

LA DÉMOCRATIE N'EST PAS UNE POLITIQUE

par Dick Howard

Imaginons que Karl Marx se soit attablé à Bruxelles à l'automne 1847 et qu'il ait écrit : « Un spectre hante l'Europe – le spectre de la *démocratie* ». Est-ce que les analyses concrètes du capitalisme présentées dans le *Manifeste communiste*, publié en février 1848 et devenu depuis un classique de la littérature politique, auraient été fondamentalement différentes ? Je ne le pense pas. Ce texte, qui représentait un premier pas vers la construction d'une *critique* de l'économie politique, est souvent présenté comme l'illustration d'une théorie de l'économie politique. Ce qui disparaît alors, c'est la théorie politique qui sous-tend l'intuition de Marx. Or, la mise à jour de cette théorie permet une compréhension à la fois de la dimension radicale de la démocratie et du fait que celle-ci n'est pas la simple mise en pratique de la théorie marxiste, quelque critique qu'elle soit.

Rappelons d'abord quelques-unes des formules du *Manifeste* qui résonnent toujours dans l'imaginaire moderne. Marx décrit l'émergence de la classe bourgeoise et du monde capitaliste qu'elle créa. Cette bourgeoisie est dite « révolutionnaire » du fait qu'aucune tradition ne lui résiste, qu'elle noie dans les eaux glacées du calcul intéressé « les frissons sacrés de l'exaltation religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petits-bourgeois » et qu'elle crée ainsi « un monde à son image ». Mais cette image est elle-même désenchantée. Elle comporte un aspect prométhéen, car cette bourgeoisie « a accompli de tout autres merveilles que les pyramides d'Égypte, les aqueducs romains et les cathédrales gothiques, elle a réalisé de tout autres expéditions que les grandes invasions et les croisades ». Mais ce pouvoir auparavant insoupçonné de l'homme sur la nature et de l'homme sur l'homme va de pair avec une perte d'orientation, source d'aliénation. « Toute hiérarchie et toute permanence se volatilisent, tout ce qui est sacré est profané, et les hommes sont enfin contraints de considérer d'un œil froid leur position dans la vie, leurs relations mutuelles. » Plus qu'une analyse économique, Marx décrit la modernité dans ses formes les plus fondamentales.

Détachées d'une narration historiciste qui passe en revue les figures successives de la lutte de classes jusqu'à la lutte finale, elle-même préparée par le progrès matériel, ces formules décrivent le vécu de la démocratie. Il ne s'agit évidemment pas d'une analyse de politologue, mais plutôt d'une phénoménologie qui décrypte un monde à la recherche d'une impossible maîtrise de lui-même. Marx décrit les relations d'hommes déracinés qui recherchent une stabilité impossible, le rêve d'une communauté d'égaux

qui restera toujours au-delà de leur prise. Car la « révolution » bourgeoise introduit une forme de co-existence humaine sans précédent, qui remplace les idéaux d'unité, de stabilité ou de communauté par une dynamique fondée sur la différence, l'incertitude et l'individualisme. N'est-ce pas une telle dynamique qui fonde la démocratie ? Il s'agit d'un mode de vie qui menace autant l'ordre établi que devait le faire cette révolution communiste rêvée par un Karl Marx convaincu qu'il trouverait dans le monde matériel la solution aux problèmes éternels de la philosophie.

Or, Marx et surtout les marxistes voulaient *faire* de la politique. Le *Manifeste* se termine, comme on le sait, par une définition du rôle du militant communiste. Son objectif, dessiné par le progrès nécessaire de l'histoire, est déjà donné. C'est le rôle de la politique de découvrir les moyens de le réaliser. Mais l'analyse phénoménologique de Marx se doit d'éviter à la fois le déterminisme mécanique et le volontarisme qui fondent ces visions utopiques dénoncées par la science marxiste. Or, la position médiane qu' imagine Marx n'est pas explicitée. Si ses héritiers se trouvent contraints de revenir sans cesse au problème du rapport de la théorie et de la pratique, c'est que, comme Marx lui-même, ils n'ont pas compris ce que j'appelle la radicalité de la démocratie. C'est ce que je vais essayer de montrer dans l'analyse qui suit¹. Se situer dans cet entre-deux qui sépare la théorie et la pratique, la phénoménologie et la logique, ou la philosophie et la politique, ouvre des horizons que doivent apprendre à exploiter ceux qui voudraient œuvrer au renouveau d'une vie politique toujours prise entre la tentation volontariste et un empirisme qui fait appel à des déterminations qui, en dernier lieu, ne s'imposent qu'en raison de son manque d'imagination.

Mon but n'est pas de remplacer la boîte à outils marxiste par une autre, tirée d'une nouvelle analyse historiciste qui suggérerait qu'un *telos* démocratique serait plus à même de dégager les moyens propres à inscrire la théorie dans le monde de la pratique. La fameuse 11^e Thèse sur Feuerbach doit être reprise, car l'alternative n'est pas si univoque que l'énonce cet aphorisme : pour changer le monde, il faut le comprendre... mais non de façon positiviste ! Contrairement aux jeunes émules de Napoléon qui s'engageaient avant de voir, mieux vaut regarder la réalité en face et se rendre compte qu'elle résiste aussi bien à toute emprise volontariste qu'à toute réduction empiriste. Si j'affirme que la démocratie fonde et rend possible une politique radicale, il faut prendre en considération la démocratie qui est aujourd'hui la nôtre – et notamment la démocratie américaine où fut réélu un George W. Bush dont le premier mandat fut marqué par un volontarisme utopique mené au nom de la démocratie et le second s'ouvre par l'invocation d'une nécessité impérieuse qui imposerait la refonte radicale

1. Le texte qui suit reprend et développe les arguments proposés dans l'introduction de mon livre, *The Specter of Democracy* (New York, Columbia University Press, 2002).

(et littéralement réactionnaire, car revenant sur les acquis du *New Deal*) du système de sécurité sociale. Il y a là quelques leçons à tirer, et elles ne sont pas toutes négatives. Je mettrai donc à l'œuvre mes catégories théoriques pour contribuer à éclairer certains choix des Américains et leurs conséquences possibles. L'analyse historico-théorique que j'entreprends ici n'est pas en effet un simple jeu d'esprit : elle ne saurait être séparée de ces questions pratiques qui l'ont en fait sollicitée.

