet usage du terme "sécularisation" ne clôt pas la discussion ; il l'ouvre plutôt. "Sécularisation" est un terme que les historiens emploient avec tant de négligence qu'il acquiert la propriété peu enviable d'expliquer quelque chose sans dire quoi que ce soit de concret ou de précis. »

P. MANENT, « Quelques remarques sur la notion de sécularisation », *in* F. FURET et M. OZOUF (sous la direction de), *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, 3, Pergamon Press, 1989, p. 351 : « Plus l'homme est athée, plus l'historien est croyant, plus il croit du moins au pouvoir historique formateur de la religion. […] La "sécularisation du christianisme" : telle est l'éponge de toutes les difficultés, telle est la ressource toujours prête de l'historien occupé à reconstituer la généalogie du monde moderne. »
[14] La classification qui suit reprend et complète celle de H. Lübbe, art. cité, p. 231-232. Cf. aussi K. BOLLE, « Secularization as a problem for the history of religion », *Comparative Studies in Society and History*, no 12, juillet 1970, p. 243.
[15] *Cours de philosophie positive*, 47, Paris, Hermann, 1975, t. II, p. 92. Il est probable que Comte, comme Hegel et d'autres, ait évité le terme de « sécularisation » dans la mesure où celui-ci était d'abord un concept juridique renvoyant à des réalités encore brûlantes. Cf. H. Lübbe, art. cité, p. 224.
[16] 16. J.-L. VIEILLARD-BARON, *L'Illusion historique de l'Espérance céleste*, Paris, Berg International, 1981, p. 38-39 : « Or l'idéologie marxiste fonctionne comme une religion et non comme une science : à la démarche heuristique, à la recherche perpétuelle de la science, elle oppose le dogmatisme sans faille des religions traditionnelles. La confusion n'est pas seulement

dans la manière d'enseigner la doctrine ; elle est dans la doctrine même. Le marxisme reprend le schéma linéaire de l'histoire du peuple élu, le peuple juif. Dans le marxisme, la faute originelle est l'instauration de la propriété ; et cette faute ne peut être rachetée que *miraculeusement :* c'est le miracle incompréhensible du prolétariat, "classe non classe", classe sociale sauvée du péché de propriété comme Moïse fut sauvé des eaux. Qu'est-ce que la classe des prolétaires qui n'est pas une classe, sinon une image sociale de la Vierge Marie, femme née dans la condition humaine et miraculeusement soustraite au péché d'Adam. Ainsi la solution ouverte dans la nécessité historique est due à l'immaculée conception du prolétariat industriel. [...] Pour nous l'idéologie marxiste, en tant que pseudo-religion, a accompli dans notre temps la *falsification majeure :* réduire les espoirs de l'homme à la dimension historique. »

Plus récemment, J. BRUN, *Philosophie de l'histoire*, Paris, Stock, 1990, p. 94 : « L'espoir mis dans le futur prend peu à peu la place de l'Espérance dans l'Au-delà du temps... » ; l'histoire devient ainsi « la transsubstantiation de l'homme devenu le père de Dieu ». Non seulement elle conduit au nazisme et au communisme (p. 272), mais « Mai 68 fut préparé par ces philosophies de l'histoire qui avaient lentement travaillé à mettre entre les mains des hommes le feu de Prométhée, les outils de Dédale et le savoir de Faust afin qu'ils pussent délivrer Tantale » (p. 310) ; « La Sorbonne et l'Odéon furent occupés et transformés en lupanars culturels et sexuels » (p. 302) ; et ainsi de suite...

[17] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, § 8, p. 144.

[18] E. TROELTSCH, *op. cit.*, p. 144 ; W. R. INGE, « The idea of Progress », in *Romanes Lectures*, Oxford, Clarendon Press, 1920, p. 21. Voir aussi COLLINGWOOD, *The Idea of History* (1946), Oxford University Press, 1986, p. 80, et l'art. cité de K. BOLLE, p. 257.

[19] Cette originalité a été méconnue par H. Blumenberg, art. cité, qui ne semble voir chez Löwith qu'un procès de sécularisation « réactionnaire ». O. Marquard a justement corrigé cela : « Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie », Francfort, Suhrkamp, 1982, p. 15.

[20] *Weltgeschichte...*, *op. cit.*, conclusion, p. 175-176.

[21] *Ibid.*, p. 178 : « Ce sont précisément les catastrophes de leur histoire nationale qui affermissent et accroissent la foi en la souveraineté de la volonté divine. »

[22] *Ibid.*, p. 177 : « Pour les croyants, l'histoire n'est pas un royaume autonome d'efforts humains et de progrès, mais un royaume de péché et de mort qui nécessite la Rédemption. Dans le cadre de ce mode de pensée, le cours historique comme tel ne pouvait pas être expérimenté comme décisif. »

[23] *Ibid.*, p. 179 : « L'histoire du salut, selon la conception chrétienne, n'est plus liée à un peuple particulier ; elle est devenue internationale parce qu'elle s'est individualisée. »

[24] *Ibid.*, VIII, p. 146-147.

[25] *Ibid.*, conclusion, p. 177.

[26] H. LÜBBE, art. cité, p. 236.

[27] *Weltgeschichte...*, *op. cit.*, VI, p. 128 ; de même, l'idée de « progrès » est dite *zweideutig* (IV, p. 63) ; de même, Hegel n'a pas été conscient de la *Zweideutigkeit* de son entreprise (III, p. 60).

[28] La même objection pourrait être adressée à la thèse d'O. Marquard (*Schwierigkeiten...*, *op. cit.*), selon laquelle les « philosophies de l'histoire » seraient des répercussions de la théodicée leibnizienne. Cette thèse ne vaut que si je l'ai d'abord présupposée comme définition nominale : c'est seulement si j'ai d'abord défini tacitement les « philosophies de l'histoire » comme « théodicées de l'histoire » que je peux ensuite le démontrer. Chemin faisant, de très nombreuses « philosophies de l'histoire » passent par pertes et profits.

[29] Qu'on pense, par exemple, aux philosophies de l'histoire de l'école de Göttingen ou aux « histoires naturelles de l'humanité » écossaises. Ce ne sont pas là de simples déchets, mais bien des points de repère indispensables sans lesquels le champ objectif « philosophie de l'histoire » devient, *ipso facto*, inintelligible.

[30] Un exemple en a déjà été donné dans la citation de Blumenberg, note 13.

[31] *Weltgeschichte...*, conclusion, p. 176. Löwith fait ici allusion à F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, rééd. 1946, p. 4 : « Nous lui [l'historicisme] croyons ainsi la force de cicatriser les blessures qu'il a infligées par la relativisation des valeurs. »

[32] C'est ce qui a conduit certains à condamner Strauss comme défenseur de l'esclavage. Est-ce beaucoup plus judicieux que de reprocher à Rousseau de vouloir nous « faire marcher à quatre pattes » ? Certes, Strauss est irrécupérable par la téléologie kantienne ! Mais enfin, l'argument est bien facile et Strauss lui-même avait très lucidement mis en garde contre la *« reductio ad Hitlerum »* (*Droit naturel...*, II, p. 51).

[33] *Ibid.*, V, A, p. 162.

[34] *Ibid.*, p. 155, 165, 171.

[35] *Ibid.*, p. 173.

[36] *Ibid.*, VI, B, p. 262.

[37] *Ibid.*, I, p. 24-27.

[38] *Ibid.*, p. 42.

[39] *Ibid.*, p. 27.

[40] *Ibid.*, p. 28.

[41] Comme en témoigne la référence significative à Kelsen, p. 281.

[42] *Ibid.*, I, p. 38.

[43] *Ibid.*, p. 38.

