

Jacques Rancière

**La haine**

**de la démocratie**

La fabrique  
éditions

**Jacques Rancière**

**La haine de la démocratie**

## Introduction

Une jeune femme qui tient la France en haleine par le récit d'une agression imaginaire ; des adolescentes qui refusent d'enlever leur voile à l'école ; la Sécurité sociale en déficit ; Montesquieu, Voltaire et Baudelaire détrônant Racine et Corneille dans les textes présentés au baccalauréat ; des salariés qui manifestent pour le maintien de leurs systèmes de retraite ; une grande école qui crée une filière de recrutement parallèle ; l'essor de la télé réalité, le mariage homosexuel et la procréation artificielle. Inutile de chercher ce qui rassemble des événements de nature aussi disparate. Déjà cent philosophes ou sociologues, politistes ou psychanalystes, journalistes ou écrivains nous ont fourni, livre après livre, article après article, émission après émission, la réponse. Tous ces symptômes, disent-ils, traduisent une même maladie, tous ces effets ont une seule cause. Celle-ci s'appelle démocratie, *c'est-à-dire* le règne des désirs illimités des individus de la société de masse moderne.

Il faut bien voir ce qui fait la singularité de cette dénonciation. La haine de la démocratie n'est certes pas une nouveauté. Elle est aussi vieille que la démocratie pour une simple raison : le mot lui-même est l'expression d'une haine. Il a d'abord été une insulte inventée, dans la Grèce antique, par ceux qui voyaient la ruine de tout ordre légitime dans l'innommable gouvernement de la multitude. Il est resté synonyme d'abomination pour tous ceux qui pensaient que le pouvoir revenait de droit à ceux qui y étaient destinés par leur naissance ou appelés par leurs compétences. Il l'est encore aujourd'hui pour ceux qui font de la loi divine révélée le seul fondement légitime de l'organisation des communautés humaines. La violence de cette haine est certes d'actualité. Ce n'est pourtant pas elle qui fait l'objet de ce livre, pour une simple raison : je n'ai rien en commun avec ceux qui la profèrent, donc rien à discuter avec eux.

À côté de cette haine de la démocratie, l'histoire a connu les formes de sa critique. La critique fait droit à une existence, mais c'est pour lui assigner ses limites. La critique de la démocratie a connu deux grandes formes

historiques. Il y a eu l'art des législateurs aristocrates et savants qui ont voulu composer avec la démocratie considérée comme fait incontournable. La rédaction de la constitution des États-Unis est l'exemple classique de ce travail de composition des forces et d'équilibre des mécanismes institutionnels destiné à tirer du fait démocratique le meilleur qu'on en pouvait tirer, tout en le contenant strictement pour préserver deux biens considérés comme synonymes : le gouvernement des meilleurs et la défense de l'ordre propriétaire. Le succès de cette critique en acte a tout naturellement nourri le succès de son contraire. Le jeune Marx n'a eu aucun mal à dévoiler le règne de la propriété au fondement de la constitution républicaine. Les législateurs républicains n'en avaient fait nul mystère. Mais il a su fixer un standard de pensée qui n'est pas encore exténué : les lois et les institutions de la démocratie formelle sont les apparences sous lesquelles et les instruments par lesquels s'exerce le pouvoir de la classe bourgeoise. La lutte contre ces apparences devint alors la voie vers une démocratie « réelle », une démocratie où la liberté et l'égalité ne seraient plus représentées dans les institutions de la loi et de l'État mais incarnées dans les formes mêmes de la vie matérielle et de l'expérience sensible.