LA DÉMOCRATIE ET LES INTELLECTUELS

Quelles qu'aient été ses intentions explicites, il me semble que le spectre de la démocratie hante *toute* l'œuvre de Marx. Avant d'indiquer le fondement de cette interprétation, il est nécessaire de préciser comment la question de la démocratie émerge peu à peu dans les interstices du courant marxiste². Partons du constat d'une sorte d'affinité élective entre le marxisme et les intellectuels. Bien que Marx ait insisté sur le rôle primordial de la classe ouvrière dans la mise en œuvre de la révolution à venir, le fondement théorique de cet argument attira une *intelligentsia* prête à collaborer à une telle mission, lui permettant ainsi de transformer sa pratique théorique en œuvre concrète. C'est ainsi qu'une alliance de fait s'est formée au xx^e siècle³. Les valeurs morales incarnées par l'*intelligentsia* se trouvaient mobilisées par les partis qui prétendaient représenter la classe ouvrière. La France fut à cet égard un terrain d'élection, au point que les disciples français de Heidegger purent assimiler sa pensée à une critique gauchiste du capitalisme.

Or, cette alliance de fait fut souvent tumultueuse, et cela en raison même du pouvoir critique du marxisme. Les hommes et les femmes qui se rendaient compte de la nécessité de dépasser les cadres de la pensée héritée avaient de bonnes raisons d'être attirés par le marxisme. Certains, bien que critiques envers leur propre héritage, n'avaient pas toujours le même esprit critique vis-à-vis du marxisme. D'autres, plus fidèles à Marx, avaient recours non pas à sa doctrine mais à sa méthode⁴. C'est peut-être l'une des explications du fait que ce fut en France – là où l'orthodoxie eut la vie la plus longue – que la critique marxiste apprit non seulement la nécessité de

2. Je reviendrai plus loin sur l'histoire de la démocratie elle-même, telle qu'elle prend forme à partir des révolutions américaine et française.

3. Surtout depuis que la critique de la droite conservatrice a été discréditée par le fascisme.

4. C'était la thèse de l'œuvre géniale de Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (1923). Or une réponse à cette critique consiste à rappeler que, aussi bien chez Marx que chez son maître Hegel, la méthode ne se sépare jamais de son contenu. En ce sens, l'effort prodigieux déployé par Lukacs pour sauver Marx du marxisme stéréotypé appuyé sur le matérialisme historique de la II^e Internationale se contredisait.

mettre en question sa propre théorie, mais aussi – et surtout – de *se* mettre en question au regard des formes sous lesquelles elle s'était concrétisée. Cela donna lieu à la critique du totalitarisme (comme figure moderne distincte de la tyrannie classique) et, dans la foulée, les implications radicales de la démocratie pouvaient alors apparaître. On pouvait enfin comprendre que c'était la naissance de la démocratie qui, brisant tous les cadres des sociétés anciennes, avait créé la possibilité d'une figure inédite de domination de l'homme sur l'homme. Mais la réflexion allait bientôt plus loin encore. Cette démocratie radicale qui met en question toutes les formes de domination antérieures devait elle-même se mettre en question, car le totalitarisme prétendait justement incarner la réalisation enfin trouvée de la démocratie, le dépassement de l'instabilité à la fois créatrice et désenchantée des rapports sociaux nés de la modernité.

Comment expliquer qu'il ait fallu tant de temps et d'efforts pour comprendre ce que sous-entendait l'analyse de Marx ? Un aspect fondamental de cette méprise est suggéré par le titre même du pamphlet : il s'agissait de rendre *manifeste* une réalité qui se développait fatalement au sein du capitalisme. Le militant Marx et ses adeptes communistes s'en saisissaient alors pour devenir les sages-femmes de l'Histoire⁵. Le communisme mettrait fin à une histoire, identifiée à la lutte des classes, qui avait divisé l'Humanité contre elle-même. Mais du fait que Marx cherchait à dépasser les contradictions historiques, il ne se rendait pas compte que la démocratie – tout en résolvant *certain*s des problèmes hérités – en posait de nouveaux. Problèmes qui ne pouvaient se résoudre sans mettre en question la démocratie elle-même. Pourtant, comme s'il avait eu l'intuition des menaces à venir, Marx voulait donner à cette démocratie un fondement matériel solide – celui qu'offrirait la nouvelle réalité capitaliste qui, par sa propre logique, produirait un prolétariat capable de réaliser le potentiel humain accaparé par les exploiters capitalistes⁶.

Ainsi comprise, cette politique s'accordait avec la réalité du XIX^e siècle où l'existence d'une classe ouvrière urbaine mettait en question cette nouvelle figure capitaliste des rapports sociaux⁷. C'est l'expérience du totalitarisme au XX^e siècle qui a fait comprendre qu'il était impossible de traiter l'économie comme un domaine séparé des autres rapports sociaux⁸. Que

5. Je m'appuie ici sur l'argument de Claude Lefort, qui en donne une présentation magistrale dans sa « Relecture du *Manifeste communiste* » (*Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986).

6. Le rapport entre l'aliénation produite par un monde désenchanté et l'exploitation économique matérielle reste à expliquer, j'y reviendrai à propos de la *philosophie* de Marx.

7. Mais à cet égard, il suffisait presque d'en rester à la dénonciation par le jeune Engels de la condition ouvrière à Manchester !

8. Ou, pour parler comme les phénoménologues : d'oublier l'existence *préréflexive* de la *Lebenswelt*, ce monde de la vie préthématique.

font les maîtres du pouvoir totalitaire ? Ils prennent le pouvoir, puis ils s'en servent pour imposer *leur volonté* à l'ensemble des rapports socio-économiques existants. Mais – et c'est cela le tour de prestidigitation philosophique – ils n'avouent jamais leur intervention. Chez eux – comme chez le jeune Marx qui passe de la philosophie au *Manifeste* communiste –, cette intervention politique est masquée, elle ne peut pas s'affirmer comme résultant d'un jugement politique. Au lieu de reconnaître les valeurs qui fondent sa politique, le régime totalitaire prétend n'être que l'*expression*⁹ de nécessités inscrites dans la logique matérielle de l'histoire – une logique dont il se prétend le seul interprète philosophiquement autorisé. C'est ainsi que le totalitarisme représente l'antithèse et la négation d'une démocratie dont les potentialités et les risques apparaissent plus clairement à la lumière de son expérience. C'est cela qui explique que je mette l'accent sur le concept d'*antipolitique*, dont le totalitarisme bolchevique n'était qu'une incarnation possible, alors que la démocratie en constitue à la fois le lieu de gestation et l'antidote potentiel.