[44] G. Dilthey, dans un discours de 1903 : « ... une contradiction apparemment insoluble surgit quand le sentiment de l'histoire est poussé à ses ultimes conséquences. [...] La conception historique du monde libère l'esprit humain de la dernière chaîne que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisée, mais où trouver le moyen de surmonter

l'anarchie des convictions qui menace de se répandre ? » (*Le Monde de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, p. 15).

E. Troeltsch, dans un article de 1922 significativement intitulé « La crise de l'historicisme » : « L'État, le droit, la morale, la religion, l'art, tout est dissous dans le fleuve du devenir historique [...]. Dans un sens, cela renforce notre perception de l'enracinement de tout ce qui est personnel et contingent dans des contextes plus vastes et qui dépassent l'individuel, et cela met à chaque fois l'époque présente au bénéfice des forces du passé. Mais, dans un autre sens, cela ébranle toutes les vérités éternelles...» (*op. cit.*, p. 206).

F. Meinecke, en 1936 : « De par son affadissement, l'opinion pourrait se répandre qu'il [l'historicisme] conduirait à un relativisme insoutenable et qu'il paralyserait les forces créatrices de l'homme » (*op. cit.*, p. 4).

[45] On trouve une thèse fort proche chez K. LÖWITH, *Weltgeschichte...*, *op. cit.*, conclusion, p. 175 : « Le problème de l'histoire n'est pas soluble à l'intérieur de son propre domaine. Les événements historiques comme tels ne comportent pas la moindre indication d'un sens global et ultime. »

[46] R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 364, 376, 377.

[47] D. HUME, *Treatise of Human Nature*, I, 4, 1, éd. Selby-Bigge, Oxford, 1978, p. 183.

[48] Aussi bien, Strauss, anticipant l'objection, cherche à dissocier radicalement l'historicisme du scepticisme (*Droit naturel...*, *op. cit.*, I, p. 39).

[49] Voir H. SCHNÄDELBACH, « Über historistische Aufklärung », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1979, nº 2, p. 33. Mais, de manière générale, l'auteur reste très straussien.

[50] Éd. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 354 : « Mes frères, qu'on nous laisse œuvrer, le courage et la joie au cœur, même sans rien y voir *(auch mitten unter der Wolke)*, car nous travaillons à un grand avenir. » Il ne semble pas qu'une telle exhortation soit très « relativiste » !

[51] K. MORRIS, *Goethes und Herders Anteil an dem Jahrgang 1772 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, Stuttgart-Berlin, 1909, p. 242. Je remercie J.-P. Lefebvre de m'avoir aidé à débrouiller l'allemand rébarbatif de Herder. Bien entendu, les problèmes que soulève l'interprétation de ces textes ambigus ne peuvent être ici qu'indiqués très sommairement.

[52] *Droit naturel...*, *op. cit.*, introduction, p. 15 ; quelques lignes plus bas : « S'il n'y a pas d'étalon plus élevé que l'idéal de notre société, nous sommes parfaitement incapables de prendre devant lui le recul nécessaire au jugement critique. »

[53] Par où Strauss reformule le vieil argument platonicien : cf. *Théétète*, 169 d *sq.* Récemment (1981), H. PUTNAM est revenu sur ce problème : *Raison, Vérité et Histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 135 *sq.* Plus récemment encore, T. TODOROV, *Nous et les Autres*, Paris, Éd. du Seuil, 1989, par exemple p. 61 et passim. De manière générale, on voit mal ce que l'on peut gagner – après s'en être pris, il n'y a pas si longtemps, à l'« universalisme » comme facteur de tyrannie – à renverser la balance et à s'acharner sur un « relativisme » dont les contours sont aussi flous que ceux de son antonyme. S'il est vrai que philosopher, c'est « inventer des concepts », alors, assurément, ce n'est pas là philosopher.

[54] *Droit naturel...*, *op. cit.*, I, p. 40. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, rééd. Paris, Presses-Pocket, 1984, p. 463-464.

[55] *Concrète* par opposition à *formelle :* c'est que le « relativisme partiel » pourrait aussi bien être dit « universalisme formel » en ce sens qu'il maintient une universalité formelle du juste (par exemple, « est juste ce qui est conforme à la coutume ») dont le contenu doit néanmoins être déterminé empiriquement (par exemple, par chaque coutume singulière).

[56] Afin d'éviter tout malentendu, il vaut peut-être mieux préciser que la question de savoir si une telle justification des « droits de l'homme » est souhaitable serait ici tout à fait hors de propos.

[57] « Dès lors que l'Histoire devint un concept réflexif, les argumentations historiques furent aspirées par un tourbillon les contraignant à l'équivocité. Elles pouvaient être employées comme idéologiquement critiques, mais elles devinrent corrélativement elles-mêmes susceptibles d'idéologie » (R. KOSELLECK, art. « Geschichte », in Collectif, *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. II, Stuttgart, 1975, p. 707). À vrai dire, et comme on l'a vu plus haut, on pourrait en dire autant de la « nature » des Lumières, comme de tout autre substrat métaphysique...

[58] Soit dit en passant, un tel historicisme échappe, de par sa définition même, aux critiques de Popper qui visent « une approche des sciences sociales qui fait de la *prédiction historique* leur principal but » (*op. cit.*, p. 7).

[59] Avec toutes les réserves qu'implique la seconde partie de cet article, et faute de mieux. Au demeurant, cette typologie est purement indicative et ne prétend à aucune exhaustivité.

Friedrich Schlegel, lecteur de Condorcet

[*] Sur le contexte de la découverte de l'*Esquisse* par Schlegel, cf. J.-M. AYRAULT, *La Genèse du romantisme allemand*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, p. 156-157.

[1] « Ce fut plutôt l'aperçu d'un homme de génie que le résultat d'une suite d'observations analysées avec précision, et combinées entre elles pour en faire sortir une vérité générale : aussi ce germe jeté dans une terre ingrate ne produisit de fruits utiles qu'après plus de vingt siècles » ; cette remarque concerne le « sensualisme » d'Aristote.

[2] C'est là, en vérité, un résumé très libre du paragraphe 3 de la p. 80 dans l'Éd. Pons.

[3] Ce passage abstrus doit être référé aux thèses exposées par Schiller, la même année, dans les *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Éd. bilingue, Paris, Aubier-Montaigne, 1943), XI, p. 158-160 (sur le temps) ; XIX, p. 240 (sur la *Veranlassung* de la pensée par les sens) ; XXIV, p. 292 (sur le monde comme *Schicksal*).

[4] Cf. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte...*, introduction, *in fine*.

[5] Sur ce problème, cf. R. KOSELLECK, art. « Fortschritt », in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975, t. II, p. 390-399.

[6] Ici encore, Schlegel fait très librement référence au texte.

Questions à la philosophie de l'histoire

[1] PLATON, *Cratyle*, 384 b.

[2] R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 1959, 1969, trad. fr. *Le Règne de la critique*, Paris, Éd. de Minuit, 1979 ; du même auteur, « Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte », in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, 1967, p. 196-219, trad. fr. *Le Futur passé*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1991 ; et aussi « Wozu noch Historie ? », *Historische Zeitschrift*, 212, 1971, p. 1-18. Cf. H. KESTING, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* (1959). Critique à l'égard des deux est J. HABERMAS, « Verrufener Fortschritt-Verkanntes Jahrhundert », *Merkur*, 14, 1960, p. 468-477.

[3] KANT, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* (1784), in *Werke*, éd. Cassirer, IV, p. 169 ; trad. fr. *Réponse à la question : qu'est-ce que « les Lumières » ?*, in KANT, *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Montaigne, Denoël-Médiations, 1947.