La nouvelle haine de la démocratie qui fait l'objet de ce livre ne relève proprement d'aucun de ces modèles, même si elle combine des éléments empruntés aux uns et aux autres. Ses porte-parole habitent tous dans des pays qui déclarent être non seulement des États démocratiques, mais des démocraties tout court. Aucun d'eux ne réclame une démocratie plus réelle. Tous nous disent au contraire qu'elle ne l'est déjà que trop. Mais aucun ne se plaint des institutions qui prétendent incarner le pouvoir du peuple ni ne propose aucune mesure pour restreindre ce pouvoir. La mécanique des institutions qui passionna les contemporains de Montesquieu, de Madison ou de Tocqueville ne les intéresse pas. C'est du peuple et de ses mœurs qu'ils se plaignent, non des institutions de son pouvoir. La démocratie pour eux n'est pas une forme de gouvernement corrompue, c'est une crise de la civilisation qui affecte la société et l'État à travers elle. D'où des chassés-croisés qui peuvent à première vue sembler étonnants. Les mêmes critiques qui dénoncent sans relâche cette Amérique démocratique d'où nous viendrait tout le mal du respect des différences, du droit des minorités et de l'*affirmative action* sapant notre universalisme républicain sont les premiers

à applaudir quand la même Amérique entreprend de répandre sa démocratie à travers le monde par la force des armes.

Le double discours sur la démocratie n'est certes pas neuf. Nous avons été habitués à entendre que la démocratie était le pire des gouvernements à l'exception de tous les autres. Mais le nouveau sentiment antidémocratique donne de la formule une version plus troublante. Le gouvernement démocratique, nous dit-il, est mauvais quand il se laisse corrompre par la société démocratique qui veut que tous soient égaux et toutes les différences respectées. Il est bon, en revanche, quand il rappelle les individus avachis de la société démocratique à l'énergie de la guerre défendant les valeurs de la civilisation qui sont celles de la lutte des civilisations. La nouvelle haine de la démocratie peut alors se résumer en une thèse simple : il n'y a qu'une seule bonne démocratie, celle qui réprime la catastrophe de la civilisation démocratique. Les pages qui suivent chercheront à analyser la formation et à dégager les enjeux de cette thèse. Il ne s'agit pas seulement de décrire une forme de l'idéologie contemporaine. Celle-ci nous renseigne aussi sur l'état de notre monde et sur ce qu'on y entend par politique. Elle peut ainsi nous aider à comprendre positivement le scandale porté par le mot de démocratie et à retrouver le tranchant de son idée.

## **De la démocratie victorieuse à la démocratie criminelle**

« La démocratie se lève au Moyen-Orient » : sous ce titre, un journal qui porte le flambeau du libéralisme économique célébrait, il y a quelques mois, le succès des élections en Irak et les manifestations antisyriennes de Beyrouth<sup>[1]</sup>. Cet éloge de la démocratie victorieuse s'accompagnait seulement de commentaires qui précisaient la nature et les limites de cette démocratie. Elle triomphait, nous expliquait-on d'abord, malgré les protestations de ces idéalistes pour qui la démocratie est le gouvernement du peuple par lui-même et ne peut donc lui être amenée de l'extérieur par la force des armes. Elle triomphait donc si on savait la considérer d'un point de vue réaliste, en séparant ses bienfaits pratiques de l'utopie du gouvernement du peuple par lui-même. Mais la leçon donnée aux idéalistes engageait aussi à être réaliste jusqu'au bout. La démocratie triomphait, mais il fallait savoir tout ce que son triomphe signifiait : apporter la démocratie à un autre peuple n'est pas seulement lui apporter les bienfaits de l'État constitutionnel, des élections et de la presse libres. C'est aussi lui apporter la pagaïe.

On se souvient de la déclaration du ministre américain de la Défense à propos des pillages qui suivirent la chute de Saddam Hussein. Nous avons, dit-il en substance, apporté la liberté aux Irakiens. Or la liberté est aussi la liberté de mal faire. Cette déclaration n'est pas seulement une boutade de circonstance. Elle fait partie d'une logique qui peut être reconstituée à partir de ses membres disjoints : c'est parce que la démocratie n'est pas l'idylle du gouvernement du peuple par lui-même, parce qu'elle est le désordre des passions avides de satisfaction, qu'elle peut et même doit être apportée de l'extérieur par les armes d'une superpuissance, en entendant par superpuissance non pas simplement un État disposant d'une puissance militaire disproportionnée mais, plus généralement, le pouvoir de maîtriser le désordre démocratique.