UNE ILLUSTRATION ANECDOTIQUE DE LA THÈSE

Cette thèse historico-théorique est aussi le produit de mon expérience personnelle. Je me permets de raconter deux anecdotes pour en illustrer la portée et pour introduire à la comparaison entre les deux formes que la démocratie peut revêtir. Je suis allé à Paris en 1966 pour y chercher une pensée politique radicale que je ne trouvais pas aux États-Unis. Peu après mon arrivée, j'assistai à un *meeting* contre la guerre du Viêt-nam. J'étais subjugué aussi bien par l'analyse historique globale que par la rhétorique militante du conférencier. Mon français étant un peu rudimentaire, je tardai un instant avant de me joindre aux applaudissements du public. À ma grande surprise, je constatai que le conférencier applaudissait lui aussi. Je n'avais pas l'habitude de tels comportements. Voilà, me dis-je, un vrai révolutionnaire. Il ne parlait pas pour se mettre en valeur. Ses applaudissements faisaient comprendre que sa parole venait d'ailleurs, qu'elle exprimait des valeurs partagées, celles de la société vraie, celles de l'Histoire même. Autrement dit, sa parole *rendait manifeste* une rationalité qui, dès lors qu'elle serait partagée par l'humanité entière, libérerait l'individu de sa vie aliénée et lui permettrait de se fondre dans une communauté authentique.

Le temps passant, je me suis rendu compte que cette vision hyper-rationaliste exprime une variante de ce que j'appelle l'*antipolitique*. En effet,

9. Je dis bien l'*expression* et non pas la *représentation*, distinction que je préciserai plus loin.

cet intellectuel-militant qui tirait la force de sa parole d'une vérité au-delà du sujet n'avait pas besoin d'engager sa responsabilité personnelle dans le jugement qu'il émettait. Il n'avait pas besoin d'en débattre, ni de démontrer la rationalité et la cohérence pratiques de son argument. Après tout, il ne faisait que déchiffrer l'Histoire devant un public *anonyme* que sa rhétorique devait initier à une révélation. On pourrait dire qu'il s'agissait d'une sorte de caricature de Hegel se prenant pour le Secrétaire qui écrit sous la dictée de l'Esprit Absolu. En termes politiques, cela aide à comprendre le fonctionnement de la machine totalitaire. Celle-ci rend manifeste une logique ironique. Mon conférencier (et moi-même, il faut l'admettre) pensait refuser le régime arbitraire et égoïste de la bourgeoisie alors qu'en fait il se livrait, impuissant, à une domination arbitraire encore plus puissante, celle d'une société totalitaire qui prétend exprimer le jugement dernier de l'Histoire.

Cette première anecdote suggère que le totalitarisme ne s'est pas imposé par la force à un peuple innocent qui, laissé à lui-même, aurait vécu paisiblement des relations naturellement démocratiques. Une seconde expérience, qui eut lieu peu de temps après, m'a fait comprendre que la démocratie n'est pas un état naturel mais le résultat d'un choix du citoyen. En 1967, lors d'une réunion de jeunesse en Hongrie, je m'étais lié d'amitié avec deux étudiants praguais auxquels j'ai ensuite rendu visite. Personne n'imaginait encore qu'il pouvait se passer quelque chose comme le « Printemps de Prague » (et encore moins son écrasement en 1968 par les pays frères). Mes amis étaient pourtant des « dissidents ». Quand je leur demandai pourquoi le régime les qualifiait ainsi, ils expliquèrent qu'ils avaient organisé une manifestation contre la guerre du Viêt-nam. Je ne comprenais pas. Je croyais, disais-je, que votre gouvernement s'oppose à cette guerre américaine en Asie du Sud-Est. Oui, répondirent-ils, mais c'est *nous* qui avons organisé cette manifestation. Autrement dit, l'action autonome d'individus qui ne demandent d'autorisation à personne constitue une menace, quel que soit le but invoqué pour justifier cette action. Et c'est cette indépendance mise en œuvre par ces amis tchèques qui est devenue l'un des fondements de cette « société civile » qui a fini par faire tomber le Mur de Berlin¹⁰.

LE SYMBOLIQUE ET LA POLITIQUE

Ces deux anecdotes personnelles aident à faire comprendre l'actualité de la question démocratique. Mais le passage de la critique du fondement hyper-rationaliste de la logique totalitaire à l'autonomie de la société

10. Je ne prétend pas que c'est la société civile qui a provoqué l'effondrement de l'Union soviétique. C'est une autre histoire...

civile ne résulte pas d'un simple progrès linéaire. La démocratie n'est pas (comme le jeune Marx le disait dans un autre contexte) « l'énigme résolue de toutes les constitutions¹¹ ». La chute du communisme ne portait pas en elle le triomphe d'une société une et unie. La disparition de la domination totalitaire a certes permis à la société de manifester toutes ses contradictions, mais la démocratie s'est à nouveau révélée comme une menace vis-à-vis de *tout* ordre établi. Cette expérience conduit à reconnaître que la démocratie est fondée sur la mise en question de toute vision d'une stabilité permanente ou d'une fin heureuse de l'histoire. C'est de cette dimension radicale irréductible qu'il faut tenter de saisir l'origine.

Si l'avenir démocratique ne peut pas être compris selon une vision mondiale de l'Histoire qui postule le dépassement de toute lutte sociale, qu'est-ce donc que cette démocratie ? Comment la situer historiquement ? Est-il vrai qu'elle n'advient qu'avec la modernité ? En quoi consiste alors sa nouveauté ? Comment et à partir de quoi peut-on saisir sa radicalité inédite ?