[4] Je me sers ici de la thèse que Karl Löwith a défendue de la façon la plus brillante dans *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953, et sous la forme qu'elle doit prendre si l'on tient compte des arguments de H. Blumenberg dans *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966.

[5] G. KRÜGER, « Die Herkunft des neuzeitlichen Selbstbewusstseins » (1933) *in*, du même, *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, 1958, p. 11-69 ; W. Kamlah, *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität*, 1948 ; H. BLUMENBERG, *op. cit.*

[6] G. G. GRAU, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, 1958.

[7] LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710).

[8] KANT, *Über den Grund des Misslingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in *Werke*, *op. cit.*, VIII, p. 255.

[9] A. von HARNACK, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* I, 1, 1900, p. 404.

[10] KANT, *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759), in *Werke*, *op. cit.*, II, en particulier p. 37 ; voir aussi la référence à Pope dans *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgeborenen Herrn Johann Freidrich von Funk* (1760), *ibid.*, II, p. 44. Je dois ici renoncer à défendre mon opinion suivant laquelle le tournant critique opéré par Kant coïncide chronologiquement et fondamentalement avec un retournement de sa position sur la théodicée entre cette première ébauche et l'écrit de 1791 sur l'échec de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée, contre la thèse de la continuité telle qu'elle a été entre-temps soutenue par W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*, 1969, p. 189 *sq.*

[11] KANT, *Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), in *Werke*, *op. cit.*, II, p. 218 *sq.*, 235 *sq.*

[12] Cf. maintenant les recherches de N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, I, 1970, p. 78 *sq.*

[13] Cf. R. KOSELLECK, « Historia magistra vitae », *loc. cit.*, p. 201-207.

[14] Cf. plus haut dans ce volume [i.e. le Suhrkamp Taschenbuch] les p. 52-65.

[15] HEGEL, *Suhrkamp Theorie-Werkausgabe*, XII, p. 540 ; cf. p. 28.

[16] Cf. A. GEHLEN, « Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung » (1953), *in*, du même auteur, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 1963, p. 232-246.

[17] M. FRISCH, *Stiller*, 1954.

[18] FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), in *Sämtliche Werke*, IV, p. 353.

[19] J. RITTER, « Hegel und die französische Revolution », 1957 (trad. fr. *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970), *in*, du même auteur, *Metaphysik und Politik*, 1969, p. 192.

[20] J. HABERMAS, « Hegels Kritik der französischen Revolution », *in*, du même auteur, *Theorie und Praxis*, 1963, p. 89-107, trad. fr. *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1975.

[21] H. LÜBBE, « Geschichtsphilosophie und politische Praxis » (1970), *in*, du même auteur, *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, 1971, p. 111-133.

[22] J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 103-107 ; cf. H. LÜBBE, *op. cit.*, p. 123, 129 : « Le fait d'exposer au ridicule quiconque oserait affirmer qu'il est l'Esprit du monde fait partie manifestement des plus hautes performances politiques de la catégorie de l'Esprit du monde inventée par la philosophie de l'histoire. Dans la mesure où les voies et les moyens d'atteindre le but final de l'histoire universelle sont inscrits dans le plan de la Providence divine, on exclut philosophiquement la possibilité que quelqu'un émette la prétention politique et idéologique d'être celui qui gère le plan de l'histoire [...]. La philosophie de l'histoire de Hegel [...] dément la possibilité d'identifier sur le plan social et politique un sujet de l'histoire. » Dès 1958, Lübbe avait soutenu cette thèse en substance dans sa leçon inaugurale de Münster. Cf. H. LÜBBE, « Die politische Theorie der Hegelschen Rechten », *Archiv fur Philosophie*, 10, 1961, p. 194-195 : parce que Hegel a conçu l'histoire comme Révolution tout en craignant la Révolution, il a par précaution obligé l'État et l'Esprit du monde à être le sujet de la Révolution à la place du peuple. « Le principe de liberté devait prévaloir ; la Révolution ne devait pas être. En essayant de répondre à ces deux exigences, Hegel imposait à l'État, au lieu du peuple, d'être l'exécuteur de ce principe. » [...] Habermas va exactement dans le même sens quand il dit que Hegel a « chassé à coups de balai » hors de l'histoire le sujet révolutionnaire de l'histoire et a confié le rôle à l'Esprit du monde « en qualité de révolutionnaire qui n'a pourtant pas le droit de l'être [...]. Hegel veut révolutionner la réalité sans révolutionnaires », et c'est pourquoi il doit « imaginer » l'« Esprit du monde » (cf. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 89, 105). Les deux interprétations coïncident, d'une part parce qu'elles partent toutes deux de la critique du livre de Ritter, d'autre part parce qu'elles sont justes.

[23] Il faudrait ici examiner dans quelle mesure le fameux argument *post-festum* contre l'Esprit absolu et la philosophie selon Hegel – présent déjà chez SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), in *Sämtliche Werke*, X, p. 155, et

surtout *Philosophie der Offenbarung* (1841), in *ibid.*, XIII, p. 91 ; cf. ensuite MARX, *Die Heilige Familie* (1844-1845), in *Die Frühschriften*, éd. Landshut (1953), p. 322-323, et la réception de l'argument par exemple chez G. LUKACS, « Klassenbewusstsein » (1920), *in*, du même auteur, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, p. 90, et chez J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 104 *sq.* – est applicable aussi au prolétariat et à sa conscience de classe dans la théorie marxiste.

[24] La base est cette partie de la superstructure que cette partie de la superstructure, qui se considère comme superstructure, considère comme base.

[25] Au sens où l'entend Nietzsche dans *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), in *Werke*, éd. Schlechta, I, p. 219 *sq.*

[26] Dans ces réponses théologiques je compte aussi celles qui, comme celle de M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, 1971, à la suite de Heidegger, développent une philosophie de l'histoire incluant l'« expérience transcendantale » de l'« irruption » du salut dans l'histoire. Le but de mes réflexions sur la situation de la philosophie de l'histoire issue du principe d'autonomie et d'émancipation consiste, entre autres, à combattre l'apparence selon laquelle le succès actuel de la Théorie critique et des efforts philosophiques apparentés aurait « triomphé » des tentatives de penser ensemble histoire et indisponibilité. Il me semble – et du moins sur ce point je suis d'accord avec M. Müller (par exemple *op. cit.*, p. 573, § 2) – que c'est le contraire qui est vrai.

[27] MARX-ENGELS, *Werke*, Éd. Institut für Marxismus-Leninismus auprès du CC du SED, VIII, p. 115.