Les commentaires accompagnant les expéditions destinées à propager la démocratie dans le monde nous rappellent alors des arguments plus anciens qui évoquaient aussi l'irrésistible expansion de la démocratie, mais sur un mode beaucoup moins triomphal. Ils paraphrasent en effet les analyses présentées trente ans auparavant lors de la Conférence trilatérale, pour mettre en évidence ce qu'on appelait alors la *crise* de la démocratie[2].

La démocratie se lève dans le sillage des armées américaines, malgré ces idéalistes qui protestent au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Il y a trente ans déjà, le rapport accusait le même genre d'idéalistes, ces « *value-oriented intellectuals* » qui nourrissaient une culture oppositionnelle et entretenaient un excès d'activité démocratique, fatal à l'autorité de la chose publique comme à l'action pragmatique des « *policy-oriented intellectuals* ». La démocratie se lève, mais le désordre se lève avec elle : les pillards de Bagdad, qui profitent de la liberté démocratique nouvelle pour accroître leur bien au détriment de la propriété commune, rappellent, à leur manière un peu primitive, l'un des grands arguments qui établissaient, il y a trente ans, la « crise » de la démocratie : la démocratie, disaient les rapporteurs, signifie l'accroissement irrésistible des demandes qui fait pression sur les gouvernements, entraîne le déclin de l'autorité et rend les individus et les groupes rétifs à la discipline et aux sacrifices requis par l'intérêt commun.

Ainsi les arguments qui soutiennent les campagnes militaires destinées à l'essor mondial de la démocratie révèlent le paradoxe que recèle aujourd'hui l'usage dominant de ce mot. La démocratie y paraît avoir deux adversaires. D'un côté elle s'oppose à un ennemi clairement identifié, le gouvernement de l'arbitraire, le gouvernement sans limite que l'on appelle selon les temps tyrannie, dictature ou totalitarisme. Mais cette opposition évidente en recouvre une autre, plus intime. Le bon gouvernement démocratique est celui qui est capable de maîtriser un mal qui s'appelle tout simplement vie démocratique.

C'est la démonstration qui était faite tout au long de *The Crisis of Democracy* : ce qui provoque la crise du gouvernement démocratique n'est rien d'autre que l'intensité de la vie démocratique. Mais cette intensité et la menace subséquente se présentaient sous un double aspect. D'un côté la « vie démocratique » s'identifiait au principe anarchique affirmant un

pouvoir du peuple, dont les États-Unis comme d'autres États occidentaux avaient dans les années 1960 et 1970 connu les conséquences extrêmes : la permanence d'une contestation militante intervenant sur tous les aspects de l'activité des États et défiant tous les principes du bon gouvernement : l'autorité des pouvoirs publics, le savoir des experts et le savoir-faire des pragmatiques.

Sans doute le remède à cet excès de vitalité démocratique est-il connu depuis Pisistrate, si l'on en croit Aristote<sup>[3]</sup>. Il consiste à orienter vers d'autres buts les énergies fiévreuses qui s'activent sur la scène publique, à les détourner vers la recherche de la prospérité matérielle, des bonheurs privés et des liens de société. Hélas ! la bonne solution révélait aussitôt son revers : diminuer les énergies politiques excessives, favoriser la recherche du bonheur individuel et des relations sociales, c'était favoriser la vitalité d'une vie privée et de formes d'interaction sociale qui entraînaient une multiplication d'aspirations et de demandes. Et celles-ci, bien sûr, avaient un double effet : elles rendaient les citoyens insoucieux du bien public et sapaient l'autorité de gouvernements sommés de répondre à cette spirale de demandes émanant de la société.