Tocqueville suggère un point de départ au début du premier tome de *La démocratie en Amérique*. Il souligne que l'égalité est le principe qui distingue la société démocratique de tous les régimes précédents qui – d'une manière ou une autre – furent fondés sur des rapports hiérarchiques supposés naturels et immuables. Tocqueville appelle cette égalité un « fait générateur », dont il se propose d'étudier les ramifications diverses qui trouvent à se manifester dans cette Amérique « née libre ». Ce qui distingue surtout son analyse de celle de Marx, c'est que l'égalité ne se réduit pas à un simple fait matériel. L'orientation de Marx tend à être positiviste, alors que celle de Tocqueville est plutôt phénoménologique. Bien qu'il ne se serve pas du concept, l'égalité se manifeste chez lui sur un mode *symbolique* : elle est perçue à travers ses effets qui ne prennent leur valeur que dans le domaine du sens¹². Les résultats de l'institution symbolique de la société ne sont pas produits par une causalité matérielle. Ils ne reflètent pas davantage la culture d'une société donnée, assurant ainsi l'« hégémonie » de la classe dominante. Cette dernière analyse, mobilisée par Gramsci et son école pour sauver un marxisme dynamique et critique, reste encore prisonnière d'un

11. Cf. Karl Marx, « Introduction à une critique de la *Philosophie du droit* de Hegel », *Œuvres politiques*, La Pléiade, t. III, p. 901.

12. Je m'appuie ici sur les thèses avancées par Claude Lefort dont j'ai traité longuement dans « Pourquoi la critique du totalitarisme aujourd'hui », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 16, p. 152-173. Cette valeur symbolique du sens le distingue de ce que la science sociale analyse à partir du concept de culture. Cette science prétend surplomber un monde réellement existant pour en décrire d'un regard neutre les structures, comme si leur sens restait toujours identique à soi et que tout changement n'était qu'épiphénoménal. Une telle science sociale ne peut décrire que la société traditionnelle, prisonnière de cette vision hiérarchique que la démocratie moderne met justement en question.

positivisme qui ne s'avoue pas¹³. Tout autre est la signification de l'institution symbolique du sens. Elle représente le *fondement* d'un régime singulier de culture politique qui prendra ensuite une certaine forme empirique en fonction de l'interaction de diverses forces sociales et changera de forme selon leurs différentes configurations matérielles. Ainsi, pour rester avec Tocqueville, le principe fondateur de l'égalité comprise comme le sens des rapports sociaux donnés se manifeste de manière contradictoire. Par exemple, il peut devenir le fondement de la liberté (qui exprime le fait que l'égalité de tous signifie aussi l'absence de supérieur, et donc la liberté pour chacun de se comporter comme bon lui semble), mais cette même liberté peut se nier elle-même lorsqu'elle donne la priorité à la réalisation d'une égalité immédiate.

Le concept de symbolique met en évidence la différence – restée implicite chez Marx – entre société démocratique moderne et société traditionnelle. Une société traditionnelle se caractérise par le fait que son institution symbolique (ses dieux, sa tradition, la nature, etc.) reste extérieure à la société de sorte que, quelles que soient les relations empiriques entre les hommes, ceux-ci ne pourront jamais mettre en question cette fondation première. Une telle société est donc, dans son principe, fermée au changement. Elle est une société sans histoire. Elle vise simplement à se reproduire. De sorte que les changements qui semblent s'y opérer ne sont qu'apparents, tant ils résultent seulement des efforts déployés pour adapter le principe fondateur aux conditions empiriques. Des conflits existent, des luttes pour le pouvoir peuvent s'y manifester, de nouveaux intérêts semblent parfois surgir, mais il s'agit de formes de *la* politique qui ne peuvent pas mettre en question le sens *du* politique qui institue cette société.

À l'opposé, la société démocratique moderne – qui est, elle aussi, le théâtre de conflits pour le pouvoir – se met constamment en question. Elle s'impose une autocritique continue du fait qu'elle doit se définir à partir d'elle-même. Ainsi, chaque figure qu'elle assume ne peut être que l'expression inadéquate d'une identité plus fondamentale qui ne peut jamais exister comme un simple phénomène parmi d'autres. Il n'y aura jamais une parfaite adéquation entre son être et son apparaître. On peut affirmer, paradoxalement, qu'une telle société est *essentiellement* historique bien qu'elle se définisse par la mise en question constante de toute essence. Autrement dit, le fait qu'une telle société doive générer constamment à partir d'elle-même son propre sens, explique que sa seule stabilité est cette instabilité qui l'ouvre à un avenir qu'il lui faut toujours prendre en charge. C'est cette caractéristique de la modernité, qui est la condition de la possibilité

13. Une critique définitive de cette tendance était déjà proposée par Claude Lefort à partir d'une critique de la lecture de Machiavel par Gramsci (*Machiavel. Le travail de l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972).

de la démocratie, qu'entrevoyait Marx lorsqu'il insistait, par exemple dans le *Manifeste*, sur le fait que « toute hiérarchie et toute permanence se volatilisent, tout ce qui est sacré est profané ». Ce que Marx n'a pas compris, c'est que le travail du politique¹⁴ consiste à trouver une manière d'institutionnaliser cette instabilité congénitale propre au moderne. Ainsi compris, le politique ne doit pas confondre les institutions empiriques avec l'institution du sens, tout en reconnaissant que tout pouvoir cherche à assurer sa légitimité par une telle confusion du politique et de sa politique.

DEUX FIGURES DE LA DÉMOCRATIE

La valeur heuristique de cette distinction conceptuelle se vérifie lorsque l'on compare les démocraties américaine et française. On considère habituellement que la Révolution américaine aurait su se cantonner à l'action politique alors que sa cousine française se serait empêtrée dans une impossible réforme sociale. Mais cette manière de voir reste prisonnière d'un positivisme incapable de distinguer entre l'institution du sens et les formes politiques qui en sont la manifestation. Il ne s'agit pas de nier la différence entre ces deux expériences. Mais l'essentiel se trouve ailleurs, dans le fait que ces deux révolutions représentent deux manières d'affronter le défi de la démocratie. Si le mot de révolution convient ici, c'est qu'il s'agit d'une transformation radicale de l'institution du social. On voit ici à nouveau que l'intuition de Marx était juste, alors que la façon dont il l'a mise en œuvre montre qu'il n'a pas su en comprendre la portée¹⁵. La distinction politique entre ces deux histoires se résume dans l'opposition entre une *démocratie républicaine* établie aux États-Unis et une *république démocratique* vers laquelle tendait la Révolution française.