[28] Il ne leur suffit pas, il est vrai – sous le signe de l'art de ne pas l'avoir été –, d'avoir simplement un adversaire ; il faut que celui-ci soit – encore – le plus puissant, celui qui règne [...]. Il s'agit d'un intérêt très subtil à l'existence de la domination : la philosophie de l'histoire cherchant à se débarrasser de son fardeau a besoin de la domination encore intacte de l'adversaire comme de son *a priori*. La philosophie de l'histoire qui, à mon estime, a jusqu'à maintenant présupposé le plus tranquillement cette garantie d'impuissance, c'est la Théorie critique. Elle sert la cause de l'émancipation de telle manière qu'il n'y a plus personne quand les choses tournent mal : cette façon de tout lâcher a assuré son succès, lui a permis de faire école, de devenir irrésistible, en particulier pour la *conspicuous consumption* de la répression dans la classe de loisir des damnés de la terre. [...] On comprend que l'agressivité et la joie du risque ont leurs limites : l'adversaire doit être puissant, mais pas trop quand même ; il doit régner certes, mais, quant à mesurer à quel point il est dangereux, on préfère s'en remettre à l'idée que l'on s'en fait plutôt qu'à lui-même : on reste ainsi maître de décider qui ne respecte pas les règles du jeu, quand et où. L'adversaire ne représente donc pas seulement la domination mais aussi, deux précautions valent mieux qu'une, l'impuissance : il n'est pas identifiable, il manque souvent à l'appel, il est à la limite introuvable. La domination est anonyme ; les théories dominantes sont essentiellement faites ailleurs et par d'autres. On rapporte à Giessen que l'on pense à Francfort que la sociologie dominante est produite à Cologne. [...] On peut avoir l'impression que la théorie dominante n'existe que comme référence dans la théorie non dominante, que ce n'est qu'ainsi qu'elle existe et réussit. Comme les bactéries dans le vaccin, les adversaires ne sont autorisés à entrer qu'avec une virilité diminuée, comme des fugitifs. Ces conditions étant remplies, on les attaque, on les poursuit, on vérifie – c'est l'ordalie – son appartenance au bon camp. La critique réfute moins l'erreur qu'elle ne fonde cette appartenance, et confirme et garantit son caractère irrévocable par une action peu risquée : la persécution de l'adversaire. Poursuivre des fugitifs offre en fin de compte l'avantage d'être au même endroit qu'eux. Plus l'avantage supplémentaire de ne pas être soi-même un fugitif : c'est en tout cas ce que pensent les poursuivants. En réalité ils sont là où il est important pour eux de se trouver : sur le chemin de la fuite (qui monte en cas de doute), c'est-à-dire pas chez eux. Le véritable gain de la critique n'est pas la critique, mais l'alibi.

[29] « Son objet est son *ennemi*, qu'elle ne veut pas réfuter mais *anéantir* » (K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843-1844), in *Werke*, *op. cit.*, I, p. 380). Cf. la thèse de H. KESTING, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, 1959, p. 77-78 : « A cet égard le marxisme est la quintessence [...] de la philosophie de l'histoire européenne jusqu'à ce jour [...]. Toutes les sortes d'hostilité y sont rassemblées et dirigées contre la société bourgeoise et capitaliste. Le "capitaliste", considéré comme l'anti-homme, est [...] l'ennemi, l'exploiteur [...] l'occupant des lieux que l'histoire a dépassés [...] le privilégié [...] le membre d'une minorité [...]. Toutes ces sortes d'hostilité subissent une intensification du fait que la société bourgeoise [...] est l'ultime ennemi du genre humain. »

[30] Une histoire philosophique de l'alibi, qui reste à écrire, devrait au moins prendre en considération les étapes suivantes : dans la théologie philosophique de la Gnose, chez Marcion par exemple, l'autre du Dieu rédempteur, le Dieu créateur, fonctionne comme alibi. L'abandon de cette solution en faveur d'une théologie philosophique de l'unicité de Dieu – chez saint Augustin – transmet à l'homme le rôle de celui qui est devenu pécheur. Là où l'idée du péché originel et celle de la prédestination ne suffisent pas à soulager l'esprit, la philosophie avance un alibi disponible depuis longtemps en théologie : celui du diable. Son rôle à lui aussi a été ébranlé à l'époque moderne : chez Descartes, sous le nom de malin génie, de réalité à laquelle on croit il devient simple figure argumentatrice dans le contexte du doute méthodique. Cette perte de puissance détruit son aptitude à être un alibi ; en conséquence les attributs diaboliques sont au moins soupçonnés d'envahir le concept de Dieu : que, quand le traditionnel alibi du diable s'évapore en figure argumentatrice, l'on puisse, chose à la fois possible et impossible, soupçonner Dieu de cruauté, cela pourrait être un motif existentiel expliquant qu'on éprouve précisément au XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle le besoin de le défendre par une théodicée philosophique. [...]

[31] La réflexion se limite ici au terrain de l'insatisfaction et de l'alibi. Dans le domaine de la promesse et de la rédemption, il faudrait analyser le rôle décisif du concept d'« avenir ». On pourrait peut-être dire : dans la perspective de la philosophie de l'histoire, Dieu se divise en avenir et ennemis.

[32] Il est par conséquent logique que la philosophie de l'histoire fasse de nos jours de l'agression, si diverses que puissent en être les interprétations dans les cas particuliers, un thème central quand elle tâche d'atteindre l'empirie en se tournant vers la psychologie sociale ou la psychosociologie : tenter d'en finir avec l'effroi qu'elle se cause à elle-même n'est pas une petite partie de son effort.

[33] L'historien est le prophète tourné vers le passé (Schlegel) ; le futurologue est l'historien tourné vers l'avenir.

[*] *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1973 ; rééd. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982.

Passé présent

Politique et religion dans le XIXe siècle français

[1] *Œuvres*, t. II, Paris-Genève, 1830, chap. 6, p. 147.
[2] Journal du 5 août 1843, cité par H. de LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. II, *De Saint-Simon à nos jours*, Paris, Lethielleux, 1981, p. 200.
[3] C'est le titre du colloque international des 17-20 décembre 1985 organisé par le Comité français des sciences historiques à l'Institut de France, et dont les actes sont à paraître.
[4] Voir sur ce sujet le très remarquable appendice de G. FESSARD au t. III de sa *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité*, Paris, Lethielleux, 1984, p. 450-475.
[5] L'opposition *societas-universitas* mise en avant par Gierke est présentée par L. DUMONT dans *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 82-83.
[6] *Ibid.*, p. 273-274.
[7] P. BÉNICHOU, *Le Temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1977, p. 384.
[8] Cf. la question posée par Olinde Rodrigues en introduction à l'ouvrage de son frère Eugène, *Lettres sur la politique et la religion* (1832) : « L'humanité a-t-elle un avenir religieux ? »
[9] *Considérations sur la France*, Paris, Complexe, 1988, chap. 5, p. 74.
[10] H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 203 (c'est nous qui soulignons les deux verbes).
[11] SAINT-SIMON, *Nouveau Christianisme*, Paris, 1832, p. 48 (édition réalisée au bureau du *Globe*, qui comprend également les *Lettres sur la politique et la religion* d'E. Rodrigues, ainsi que sa traduction de *L'Éducation du genre humain* de Lessing).
[12] *Ibid.*, p. 54.
[13] *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, 1831, p. 70-71.
[14] Cité par P. BÉNICHOU, *op. cit.*, p. 474.
[15] Cité par H. GOUHIER, « La signification historique du positivisme », in *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1980, p. 67.
[16] H. de LUBAC, *op. cit.* ; voir en particulier t. I, 1979, chap. 1, « L'innovation de Joachim », dont nous nous inspirons dans les lignes qui suivent.
[17] C'est principalement sur ces deux citations Un 16, 13 ; 1 Co 13, 12) que J. de Flore fonde sa nouvelle exégèse.
[18] « La contemplation des hommes spirituels ne s'apparente[-t-elle pas] à quelque gnose ? » écrit-il même dès le début de son ouvrage, p. 66.
[19] Pour un aperçu synthétique de la question, voir l'article toujours actuel d'H.-C. Puech, « Où en est le problème du gnosticisme ? » (1934), in *En quête de la gnose*, t. I, Paris, Gallimard, 1978. La découverte des manuscrits de Nag Hammadi en 1945 et leur publication achevée depuis 1977, si elle a renouvelé considérablement le champ des études gnostiques, n'a pas annulé pour autant le débat sur l'origine, toujours problématique, de la gnose. Pour un exposé plus récent de la question, avec une moderne version de la thèse « chrétienne », voir Simone PÉTREMENT, *Le Dieu séparé*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, introduction, p. 9-46.
[20] H.-C. PUECH, *op. cit.*, t. I, p. 235.
[21] *Ibid.*, p. 168.
[22] *Ibid.*, p. XVI de la préface, à laquelle nous empruntons la description qui suit.
[23] *Ibid.*, p. 166.
[24] J.-D. DUBOIS, « Les milieux gnostiques créateurs d'Évangiles », *Le Monde de la Bible*, mars-avril 1990, nº 63, p. 11-12.
[25] R. WINLING, « Le vrai maître et les maîtres gnostiques », Le Monde de la Bible, nº cité, p. 26-28.
[26] S. PÉTREMENT, *op. cit.*, chap. 4, p. 229.
[27] H.-C. PUECH, *op. cit.* , p. XXIII.
[28] *Œuvres de Lamartine*, Bruxelles, 1836, p. 564. Ces questions forment le plan de l'article. Sur le gnosticisme de Lamartine, voir notre étude « Le voyage en Orient de Lamartine : du poète au prophète », in *Actes du colloque international Lamartine* organisé les 20-23 juin 1990 par le Centre de recherches révolutionnaires et romantiques de l'université de Clermont-Ferrand (à paraître aux Éditions Nizet au printemps 1993).
[29] H.-C. PUECH, *op. cit.*, p. 190. En esquissant cette analyse, nous entendons souligner l'essence gnostique du courant politico-religieux qui caractérise le XIXe siècle, sans entrer dans le détail de sa dette historique envers des doctrines d'inspiration gnostique, comme l'illuminisme et la théosophie, qui demanderait une étude approfondie.
[30] S. PÉTREMENT, *op. cit.*, chap. 5, p. 247.
[31] Sans doute n'y a-t-il là encore que le développement d'une virtualité « révolutionnaire » de la gnose, qui peut parfois aboutir à l'imagination d'un événement final qui serait *eversio-revolutio*, c'est-à-dire renversement total du monde existant,