L'affrontement de la vitalité démocratique prenait ainsi la forme d'un *double bind* simple à résumer : ou bien la vie démocratique signifiait une large participation populaire à la discussion des affaires publiques, et c'était une mauvaise chose. Ou bien elle signifiait une forme de vie sociale tournant les énergies vers les satisfactions individuelles, et c'était aussi une mauvaise chose. La bonne démocratie devait être alors la forme de gouvernement et de vie sociale apte à maîtriser le double excès d'activité collective ou de retrait individuel inhérent à la vie démocratique.

Telle est la forme ordinaire sous laquelle les experts énoncent le paradoxe démocratique : la démocratie, comme forme de vie politique et sociale, est le règne de l'excès. Cet excès signifie la ruine du gouvernement démocratique et doit donc être réprimé par lui. Cette quadrature du cercle eût excité hier l'ingéniosité des artistes en constitutions. Mais ce genre d'art n'est plus guère estimé aujourd'hui. Les gouvernants s'en passent assez bien. Que les démocraties soient « ingouvernables » prouve surabondamment le besoin qu'elles ont d'être gouvernées, et c'est pour eux une légitimation suffisante du soin qu'ils prennent justement à les



gouverner. Mais les vertus de l'empirisme gouvernemental ne peuvent guère convaincre que ceux qui gouvernent. Les intellectuels ont besoin d'une autre monnaie, surtout de ce côté de l'Atlantique et surtout dans notre pays où ils sont à la fois tout proches du pouvoir et exclus de son exercice. Un paradoxe empirique, pour eux, ne peut se traiter par les armes du bricolage gouvernemental. Ils y voient la conséquence de quelque vice originel, de quelque perversion au cœur même de la civilisation, qu'ils s'emploient à traquer en son principe. Il s'agit alors pour eux de dénouer l'équivoque du nom, de faire de « démocratie » non plus le nom commun d'un mal et du bien qui le guérit, mais le seul nom du mal qui nous corrompt.

Tandis que les armées américaines œuvraient à l'expansion démocratique en Irak, un livre paraissait en France qui mettait la question de la démocratie au Moyen-Orient sous un tout autre jour. Il s'appelait *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*. L'auteur, Jean-Claude Milner, y développait, à travers une analyse subtile et serrée, une thèse aussi simple que radicale. Le crime présent de la démocratie européenne était de demander la paix au Moyen-Orient, c'est-à-dire une solution pacifique du conflit israélo-palestinien. Or cette paix ne pouvait signifier qu'une chose, la destruction d'Israël. Les démocraties européennes proposaient leur paix pour résoudre le problème israélien. Mais la paix démocratique européenne n'était rien d'autre que le résultat de l'extermination des Juifs d'Europe. L'Europe unie dans la paix et la démocratie avait été rendue possible après 1945 pour une seule raison : parce que le territoire européen s'était trouvé, par le succès du génocide nazi, débarrassé du peuple qui seul faisait obstacle à la réalisation de son rêve, à savoir les Juifs. L'Europe sans frontière, c'est en effet la dissolution de la politique, qui a toujours affaire à des totalités limitées, dans la société dont le principe est au contraire l'illimitation. La démocratie moderne signifie la destruction de la limite politique par la loi d'illimitation propre à la société moderne. Cette volonté de passer outre à toute limite est à la fois servie et emblématisée par l'invention moderne par excellence, la technique. Elle culmine aujourd'hui dans la volonté de se débarrasser, par les techniques de la manipulation génétique et de l'insémination artificielle, des lois mêmes de la division sexuelle, de la reproduction sexuée et de la filiation. La démocratie

européenne est le mode de société qui porte cette volonté. Pour arriver à ses fins, il lui fallait, selon Milner, être débarrassée du peuple dont le principe même d'existence est celui de la filiation et de la transmission, le peuple porteur du nom qui signifie ce principe, soit le peuple porteur du nom juif. C'est précisément, disait-il, ce que lui a apporté le génocide par une invention homogène au principe de la société démocratique, l'invention technique de la chambre à gaz. L'Europe démocratique, concluait-il, est née du génocide, et elle en poursuit la tâche en voulant soumettre l'État juif aux conditions de sa paix qui sont les conditions de l'extermination des Juifs.