Il faut partir des réalités empiriques avant d'en chercher le sens. Les Français devaient prendre le pouvoir politique et l'exercer pour mettre fin non seulement à une société marquée par des inégalités sociales, mais surtout par une représentation hiérarchique du social qui, par sa nature, légitimait ces inégalités. Ce n'était qu'une fois cette révolution du sens accomplie que pouvait s'imaginer une politique sociale égalitaire. Or, pour remplacer la légitimité de l'Ancien régime – une société traditionnelle fondée sur

14. Le politique se réfère à l'institution symbolique du sens alors que la politique fonctionne au sein du cadre ainsi instauré.

15. Je fais ici allusion surtout aux analyses suggérées dans *la Question juive*. Marx y distingue une liberté abstraite, égoïste et simplement formelle, qui aurait été affirmée aux États-Unis, alors que les Français cherchaient à fournir à cette liberté un fondement matériel et social. Ma critique s'appuie sur celle de Claude Lefort dans « Politique et droits de l'homme », publié en 1980 et repris dans *l'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Paris, Fayard, 1981).

la représentation d'une unité organique –, il fallait trouver un autre principe d'unité. Peu importe la figure qu'allait prendre cette unité par la suite – le peuple, la nation, le social –, aucune ne pourra faire coïncider l'être du social avec son apparaître. Plus important est le fait qu'une telle quête d'unité excluait par définition toute forme de particularité, qu'il s'agisse des partis politiques, des organisations ouvrières ou même de l'autonomie du pouvoir judiciaire. Ce que Furet et Richet appelaient naguère les « dérapages » de la révolution s'expliquent à partir de la contradiction ainsi instaurée. On cherchait en vain une incarnation réelle de l'unité du souverain alors que, dans une démocratie moderne, celle-ci reste toujours à définir. Elle ne se constitue pas en effet à partir de la réalité phénoménale, elle est une mise en forme du sens, toujours temporaire et jamais soustraite à la critique. Et cet inachèvement permanent ne peut être dépassé par la violence, quelle que soit l'intention des révolutionnaires.

La Révolution américaine, qui s'est déroulée sur une période de presque quarante ans, finit, quant à elle, par s'appréhender comme une unité fondée sur des divisions nécessaires¹⁶. Elle a eu la chance de bénéficier du temps nécessaire pour se comprendre à partir de ses propres expériences, faites de réussites temporaires suivies d'échecs qui imposaient un retour aux origines. Elle se met en branle vers 1763, à la fin de la guerre de Sept Ans, lorsque les colons commencent à mettre en question leur relation avec le nouvel empire anglais. Une première étape est franchie en 1776, avec la déclaration d'Indépendance, mais celle-ci devait d'abord être conquise puis assurée. La démocratie directe se révélait inconstante, il fallait la remplacer par une forme représentative. La constitution de 1787, toujours en vigueur, était alors soumise à la ratification populaire à partir de conventions nommées à cette fin. L'expérience n'était pas finie, il fallait que l'esprit de cette constitution puisse se manifester. Ce fut l'œuvre de ce que les contemporains nommèrent « la révolution de 1800 », qui vit l'élection de Jefferson à la présidence. Il en résulta deux innovations fondamentales dans la sphère du politique. D'une part, après une bataille électorale féroce, il y eut une passation de pouvoir paisible entre les deux partis concurrents. Au niveau du sens, cela signifiait que le pays était à la fois un et divisé, et que cette division était légitime. D'autre part, l'arrêt de la Cour suprême (*Marbury v. Madison*, 1803) affirma, dans la foulée, la nature symbolique de cette unité. La Cour faisait comprendre que la majorité temporaire (jeffersonienne) ne pouvait pas prétendre incarner la volonté du peuple souverain, celle-ci étant représentée par la Constitution dont le pouvoir judiciaire devait garantir l'autonomie et la pérennité.

16. Ce n'est pas un hasard si l'on peut lire sur ce symbole culturel de l'Amérique qu'est le dollar, la phrase latine *E pluribus unum*. Pour l'argument qui suit, cf. mon essai, *Aux Origines de la pensée politique américaine* (Paris, Buchet-Chastel, 2004).

La comparaison entre ces deux expériences révolutionnaires suggère que l'une, l'expérience française, cherchait à créer une identification de la société avec l'État qui en représentait l'unité, alors que l'autre, l'expérience américaine, se servait de l'État (et de la Constitution) pour assurer l'autonomie des membres de la société. Les deux révolutions posent la question de la démocratie, mais elles la formulent de manière opposée. Dans une république démocratique, c'est l'État républicain qui doit agir sur la société afin que celle-ci retrouve son unité par-delà les intérêts particuliers. Bien que les défunts pays socialistes se soient désignés comme des républiques démocratiques, la déviation totalitaire n'était pas inscrite dès l'origine dans cette figure politique. Mais un tel glissement se comprend – ce qui explique aussi l'affinité élective des intellectuels pour la vision marxiste. Comme la république démocratique souligne ainsi l'unité aux dépens de la diversité, elle tend aussi vers l'antipolitique. N'accordant aucune place à la division partisane, elle aura aussi de grandes difficultés à reconnaître l'autonomie du pouvoir judiciaire, par crainte d'une « république des juges ». On comprend aussi facilement que – comme le premier intellectuel marxiste, dans « La question juive » – elle critique la réalisation incomplète de la démocratie en Amérique. Or, en tant que démocratie républicaine, celle-ci se sert de l'État pour garantir aux intérêts particuliers (« égoïstes ») leur légitimité, ce qui explique que la société *civile* continue à se critiquer et que le conflit politique ait lieu au sein d'un cadre réglé et régulé. C'est ce que voulait dire Tocqueville lorsqu'il affirmait qu'« [il] n'aime pas la démocratie pour ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle fait faire [à la société civile] ». Cette démocratie républicaine engendre une société civile dont le mouvement incessant garantit en principe sa pérennité du fait qu'elle ne permet à aucun intérêt particulier de prétendre incarner la société unie et souveraine.