où ce qui constituait l'inférieur devient le supérieur (cf. H.-C. PUECH, *op. cit.*, p. XXII).
[32] *Essai sur l'éducation du genre humain*, Paris, 1832, p. 307 (§ 1).
[33] *Ibid.*, p. 308 (§ 4).
[34] « Hegel et les socialistes », in *De Hegel à Marx*, Paris, PUF, 1972, p. 164.
[35] *Ibid.*, p. 184.
[36] *Mémoires d'outre-tombe*, livre 44, chap. 6, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1964, t. II, p. 929.
[37] Voir Is. 66,22 ; Ap. 21,1.
[38] Cité par H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 58.
[39] In *Nouveau Christianisme*, *op. cit.*, p. 174.
[40] Cité par H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 214.
[41] Ap 21,3 (trad. Bible de Jérusalem).
[42] Cité par J. d'HONDT, *op. cit.*, p. 176.
[43] In *Nouveau Christianisme*, *op. cit.*, p. 234.
[44] Pour les deux citations, voir *Mémoires d'outre-tombe*, livre 44, chap. 6, *op. cit.*, p. 927 (Chateaubriand y cite la brochure de Lamennais *Du passé et de l'avenir du peuple*).
[45] Voir la lettre à Gobineau du 2 octobre 1843, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1980, t. IX, p. 57.
[46] Introduction à *De la démocratie en Amérique*, éd. par E. NOLLA, t. I, Paris, Vrin, 1990, p. 8.
[47] *Ibid.*, p. 13.
[48] *Ibid.*, t. II, 4e partie, chap. 8, p. 280. Il est intéressant de noter que Tocqueville reprend ici, en la modifiant significativement, l'idée de Saint-Simon selon laquelle le « nouveau christianisme » doit tendre à l'amélioration du « bien-être de la classe la plus pauvre ».
[49] In *Œuvres de Lamartine*, *op. cit.*
[50] *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, t. II, 1re partie, chap. 7, p. 39-40.
[51] En la rapprochant du « cas » Tocqueville, nous nous inspirons ici librement de l'étude de Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », in *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 81-98.
[52] Cf. introduction à *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, t. I, p. 9 : « Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau. »
[53] P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 115.

Europe et Fédération

[1] Paris, Hachette, 2e éd. 1894, 2 vol.
[2] On en trouvera un exposé récent, clair, savant et pondéré dans Fr. RAPP, *Les Origines médiévales de l'Allemagne moderne. De Charles IV à Charles Quint (1346-1519)*, Paris, Aubier, 1989.
[1] B. Gracián (1601-1658) : pour le texte original de ses œuvres nous nous référons aux *Obras Completas* (=OC) éditées par Arturo del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1960. Les traductions utilisées seront indiquées au fur et à mesure. Sur la vie et l'œuvre de Gracián, cf. M. BATLLORI et C. PERALTA, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Saragosse, 1969.
[2] *OC*, p. 1-69, réédition de la traduction de Joseph de Courbeville, Paris, Champ libre, 1973.
[3] C'est une théologie du péché qui rend compte de cette scission de l'être et de l'apparaître, ainsi que du règne corrélatif de la tromperie dans le monde. L'œuvre de Gracián s'inscrit dans le cadre de la pensée théologique de la Contre-Réforme et participe pleinement de l'esthétique baroque qui en est l'expression sur le plan de l'art. Cf. B. PELEGRÍN, *Éthique et Esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud, 1985.
[4] *El Criticón*, *OC*, p. 515-1011.
[5] Cf. Augustin REDONDO, « Monde à l'envers et conscience de crise dans le *Criticón* de Baltasar Gracián », in *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, Paris, Vrin, 1979, p. 83-97.
[6] Henry MÉCHOULAN, « Individu et société dans la pensée baroque espagnole », in *Studia leibnitiana*, Sonderheft 10, Franz Steiner Verlag.
[7] Cf. *El Héroe*, I, *OC*, p. 8, trad. p. 19 : « Jeunes héros, pour qui la gloire a des charmes, vous qui prétendez à la vraie grandeur, efforcez-vous d'acquérir la perfection dont je parle. Que tous vous connaissent pour être estimés de tous ; mais que personne ne vous pénètre : avec cette conduite un fonds médiocre paraît grand, et un grand fonds paraît comme infini. »
[8] *El Héroe*, III, *OC*, p. 9.
[9] Cf. l'introduction à *La Pointe ou l'Art du génie (Agudeza y arte de ingenio)*, trad. intégrale par Michèle Gendreau-Massaloux et Pierre Laurens, préface de Marc Fumaroli, Paris, L'Âge d'homme, 1983, p. 17-33.
[10] *Ibid.*, Discours I, trad. p. 41.
[11] *Ibid.*, « Au lecteur », trad. p. 39.
[12] *El Político don Fernando el Católico*, *OC*, p. 37, trad. Joseph de Courbeville, Paris, Gérard Lebovici, 1984, p. 19.
[13] Nous parlons ici de machiavélisme ou de postérité politique de Machiavel et non de Machiavel lui-même, car, comme chacun sait, la notion de raison d'État n'existe pas dans l'œuvre de l'auteur du *Prince*.
[14] Nous reprenons ici une remarque judicieuse de M. Senellart au cours de la discussion qui suivit la présentation orale de cette étude lors de la séance du séminaire du GDR-988 du CNRS : « Recherches sur Hobbes et sur la philosophie éthique et