Il y a plusieurs manières de considérer cette argumentation. On peut opposer à sa radicalité les raisons du sens commun et de l'exactitude historique, en demandant par exemple si le régime nazi peut être aussi aisément tenu pour un agent du triomphe européen de la démocratie, sinon par le recours à quelque ruse de la raison ou téléologie providentielle de l'histoire. On peut, à l'inverse, en analyser la cohérence interne à partir du cœur de la pensée de son auteur, soit une théorie du nom, articulée à la triplicité lacanienne du symbolique, de l'imaginaire et du réel[4]. Je prendrai ici une troisième voie : considérer le noyau de l'argumentation non selon son extravagance au regard du sens commun ou son appartenance au réseau conceptuel de la pensée d'un auteur, mais du point de vue du paysage commun que cette argumentation singulière permet de reconstituer, de ce qu'elle nous laisse percevoir du déplacement subi, en deux décennies, par le mot de démocratie dans l'opinion intellectuelle dominante.

Ce déplacement se résume, dans le livre de Milner, par la conjonction de deux thèses : la première met en opposition radicale le nom de juif et celui de démocratie ; la seconde fait de cette opposition un partage entre deux humanités : une humanité fidèle au principe de la filiation et de la transmission, et une humanité oublieuse de ce principe, poursuivant un idéal d'auto-engendrement qui est tout autant un idéal d'autodestruction. Juif et démocratique sont en opposition radicale. Cette thèse marque le bouleversement de ce qui structurait encore, au temps de la guerre des Six Jours ou de la guerre du Sinaï, la perception dominante de la démocratie. On faisait alors gloire à Israël d'être une démocratie. On entendait par là une société gouvernée par un État assurant à la fois la liberté des individus et la participation du plus grand nombre à la vie publique. Les déclarations

des droits de l'homme figuraient la charte de ce rapport d'équilibre entre la puissance reconnue de la collectivité et la liberté garantie des individus. Le contraire de la démocratie s'appelait alors totalitarisme. Le langage dominant nommait totalitaires les États qui déniaient en même temps, au nom de la puissance de la collectivité, les droits des individus et les formes constitutionnelles de l'expression collective : élections libres, libertés d'expression et d'association. Le nom de totalitarisme voulait signifier le principe même de ce double déni. L'État total était l'État qui supprimait la dualité de l'État et de la société, en étendant sa sphère d'exercice à la totalité de la vie d'une collectivité. Nazisme et communisme étaient perçus comme les deux paradigmes de ce totalitarisme, fondés sur deux concepts qui prétendaient transcender la séparation entre État et société, ceux de race et de classe. L'État nazi était considéré selon le point de vue qu'il avait lui-même affirmé, celui de l'État fondé sur la race. On tenait donc le génocide juif pour l'accomplissement de la volonté déclarée par cet État de supprimer une race dégénérée et porteuse de dégénérescence.

Le livre de Milner offre l'exact renversement de cette croyance naguère dominante : la vertu d'Israël est désormais de signifier le contraire du principe démocratique ; le concept de totalitarisme a perdu tout usage, le régime nazi et sa politique raciale toute spécificité. Il y a à cela une très simple raison : les propriétés qui étaient hier attribuées au totalitarisme, conçu comme État dévorant la société, sont tout simplement devenues les propriétés de la démocratie, conçue comme société dévorant l'État. Si Hitler, dont le souci dominant n'était pas l'expansion de la démocratie, peut être perçu comme l'agent providentiel de cette expansion, c'est parce que les antidémocrates d'aujourd'hui appellent démocratie la même chose que les zéloteurs de la « démocratie libérale » d'hier appelaient totalitarisme : la même chose à l'envers. Ce qu'on dénonçait naguère comme principe étatique de la totalité close est dénoncé maintenant comme principe social de l'illimitation. Ce principe appelé démocratie devient le principe englobant de la modernité prise comme une totalité historique et mondiale, à quoi s'oppose seul le nom juif comme principe de la tradition humaine maintenue. Le penseur américain de la « crise de la démocratie » peut encore opposer, au titre du « choc des civilisations », la démocratie occidentale et chrétienne à un Islam synonyme d'Orient despotique[5]. Le

penseur français du crime démocratique propose, lui, une version radicalisée de la guerre des civilisations en opposant démocratie, christianisme et Islam confondus, à la seule exception juive.