Quelle que soit la différence entre ces deux démocraties, elles participent d'un même régime de sens. Elles sont toutes deux parties prenantes de la modernité et donc sujettes aux mêmes tentations antipolitiques. La démocratie républicaine américaine n'a pas réussi à remédier aux inégalités sociales, qui perdurèrent au-delà d'une guerre civile qui mit fin à l'esclavage au prix de massacres que n'avait jamais connus le Vieux Continent. Par ailleurs, plus d'une fois des intérêts particuliers ont réussi à se faire passer pour l'intérêt général. De son côté, la république démocratique à la française n'a cessé de se chercher au travers des révolutions, dont celles de 1830, 1848 et 1871 ne représentent que des temps forts, la troisième République n'apportant qu'un répit temporaire à cette quête continue de légitimité. Il n'est pas nécessaire de suivre ici les cheminements de l'une ou l'autre de ces histoires¹⁷. C'est leur fondement conceptuel qu'il importe de dégager.

17. Je me permets de renvoyer à l'analyse proposée dans *The Specter of Democracy*, surtout pour ce qui concerne l'histoire française.

Il est possible de comprendre ces deux histoires particulières en montrant que ces deux républiques représentent deux figures que peut se donner le projet démocratique. L'unité du social et de la politique visée par la république démocratique incarne ce que j'appelle *une politique de la volonté*. Ce qui compte avant tout, c'est l'unité. En effet, une volonté divisée ne peut pas être capable d'un vouloir véritable. En revanche, la démocratie républicaine, qui donne sa place aussi bien à la division partisane qu'à l'unité constitutionnelle assurée par le pouvoir judiciaire, figure ce que j'appelle *une politique du jugement*. Ici, il s'agit de partir d'une situation particulière dont la singularité est marquée par le fait qu'elle ne peut pas être subsumée sous une règle déjà donnée. Dès lors, on propose une unité, une règle ou une loi qui représente cette singularité sans pouvoir l'incarner et dont la validité dépend en dernier lieu de l'accord des autres citoyens. L'histoire américaine nous rappelle que cette politique du jugement ne va pas de soi. La tentation populiste est toujours présente, ainsi que celle d'un fondamentalisme qui ne peut ni ne veut reconnaître à chacun le droit de vivre comme bon lui semble. Comme toujours, la démocratie n'est pas donnée une fois pour toutes. Il faut en comprendre les racines si l'on veut la préserver. La leçon valait hier et elle vaut encore de nos jours.

CONCRÉTISER LES CONCEPTS

La distinction entre une république démocratique et une démocratie républicaine comme celle qui oppose une politique de la volonté à une politique du jugement restent pertinentes. De la même façon que je me suis servi d'anecdotes personnelles pour faire comprendre les enjeux philosophiques et pratiques du totalitarisme et de l'antipolitique, je voudrais proposer ici un retour à l'actualité récente pour illustrer la portée de mon argument. Ce n'est pas par hasard que je viens d'évoquer le populisme et le fondamentalisme comme des déviations typiquement américaines : l'Amérique vient de réélire George W. Bush, au grand dam de l'opinion éclairée occidentale¹⁸. Il faudra donc relever le défi et, comme je l'avais promis au début du parcours, mettre à l'épreuve mes distinctions conceptuelles pour essayer de comprendre (ce qui ne veut pas dire justifier) ce choix. Comme cette analyse s'est mise en place et affinée à partir de différentes analyses croisées – les unes enrichissant les autres, évoquant des questions, suggérant des pistes insoupçonnées par ceux qui sont enracinés dans le terrain –, le lecteur ne sera pas surpris que je reprenne, textuellement, une analyse

18. Notons au passage que ceux qui refusaient l'étiquette d'anti-Américains en disant qu'ils s'opposaient simplement à M. Bush devraient logiquement assumer maintenant ce label, car l'Amérique l'a réélu.

écrite dans la foulée des élections américaines¹⁹. Je crois que la mise en scène proposée dans les pages précédentes suffit pour que le lecteur comprenne la portée de mes premières réactions à cette élection. Les reprendre ici me permettra de terminer cet essai par un dernier retour à Marx, pour insister sur le fait que, malgré – ou, sans doute, à cause de – ses préoccupations de philosophe, Marx reste un théoricien essentiel pour ouvrir la voie à une vision de la démocratie comme force radicale – force radicale que l'on tente toujours de dompter au prix d'un abandon de cette faculté de jugement critique qui en constitue pourtant le fondement.

QUEL AVENIR POUR LA DÉMOCRATIE AMÉRICAINNE ?

Doit-on mettre l'accent sur les 3,5 millions de voix qui portèrent George Bush à la présidence, ou bien sur les 51 % des électeurs que représente ce chiffre ? Le vainqueur comme le vaincu en appellent à l'unité, après une bataille âpre qui rappelle à l'historien l'élection de 1800 qui opposa l'« athée francophile » Jefferson au « monarchiste anglophile » John Adams. De la division sortit pourtant l'affirmation des institutions qui encadrent la société démocratique. Qu'en est-il aujourd'hui ?

On dit que George Bush vient de gagner la légitimité qui lui faisait défaut depuis qu'un arrêt de la Cour suprême en décembre 2000 consacra la légalité de sa victoire électorale en dépit du fait que son opposant avait réuni la majorité des voix populaires. Beaucoup s'étonnèrent à l'époque que l'opinion publique ait accepté cette « élection judiciaire » sans protester. Cela s'explique par le fait que M. Bush s'était présenté comme un homme politique conciliateur, un « conservateur compassionnel » qui, du fait même de son absence de mandat, devrait chercher l'appui le plus large de l'opinion publique, donc gouverner au centre.

Or, la politique radicale du nouveau président s'est manifestée très tôt, bien avant le choc du 11-Septembre qu'il interpréta comme un signe providentiel, la confirmation de sa mission politique et le défi auquel devait s'affronter sa volonté morale. Cette radicalité du gouvernement Bush explique en grande partie la nomination de John Kerry dont le programme se résu-mait (malgré lui) à se présenter comme l'anti-Bush. La politique de l'administration Bush fut marquée non seulement par une réduction des impôts

19. Une version plus brève de ce texte est parue dans *Le Figaro* sous le titre « La volonté doit-elle primer le jugement ? » (11 novembre 2004). On voit ici que l'Amérique n'est pas immunisée contre les tentations qui caractérisent la république démocratique. C'est encore une raison de plus d'insister sur le fait que la démocratie républicaine se distingue du socialisme (et encore plus du totalitarisme). L'antipolitique peut aussi prendre des dimensions populistes, fondamentalistes, etc., ou encore terroristes !

au bénéfice des plus fortunés, mais aussi par le rejet du traité de Kyoto et de l'accord sur les missiles anti-balistiques (afin de poursuivre la mise en place du système anti-missiles Star Wars). Le refus du vice-président Cheney de rendre publics le nom des conseillers (*lobbies* et industriels) qui lui avaient inspiré sa politique environnementale exprima symboliquement cette politique. Et ce style quasi conspirationnel sera accentué après le 11-Septembre.