politique du XVIIe siècle », qui eut lieu en Sorbonne le 14 novembre 1992.
[15] *El Político don Fernando el Católico*, *OC*, p. 37, trad. p. 19.
[16] LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, éd. de 1678, maxime 504, éd. J. Truchet, Paris, Garnier, 1967, p. 114-115.
[17] *Ibid.*, max. 53, p. 18.
[18] Dans son livre *Morales du Grand Siècle* (Paris, Gallimard, 1948, rééd. Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 155-180), Paul Bénichou analysait avec beaucoup de force et de clarté, sous l'intitulé « La démolition du héros », la manière dont la théologie morale pessimiste d'origine augustinienne et janséniste qui sous-tend l'anthropologie des *Maximes* conduisait à une destruction de l'idéal héroïque de l'aristocratie et, plus généralement, de « toute forme de spiritualisme, même chrétien, qui ne s'accompagne pas d'une négation absolue des valeurs humaines, [de] toute forme de vertu ou de grandeur suspecte de pactiser avec la nature et avec l'instinct » (*ibid.*, p. 127). Paul Bénichou avait en vue principalement le héros tel que Corneille l'avait conçu. Bien que les analyses de l'auteur nous paraissent conserver toute leur force de conviction, nous verrons cependant dans l'anthropologie de La Rochefoucauld moins une démolition du héros qu'une réinterprétation de ses déterminations les plus caractéristiques. Ce qui revient certes à nier la consistance propre du type héroïque, mais aussi à en conserver les traits sous l'aspect de la figure illusoire dont certains hommes dessinent imaginairement leur propre vie et leur conduite.
[19] *Maximes*, max. 24.
[20] *Ibid.*, max. 504.
[21] *Maximes* (1re éd. de 1664), max. 1.
[22] *Maximes*, max. 7.
[23] *Réflexions diverses*, X, « Des goûts », éd. Truchet, *op. cit.*, p. 202-203.
[24] *Maximes*, max. 504.
[25] Lettre du 17 octobre 1651 à M. et Mme Périer sur la mort de son père, in *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Éd. du Seuil, 1963, p. 275 B-279 B.
[26] Lettre du 17 octobre 1651, p. 277 B.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 278 A.
[29] On retrouvera une quasi-identité textuelle chez Pascal (fr. 597) et La Rochefoucauld sur ce point (*Réflexions morales*, *op. cit.*, p. 283).
[30] Cf. *Trois Discours sur la condition des grands*, *op. cit.*, p. 366 A et B.
[31] *Ibid.*, p. 366 B.
[32] Cf. Yves Charles ZARKA, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987, p. 255-309.
[33] Cf. *Elements of Law*, I, IX, 4. Cf. Leo STRAUSS, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. fr., Paris, Belin, 1991, p. 55-91.
[34] Cf. *Léviathan*, VI, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 51.
[35] Cf. *Elements of Law*, I, IX, 17.
[36] Cf. *Léviathan*, VI, p. 52.
[37] *Ibid.*, XI, p. 96, traduction légèrement modifiée.
[38] *Ibid.*, X, p. 83.

Michel Foucault : « gouvernementalité » et raison d'État

[1] *La Dialectique de la raison* (1947), Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 24.
[2] Cf., par exemple, « Qu'est-ce que la critique ? » (conférence prononcée le 27 mai 1978), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e année, no 2, avr.-juin 1990, p. 42-45.
[3] « *Omnes et singulatim*. Vers une critique de la raison politique » (1979), *Le Débat*, no 41, sept.-novembre 1986, p. 6.
[4] Cf. J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1987, p. 327.
[5] *Ibid.*, p. 304-305, n. 1.
[6] *Ibid.*, p. 305.
[7] Intéressantes mises au point dans « Space, Knowledge and Power », *in* P. Rabinow ed., *The Foucault Reader*, 3e éd. Penguin Books, 1991, p. 248-249, et surtout dans « Critical Theory/Intellectual History », *in* M. FOUCAULT, *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, 1988, p. 17-46.
[8] « *Omnes et singulatim* », art. cité, p. 6-7.
[9] *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. fr. Paris, Plon, 1964, p. 23.
[10] Cf. *ibid.*, p. 51, n. 8, et p. 81-82 : « La rationalité est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions. »
[11] C. COLLIOT-THÉLÈNE, *Max Weber et l'Histoire*, Paris, PUF, 1990, p. 61.
[12] « What is Enlightenment ? », in *The Foucault Reader*, *op. cit.*, p. 43. Je cite le texte français d'après l'enregistrement original conservé à la Bibliothèque du Saulchoir.
[13] Cf. « Space, Knowledge and Power », art. cité, p. 249 : l'image de *« this sort of revolving door of rationality that refers us to its necessity, to its indispensability, and at the same lime, to its intrinsic dangers »*.
[14] Foucault lui a consacré un cours en 1983, reproduit dans *Le Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, p. 35-39. Cf. également « Qu'est-ce que la critique ? », art. cité, p. 40-41 ; « What is Enlightenment ? », art. cité, p. 32-37. Il faudrait comparer cette analyse à celle qu'en font HORKHEIMER et ADORNO dans *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 92-94 et *passim*.

[15] *Le Magazine littéraire*, nº cité, p. 35.
[16] Sur les présupposés de cette lecture de Kant, cf. les pénétrantes remarques de P. MACHEREY, « Pour une histoire naturelle des normes », in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Éd. du Seuil, 1989, p. 208-210.
[17] Cf. *supra*, note 2.
[18] Cf. « Qu'est-ce que la critique ? », art. cité, p. 41, et les remarques d'H. Birault lors de la discussion, p. 55.
[19] Trad. française : *Juger*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
[20] Article « Michel Foucault », in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 943. Ce texte, signé Maurice Florence, est, à l'exception des premiers paragraphes rédigés par F. Ewald, un extrait de l'ancienne préface des *Aveux de la chair* (inédit). Je remercie F. Ewald de m'avoir donné cette précision.
[21] Cf. « Qu'est-ce que la critique ? », art. cité, p. 47-53.
[22] « What is Enlightenment ? », art. cité, p. 47.
[23] Sur ce thème kantien, cf. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, chap. 9, p. 323 sq.
[24] « What is Enlightenment ? », art. cité, p. 45 : « Il s'agit [...] de transformer la critique exercée en forme de la limitation nécessaire en une critique pratiquée dans la forme du franchissement possible. »
[25] Cf. « Qu'est-ce que la critique ? », art. cité, p. 59.
[26] Bien que Foucault lui-même ait souligné à maintes reprises le lien entre son travail théorique et sa propre expérience vécue. Cf. « Est-il important de penser ? », *Libération*, 30 mai 1981, où il définit chacun de ses travaux comme « un fragment d'autobiographie » (se reporter à l'excellent commentaire de P. MACHEREY, « Foucault : éthique et subjectivité », *Autrement*, nº 102, novembre 1988, p. 96-98). Cf. également « Politics and Ethics », in *The Foucault Reader*, *op. cit.*, p. 374.
[27] Cf. « Une flèche dans le cœur du temps présent » (article entièrement consacré à la relation de Foucault à Kant), *Critique*, nº 471-472, août-septembre 1986, p. 795.
[28] Sur ce concept central de la pensée de Foucault, cf. *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 59-60 ; cf. également le concept d'« événementialisation », *in* « Qu'est-ce que la critique ? », art. cité, p. 48.
[29] « Les intellectuels et le pouvoir » (entretien de Foucault avec Deleuze), L'Arc, 1972, p. 7.
[30] « Vérité et pouvoir », *L'Arc*, 1977, p. 19-20.
[31] *Ibid.* Je souligne.
[32] *Ibid.* Je souligne.
[33] C'est ce qui rend intelligible sa déclaration : *« ... what interests me is much more moral than politics or, in any case, politics as an ethics »* (« Politics and Ethics », in *The Foucault Reader*, *op. cit.*, p. 375). Il faut distinguer, cependant, cette attitude « négative » de l'insistance de Foucault sur la *positivité* du pouvoir, producteur de réel et de connaissance (cf. *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 196 ; *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 109 sq.). C'est parce que le pouvoir ne fonctionne pas seulement « à la négation » (interdiction, répression, exclusion) qu'il relève non d'une « théorie », mais d'une « analytique ».
[34] « Le pouvoir et la norme », transcription pirate ; mais une traduction de ce cours est parue ultérieurement in Michel FOUCAULT, *Power, Truth, Strategy*, Sydney, Feral Publications, 1979.
[35] H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1984, p. 297-307 ; 1re éd. américaine, 1982.
[36] « Le pouvoir et la norme », art. cité, p. 1 ; je souligne.
[37] *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 31 ; je souligne. Cf. le commentaire de G. Deleuze en 1975 : « Il montre que la loi n'est pas plus un état de paix que le résultat d'une guerre gagnée : elle est la guerre elle-même, et la stratégie de cette guerre en acte...» (*Critique*, nº 343, décembre 1975, p. 1212 ; repris in *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 38).
[38] Cf. déjà *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 170 : « Il se peut que la guerre comme stratégie soit la continuation de la politique. Mais il ne faut pas oublier que la "politique" a été conçue comme la continuation, sinon exactement et directement de la guerre, du moins du modèle militaire comme moyen fondamental pour prévenir le trouble civil. »
[39] Cf. *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 135, sur les raisons de la préférence accordée au modèle stratégique par rapport au modèle juridique.
[40] Cf. M. FOUCAULT, *Résumé des cours*, 1970-1982, Paris, Julliard, 1989, p. 86-87.
[41] « Il faut défendre la société », inédit en français. Ont été publiées, en italien, les leçons des 7 et 14 janvier in Microfisica del potere, Turin, Einaudi, 1977, en allemand, celles des 21 et 28 janvier, sous le titre significatif *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin, Merve Verlag, 1986 ; éd. intégrale en italien, *Difendere la società*, Florence, Ponte aile grazie, 1990.
[42] Cf. *Esprit*, nº 5, 1968, p. 854.
[43] Cours 1976, 7e leçon. Le savoir historique ne peut contourner la guerre, parce qu'elle le traverse et le détermine.
[44] *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 91.
[45] Cours 1976, 7e leçon.
[46] « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 145-172.
[47] *Ibid.*, p. 158-160.
[48] *Ibid.*, p. 167.
[49] « Sur la justice populaire : débat avec les maos », *Les Temps modernes*, nº 310 *bis*, 1972, p. 335-366.
[50] « Fascismes : l'ancien et le nouveau », in *ibid*, p. 266-334.
[51] *Ibid.*, p. 287-288.
[52] *Op. cit.*, p. 350 ; je souligne.
[53] « Human Nature : Justice versus Power », *in* F. Elders ed., *Reflexive Water : the Basic Concerns of Mankind*, Londres,