On peut donc, en première analyse, cerner le principe du nouveau discours antidémocratique. Le portrait qu'il trace de la démocratie est fait des traits naguère mis au compte du totalitarisme. Il passe donc par un processus de défiguration : comme si le concept de totalitarisme, taillé pour les besoins de la guerre froide, étant devenu inutile, ses traits pouvaient être désassemblés et recomposés pour refaire le portrait de ce qui était son contraire supposé, la démocratie. On peut suivre les étapes de ce processus de défiguration et de recomposition. Il a commencé au tournant des années 1980 par une première opération remettant en cause l'opposition des deux termes. Le terrain en fut celui de la reconsidération de l'héritage révolutionnaire de la démocratie. On a justement souligné le rôle joué par l'ouvrage de François Furet, *Penser la Révolution française*, publié en 1978. Mais on n'a guère saisi le double ressort de l'opération qu'il effectuait. Remettre la Terreur au cœur de la révolution démocratique, c'était, au niveau le plus visible, casser l'opposition qui avait structuré l'opinion dominante. Totalitarisme et démocratie, enseignait Furet, ne sont pas deux vrais opposés. Le règne de la terreur stalinienne était anticipé dans le règne de la terreur révolutionnaire. Or celle-ci n'était pas un dérapage de la Révolution, elle était consubstantielle à son projet ; elle était une nécessité inhérente à l'essence même de la révolution démocratique.

Déduire la terreur stalinienne de la terreur révolutionnaire française n'était pas en soi une chose neuve. Cette analyse pouvait s'intégrer à la classique opposition entre la démocratie parlementaire et libérale, fondée sur la restriction de l'État et la défense des libertés individuelles, et la démocratie radicale et égalitaire, sacrifiant les droits des individus à la religion du collectif et à la furie aveugle des foules. La dénonciation renouvelée de la démocratie terroriste semblait alors conduire à la refondation d'une démocratie libérale et pragmatique enfin délivrée des fantasmes révolutionnaires du corps collectif.

Mais cette simple lecture oublie le double ressort de l'opération. Car la critique de la Terreur est à double fond. La critique dite libérale, qui en appelle des rigueurs totalitaires de l'égalité à la sage république des libertés

individuelles et de la représentation parlementaire, a été dès l'origine subordonnée à une tout autre critique, pour qui le péché de la révolution n'est pas son collectivisme, mais au contraire son individualisme. Selon cette perspective, la Révolution française a été terroriste non pour avoir méconnu les droits des individus mais au contraire pour les avoir consacrés. Initiée par les théoriciens de la contre-révolution au lendemain de la Révolution française, relayée par les socialistes utopiques dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, consacrée à la fin du même siècle par la jeune science sociologique, cette lecture prédominante s'énonce ainsi : la révolution est la conséquence de la pensée des Lumières et de son principe premier, la doctrine « protestante » élevant le jugement des individus isolés à la place des structures et des croyances collectives. Brisant les vieilles solidarités qu'avaient lentement tissées monarchie, noblesse et Église, la révolution protestante a dissous le lien social et atomisé les individus. La Terreur est la conséquence rigoureuse de cette dissolution et de la volonté de recréer par l'artifice des lois et des institutions un lien que seules les solidarités naturelles et historiques peuvent tisser.