À la lumière de cette lecture du premier mandat, légal mais non légitime, on pourrait craindre que la victoire populaire n'accentue la poussée radicale du gouvernement Bush. Face à un Congrès où la majorité républicaine dans les deux chambres s'est renforcée et à la possibilité de nommer plusieurs juges à la Cour suprême, ceux qui soutenaient John Kerry comme l'anti-Bush craignent le pire. Le scénario qui passe pour optimiste suppose que Bush pourrait être victime de sa propre *ubris*, qu'il ne saura pas reconnaître ses propres limites et finira par se détruire. Un tel « optimisme » reflète un pessimisme qui n'ose pas dire son nom.

Raisonnement ainsi, c'est oublier qu'à l'opposé du candidat George Bush de l'an 2000, le président sortant s'est fait réélire sur un programme qui n'en est pas un. Son projet politique, c'est sa personne qui l'incarne. Dénonçant son opposant comme une « girouette » opportuniste incapable de faire face aux velléités de l'opinion publique (globale ou française ?), le président insistait sur sa force de caractère personnelle et sa volonté morale. À ce volontarisme du moraliste correspondait une politique étrangère fondée sur une logique sportive selon laquelle la meilleure défense, c'est l'attaque. Ainsi le réalisme traditionnel du multilatéralisme, selon lequel la guerre ne se justifie que par la manifestation d'une menace commune, se voit remplacé par une politique préventive dont le présupposé implicite est celui d'un monde hobbesien (*homo homini lupus*) où celui qui frappe le premier sortira vainqueur.

En d'autres termes, George Bush s'est présenté comme l'incarnation d'une politique de la volonté. Or, une telle politique moralisatrice peut s'accommoder de n'importe quel contenu²⁰. Une telle politique met en question des acquis fondamentaux de la démocratie. Celle-ci est fondée sur le principe d'égalité qui fait que chacun a droit à sa différence, que tous les intérêts doivent pouvoir s'exprimer afin que leur confrontation produise un jugement délibéré sur ce que l'on désigne comme le bien commun. L'attrait de cette politique de la volonté s'explique d'abord par la crainte existentielle née des attentats du 11-Septembre. Face à la menace, l'unité s'impose, une nation divisée est incapable de se défendre de même qu'une

20. C'est cela qui explique que, malgré l'effet mobilisateur fourni par les onze référendums sur le mariage homosexuel, les majorités républicaines renforcées dans les deux chambres furent élues – souvent de peu – sur des questions de portée strictement locale.

volonté divisée ne peut vouloir²¹. G. Bush ne cessait de rappeler le danger terroriste et de souligner les vertus de sa politique préventive²².

La politique de la volonté menace la démocratie aussi par son moralisme. On trouve là encore dans l'opinion publique les traces du 11-Septembre. De même que le moraliste ne met jamais en question ses bonnes intentions, de même les Américains ne comprennent pas qu'« on » leur en veuille à ce point. Incapables de regarder en face leurs propres actions, les moralistes ne peuvent pas prendre au sérieux le jugement des autres. Ils deviennent autistes. Le résultat concret en est une incapacité des Américains à faire de leur puissance réelle un pouvoir légitime, qui n'aurait pas besoin d'imposer par la force des armes leur vision de la démocratie. Avant de céder à la tentation de déplorer l'utilisation cynique des craintes suscitées par le 11-Septembre²³, il faut admettre que cette politique de la volonté si bien mise en œuvre par les conseillers de Georges Bush est inhérente à la démocratie elle-même. La démocratie, il faut l'admettre, est un jeu dangereux.

Une phrase de Tocqueville résume les difficultés inhérentes à la démocratie. « Je n'aime pas la démocratie pour ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle fait faire ». C'est la société civile qui constitue l'essence de la démocratie. Mais celle-ci n'est pas une donnée naturelle. Elle ne peut exister qu'à partir d'institutions politiques qui l'encadrent et la sollicitent quand elle s'inquiète des divisions et des conflits qui se trouvent à la racine de son activité incessante. Voilà la racine de la politique de la volonté – qui n'est pas une simple réaction au 11-Septembre. Pour dépasser la division pourtant constitutive de la société civile démocratique, on cherche une unité transcendante – soit morale soit nationale (ou patriotique).

Revenons maintenant à la campagne politique qu'on vient de vivre – et rappelons qu'elle fut aussi hargneuse et menée au nom de principes que le fut celle de 1800. Elle peut se réduire à l'opposition entre une politique de la volonté et une politique du jugement. Souvenons-nous du second débat. À la question du droit à l'avortement (du « choix » de la femme, disent les démocrates), Kerry répond par une analyse de situations particulières qui nuancent le jugement à porter à son sujet – alors que pour Bush,

21. En termes durkheimiens, la solidarité ainsi créée ne serait que « mécanique » alors qu'une solidarité « organique » devrait se fonder sur ce que j'appelle un jugement délibératif.

22. D'après un sondage à la sortie des urnes, 54 % des électeurs identifient la guerre en Irak et la lutte contre le terrorisme, ce qui explique que ni l'absence d'armes de destruction massive ni les crimes d'Abu Graib, pas plus que la disparition de 370 tonnes d'explosifs en Irak, n'aient détourné les électeurs de Bush.

23. Et surtout, avant d'admettre que l'importante mobilisation citoyenne – qui fut telle que le taux de participation électorale dépassait les attentes pour retrouver celui qui, en 1960, fit élire John F. Kennedy – comportait aussi une nette augmentation des « fondamentalistes » anti-homosexuels et anti-avortement.

la réponse tient en une phrase. Or, de l'avis quasi universel, Kerry sortait des trois débats comme le candidat favori. Et pourtant, entre les débats et l'élection, il fit piètre figure. Pourquoi ?