Souvenir Press, 1974, p. 133-197.
[54] « L'œil du pouvoir », *in* J. BENTHAM, *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, p. 9-31.
[55] *Ibid.*, p. 30.
[56] « La problématique du "gouvernement" et de la "véridiction" », *Actes*, nº 54, été 1986, p. 16-21.
[57] « Governmental Rationality : an Introduction », *in* G. BURCHELL, C. GORDON et P. MILLER ed., *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 1-51.
[58] « Foucault et le problème du gouvernement », *in* Ch. LAZZERI et D. REYNIÉ (sous la direction de), *La Raison d'État : politique et rationalité*, Paris, PUF, p. 117-140.
[59] Art. cité, p. 19.
[60] Art. cité, p. 123.
[61] Art. cité, p. 4-5. Cf. *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 183-184.
[62] *Ibid.*, p. 183.
[63] Pour une analyse plus approfondie de ces deux axes et de leur articulation, cf. M. Foucault, cours de mars 1976, publié sous le titre « Faire vivre et laisser mourir : la naissance du racisme », *Les Temps modernes*, nº 535, février 1991, p. 39-52.
[64] Cf. *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 171-191.
[65] *Op. cit.*, p. 185-186.
[66] « Faire vivre et laisser mourir », art. cité, p. 51.
[67] *Ibid. :* « La société de normalisation n'est donc pas [...] une sorte de société disciplinaire généralisée dont les institutions auraient essaimé et finalement recouvert tout l'espace – ce n'est, je crois, qu'une première interprétation, insuffisante, de l'idée de société de normalisation. » Cf. également « Power and Ethics », art. cité, p. 380 : « Power of the disciplinary type [...] is absolutely localized, it's a formula invented at a given moment [...] Power is not discipline ; discipline is a possible procedure of power. »
[68] « Les intellectuels et le pouvoir », art. cité, p. 9-10.
[69] Cf. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, *op. cit.*, p. 303 : les trois types de luttes, contre les formes de domination, d'exploitation ou d'assujettissement. « ... Aujourd'hui, c'est la lutte contre [les dernières] qui prévaut de plus en plus, même si les luttes contre la domination et l'exploitation n'ont pas disparu, bien au contraire. »
[70] Cf. « La poussière et le nuage », in M. PERROT (sous la direction de), *L'Impossible Prison*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 32.
[71] « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », art. cité, p. 314.
[72] *Ibid.* Je souligne.
[73] *Ibid.*, p. 315.
[74] « Pouvoirs et stratégies » (entretien), *Les Révoltes logiques*, nº 4, 1er trimestre 1977, p. 96 : « Pour penser le lien social, la pensée politique "bourgeoise" du XVIIIe siècle s'est donné la *forme juridique du contrat*. Pour penser la lutte, la pensée "révolutionnaire" du XIXe siècle s'est donné la *forme logique* de la *contradiction :* ceci ne vaut sans doute pas mieux que cela. »
[75] *Ibid.*
[76] *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes* (1924), Genève, Droz, 1973.
[77] Bon résumé par D. SÉGLARD, art. cité, p. 124-125.
[78] « La gouvernementalité », *Actes*, nº 54, été 1986, p. 14 ; cours également publié en grande partie dans *Le Magazine littéraire*, février 1978.
[79] Cf., sur ce point que je ne peux développer ici, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », art. cité, p. 304-307 ; *« Omnes et singulatim »*, art. cité, p. 7-20 ; *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 100.
[80] Cf. l'analyse de ce cours par C. GORDON, *The Foucault Effect*, *op. cit.*, p. 14-27, et par G. BURCHELL, « Peculiar Interest : Civil Society and Governing "The System of Natural Liberty" », *ibid.*, p. 119-150.
[81] Cf. p. 29-30. Les règles de mise en discours du sexe par la pastorale réformée devaient être exposées dans le second volume annoncé de l'*Histoire de la sexualité* (p. 30, n. 1).
[82] Cf. *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 123-129.
[83] *Ibid.*, p. 135.
[84] Cf. *supra*, note 78.
[85] Leçon 11. Cf. *« Omnes et singulatim »*, art. cité, p. 28-33 ; *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 105.
[86] Cf. la présentation rigoureuse et claire qu'en fait D. SÉGLARD, art. cité, p. 127-136.
[87] P. 23 : « Meinecke ayant publié un livre des plus importants sur la raison d'État, je parlerai essentiellement de la théorie de la police. »
[88] Cf. ses Mémoires, *Strassburg-Freiburg-Berlin*, 1901-1919, Stuttgart, 1949, p. 191-192.
[89] Cité par F. CHABOD, « Notice sur F. Meinecke », *in* F. MEINECKE, *L'Idée de la raison d'État*, *op. cit.*, p. XXVI.
[90] Sur ce parti pris nominaliste, cf. *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 123 ; *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 110 (Foucault y fait référence à P. Veyne : cf., de ce dernier, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Histoire », p. 89-93, et « Foucault révolutionne l'histoire » [1978], ibid., p. 207-211) ; article « Michel Foucault », *Dictionnaire des philosophes*, *op. cit.*, p. 943.
[91] Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 159.
[92] Cf. *L'Idée de la raison d'État*, *op. cit.*, introduction, p. 11 : « ... l'État étant un être organique dont la force ne se maintient dans sa plénitude qu'à la condition de pouvoir s'accroître encore d'une façon ou d'une autre, la raison d'État désigne également les buts et les moyens de cet accroissement. »
[93] C'est cette position en faveur de l'*ethos*, dans son conflit éternel avec le *kratos*, qui conduisit Meinecke à « souhaiter une

authentique Société des Nations » afin de fixer des bornes à une raison d'État désormais livrée, par la conjonction des logiques militariste, nationaliste et capitaliste, au déchaînement de forces aveugles.