Une politique de la volonté mobilise, une politique du jugement délibère, se critique, fait de ses hésitations une vertu²⁴. Comment Kerry aurait-il pu faire pour conserver son avantage ?

Mon propos n'est pas de refaire cette campagne désormais terminée. Je m'appuie au contraire sur l'expérience historique pour réfléchir sur le présent. Si tant est que la comparaison avec l'élection de 1800 tienne la route, il faut se demander quelles nouvelles institutions politiques pourraient sortir de cette élection si contestée. Bien qu'on ne puisse pas extrapoler de manière scientifique l'avenir du présent, il y a au moins une comparaison qui mérite d'être soulignée. Quel sera l'avenir de ce mouvement citoyen – aussi bien chez les libéraux démocrates que chez les moralistes républicains – qui frappe tous les observateurs ? Malgré l'absence presque total de soutien au candidat alternatif Ralph Nader, la mobilisation extra-partidaire mérite d'être soulignée. Peut-on imaginer, par exemple, que cette mobilisation se transforme et prenne la forme d'ONG nationales ? Une nouvelle politique des droits de l'homme, qui rappelle celle qui avait vaincu feu le totalitarisme, pourrait se profiler à l'horizon.

Vouloir conclure sur une note positive serait trahir la logique du jugement. Lorsqu'on considère les mesures qui marquèrent le premier mandat Bush (déficit budgétaire et commercial, réduction des impôts bénéficiant aux riches, politique écologique, secret administratif, etc.), on est en droit d'être pessimiste. Pourtant, la mise en perspective aussi bien historique (1800) que philosophique (*quid* de l'avenir de la démocratie ?) en appelle au jugement. Celui-ci, faut-il le rappeler, est lui aussi une manière de faire de la politique. Exerçons ce droit fondamental et constitutif de la démocratie.

RETOUR À LA PHILOSOPHIE

Le lecteur pourrait bien se demander pourquoi j'en reviens toujours à Marx. Je suis parti ici du constat que le jeune Marx s'est détourné de la philosophie et de la critique de l'aliénation pour favoriser l'analyse de l'exploitation économique parce qu'il pensait trouver dans le monde historique réel la solution aux problèmes théoriques qui le taraudaient. Arrivé à la fin de ce parcours, je voudrais revenir sur ce constat pour en tirer une double conclusion.

24. On croit entendre ici les paroles de Marx à propos de la Commune de Paris ! Mais c'est une autre histoire – qu'il faudrait quand même rappeler aux déçus de la gauche.

D'abord, le passage de la philosophie à l'économie politique ne représente pas (comme on aimait le dire naguère) la découverte d'un « continent nouveau ». Il ne s'agit pas non plus d'une simple erreur propre à une pensée platement positiviste. L'intuition du jeune Marx ne cesse d'animer son œuvre. Cette intuition s'exprimait déjà dans une note ajoutée à sa thèse de doctorat : il faut comprendre « le devenir-philosophique du monde comme devenir-monde de la philosophie²⁵ ». Mais il faut ensuite prendre garde, car cette formule, à résonance hégélienne, se prête à une lecture idéaliste et volontariste. Prise à la lettre, elle risque d'occulter la distinction entre le réel et le symbolique, comme si la philosophie devait s'imposer à un monde qui deviendrait alors purement rationnel et transparent à soi, ou bien comme si un tel monde rationalisé enlevait à la philosophie son essence critique. Dans la mesure où la théorie de Marx reste guidée par le besoin de rendre manifeste des nécessités matérielles et historiques, elle tombe en deçà de sa propre intuition. Marx avait par moment compris l'instabilité originaire de la démocratie moderne, mais il a hésité à aller jusqu'au bout²⁶.

Néanmoins, l'accusation de couardise ne convient nullement à Marx, bien au contraire. Il me semble que c'est justement son exigence philosophique qui lui a permis de découvrir (au sens littéral) et de décrire les signes de notre modernité. L'exigence, portée par l'impératif du « devenir-monde... », poussait Marx au-delà de la dénonciation de l'inégalité, de l'aliénation ou de l'exploitation, vers l'intuition d'un sens nouveau qui se refusait à être subsumé sous les règles de la tradition. Mais la volonté du révolutionnaire semblait lui interdire le développement de ce que je nomme une politique du jugement. Ce n'est peut-être pas étonnant. Si nous avons pu, à partir de notre expérience du marxisme, du totalitarisme et des aléas des républiques démocratiques comme des démocraties républicaines, en arriver à formuler une telle vision de la politique démocratique, c'est sans doute parce que nous avons été des lecteurs assidus, à la fois critiques et

25. Cet argument est développé dans mon petit livre, *Marx. Aux origines de la pensée critique* (Paris, Michalon, 2001).

26. Donnons un exemple trop souvent oublié. On sait que ce n'est que dans le volume III du *Capital* que Marx expose la théorie de la « baisse tendancielle du taux de profit », qui est censée condamner à terme le capitalisme. Or, le volume I du *Capital* traite du « procès immédiat de la production capitaliste » alors que le troisième volume considère « le procès comme totalité ». On reconnaît les catégories hégéliennes et l'on cherche la médiation. Elle ne se trouve pas dans le volume II, mais plutôt dans un chapitre inédit qui porte le titre « Résultats du procès de production immédiat ». Marx y explique qu'une fois produite, la marchandise doit trouver sur le marché son acheteur, sinon la plus-value ne pourra pas être réalisée. Il s'agit maintenant de comprendre non plus la production mais la *re-production du social comme tel*. Mais ce chapitre, qui aurait pu permettre l'articulation de la théorie économique avec l'analyse de la société moderne qu'elle présuppose et dont la reproduction est sa propre condition de possibilité, est resté inédit... de même que *le Capital* n'a jamais pu aboutir (trad. fr. : *Un chapitre inédit du Capital*, Paris, UGE, 10/18, 1971).

empathiques, de Marx. En un mot, et pour conclure : si Marx n'a pas été capable de fournir les bases d'une politique démocratique, ne serait-ce pas, en dernier ressort, parce qu'il était un trop bon philosophe ? C'est peut-être pour cette raison aussi que j'y reviens toujours. Et c'est ce qui explique le titre de cet essai ; car si la démocratie n'est pas en tant que telle une politique, elle reste la condition de possibilité de toute politique capable de faire face aux dilemmes de la modernité.