[94] *In* Ch. LAZZERI et D. REYNIÉ (sous la direction de), *La Raison d'État : politique et rationalité*, *op. cit.*, p. 23-24.

[95] *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 128.

[96] Cf. également « La gouvernementalité », art. cité, p. 7-8.

[97] *L'Idée de la raison d'État*, *op. cit.*, p. 124.

[98] « Histoire de la médicalisation » (1974), *Hermès*, nº 2, décembre 1988, p. 16.

[99] Pour une analyse plus approfondie du problème posé par la raison d'État allemande, cf. M. SENELLART, « Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVIIe siècle ? *Arcana imperii* et *ratio status* de Clapmar à Chemnitz », *in* Y. Ch. ZARKA (sous la direction de), *Théoriciens et Théories de la raison d'État au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1993 (à paraître).

[100] *Éléments généraux de police* (1756), trad. fr. Paris, 1769, introduction, § 4.

[101] Cf. H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 1re éd. 1966, DTV, 1986 ; Pierangelo SCHIERA, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato : il Cameralismo e l'Assolutismo tedesco*, Milan, 1968 ; M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd 1, 1600-1800, Munich, C. H. BECK, p. 334-393 ; P. PASQUINO, « Police spirituelle et police terrestre », in Ch. LAZZERI et D. REYNIÉ (sous la direction de), *La Raison d'État : politique et rationalité*, *op. cit.*, p. 83-116.

[102] Cf. *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin, 1969 ; *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius* (1547-1606), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

[103] Cf. particulièrement « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in *Geist und Gestalt…*, *op. cit.*, p. 187-196 ; critique du concept wébérien de « rationalisation », *in ibid*, p. 187 et 194.

[104] « Politischer Neustoizismus », in *ibid.*, p. 113-114.

[105] Sur le rapport entre le problème religieux de la coexistence posé par les guerres confessionnelles du XVIe siècle, la déthéologisation de la vie publique et le renforcement militaire et bureaucratique de l'État, cf. « Strukturprobleme…», in *ibid.*, p. 189-190.

[106] *Ibid.*, p. 190.

[107] *Ibid.*, p. 193.

[108] *Ibid.*, p. 195 ; cf. M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 223-224.

[109] Dans *La Richesse des nations* (1776), IV, 2, Paris, Garnier-Flammarion, t. II, p. 43, et non dans les passages de la *Théorie des sentiments moraux* (1759) où elle apparaît déjà, reliée à l'idée de Providence.

[110] « L'œil du pouvoir », art. cité, p. 16.

[111] *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 189. Cf. également É. HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1901, t. I, p. 148-149.

[112] *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 227 ; cf. aussi p. 195 et *passim*. Sur le Panoptique comme modèle du fonctionnement des sociétés modernes, cf. *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 44 (passage, selon les termes de Julius, d'une société du spectacle à une société de surveillance) : « Le XIXe siècle a fondé l'âge du Panoptisme. »

[113] *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 185.

[114] *La Richesse des nations*, *op. cit.*, t. II, p. 43. « Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. »

[115] Cf. *ibid.*, IV, 9, p. 308. Sur la fragilité, chez Smith, du critère de délimitation de l'État par l'autorégulation du marché – et donc sur les ambiguïtés de sa critique de l'État de police –, cf. P. ROSANVALLON, *La Crise de l'État providence*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Politique », 1984, p. 64-69. Il va de soi que, pour Foucault, la conception d'A. Smith ne constitue pas le *fondement* d'une théorie positive de la société, mais un *moment* décisif de la critique de la raison gouvernementale – critique qu'il convient d'interpréter non comme négation du politique, mais comme destitution de tout pouvoir s'exerçant dans la forme totalisante de la souveraineté.

[116] *La Formation du radicalisme philosophique*, *op. cit.*, t. I, chap. 3.

[117] *Ibid.*, p. 149.

[118] Il serait intéressant, à ce propos, de montrer comment, parallèlement au néostoïcisme, divers courants de la pensée chrétienne, catholique et réformée, ont contribué à cette déthéologisation, confirmant la thèse de M. Gauchet que le christianisme « aura été *la religion de la sortie de la religion* » (*Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. III). Pour une première analyse, dans ce sens, du rôle de G. Botero, comme théoricien de la raison d'État, cf. M. SENELLART, *Machiavélisme et Raison d'État*, Paris, PUF, 1989, chap. 3, p. 56-83 ; « La raison d'État antimachiavélienne », art. cit. (cf. *supra*, note 94), p. 29-41.

[119] La position de Foucault serait à rapprocher, non pas tellement de l'anarchisme démocratique de Godwin et de Paine, à la fin du XVIIIe siècle, dérivé du principe de l'harmonie naturelle des intérêts, que du reproche adressé par C. Schmitt à la pensée libérale, au nom d'un concept du politique défini selon la distinction ami-ennemi : « … il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une *critique* libérale de la politique » (*La Notion de politique* [1932], Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 117). Sur le libéralisme comme « réflexion critique sur la pratique gouvernementale », cf. *Résumé des cours*, *op. cit.*, p. 113-116 : contrairement à C. Schmitt, Foucault y voit, *via* le débat public, la condition d'une authentique « vie politique ».

[120] Sur ce paradoxe d'une autonomisation croissante des individus engendrant une demande d'État toujours plus intensive, cf. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 263 (« Plus [l'État] laisse faire, plus au bout du compte il a à faire »), qui en propose une explication assez différente, en termes de *représentation* plutôt que de *régulation* ; cf. également, du même auteur, préface à B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Hachette, 1980, p. 70-81.

Dictionnaires	Articles			
	Aristocrate	Aristocratie	Démocrate	Démocratie
Dictionnaire raisonné de plusieurs mots qui sont dans la bouche de tant de monde et ne présentent pas des idées bien nettes, par Mxx, Paris, 1790.				
[P.N. Chantreau], *Dictionnaire national et anecdotique*, Politicopolis, 1790.	×		×	
Nouveau Dictionnaire français, à l'usage de toutes les municipalités, les milices nationales et de tous les patriotes, juin 1790.	×			
J.-P. Gallais, *Extrait d'un dictionnaire inutile*, 1790.	×		×	
Dictionnaire laconique, véridique et impartial, par un citoyen inactif, s.l.n.d.		×		
[P.N. Gautier], *Dictionnaire de la Constitution et du gouvernement français*, Paris, an III.	×	×	×	×
[Abbé Buée], *Nouveau Dictionnaire, pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la Révolution*, janvier 1792.	×		×	
[K.F. Reinhardt], le *Néologiste français ou Vocabulaire portatif des mots les plus nouveaux de la langue française*, 1796.	×	×	×	mais « démocratiser »
L. Snetlage, *Nouveau Dictionnaire français contenant les expressions de nouvelle création du peuple français*, Gottingue, 1795.	×		×	
L.-S. Mercier, *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux*, 1801.				

Retour