C'est cette doctrine que le livre de Furet remettait en honneur. La terreur révolutionnaire, montrait-il, était consubstantielle à la Révolution elle-même, parce que toute la dramaturgie révolutionnaire était fondée sur l'ignorance des réalités historiques profondes qui la rendaient possible. Elle ignorait que la vraie révolution, celle des institutions et des mœurs, était faite déjà dans les profondeurs de la société et les rouages de la machine monarchique. La Révolution, dès lors, ne pouvait être que l'illusion de commencer à neuf, sur le mode de la volonté consciente, une révolution déjà accomplie. Elle ne pouvait être que l'artifice de la Terreur, s'efforçant de donner un corps imaginaire à une société défaite. L'analyse de Furet se recommandait des thèses de Claude Lefort sur la démocratie comme pouvoir désincorporé[6]. Mais elle faisait fond bien plus encore sur l'œuvre qui lui fournissait les matériaux de son raisonnement, soit la thèse d'Augustin Cochin dénonçant le rôle des « sociétés de pensée » à l'origine de la Révolution française[7]. Augustin Cochin, soulignait Furet, n'était pas seulement un royaliste partisan de l'Action française, c'était aussi un esprit nourri de la science sociologique durkheimienne. Il était, de fait, l'exact légataire de cette critique de la révolution « individualiste », transmise par

la contre-révolution à la pensée « libérale » et à la sociologie républicaine, qui est le fondement réel des dénonciations du « totalitarisme » révolutionnaire. Le libéralisme affiché par l'intelligentsia française depuis les années 1980 est une doctrine à double fond. Derrière la révérence aux Lumières et à la tradition anglo-américaine de la démocratie libérale et des droits de l'individu, on reconnaît la dénonciation très française de la révolution individualiste déchirant le corps social.

Ce double ressort de la critique de la révolution permet de comprendre la formation de l'antidémocratisme contemporain. Il permet de comprendre l'inversion du discours sur la démocratie consécutive à l'effondrement de l'empire soviétique. D'un côté la chute de cet empire fut, pour un temps assez bref, saluée comme la victoire de la démocratie sur le totalitarisme, la victoire des libertés individuelles sur l'oppression étatique, symbolisée par ces droits de l'homme dont s'étaient réclamés les dissidents soviétiques ou les ouvriers polonais. Ces droits « formels » avaient été la première cible de la critique marxiste, et l'effondrement des régimes bâtis sur la prétention de promouvoir une « démocratie réelle » semblait marquer leur revanche. Mais derrière le salut obligé aux droits de l'homme victorieux et à la démocratie retrouvée, c'était l'inverse qui se produisait. Dès lors que le concept de totalitarisme n'avait plus d'usage, l'opposition d'une bonne démocratie des droits de l'homme et des libertés individuelles à la mauvaise démocratie égalitaire et collectiviste tombait, elle aussi, en désuétude. La critique des droits de l'homme reprenait aussitôt tous ses droits. Elle pouvait se décliner à la manière de Hannah Arendt : les droits de l'homme sont une illusion car ils sont les droits de cet homme nu qui est sans droits. Ils sont les droits illusoires des hommes que des régimes tyranniques ont chassés de leurs maisons, de leurs pays et de toute citoyenneté. On sait le regain de faveur de cette analyse dans les temps récents. D'un côté elle est venue opportunément soutenir les campagnes humanitaires et libératrices d'États prenant, au compte de la démocratie militante et militaire, la défense des droits de ces sans-droits. De l'autre, elle a inspiré l'analyse de Giorgio Agamben, faisant de l'« état d'exception » le contenu réel de notre démocratie<sup>[8]</sup>. Mais la critique pouvait aussi se décliner à la manière de ce marxisme que la chute de l'empire soviétique et l'affaiblissement des mouvements d'émancipation en Occident rendait à nouveau disponible pour

tout usage : les droits de l'homme sont les droits des individus égoïstes de la société bourgeoise.

Le tout est de savoir qui sont ces individus égoïstes. Marx entendait par là les détenteurs des moyens de production, soit la classe dominante dont l'État des droits de l'homme était pour lui l'instrument. La sagesse contemporaine entend les choses autrement. Et de fait il suffit d'une série d'infimes glissements pour donner aux individus égoïstes un tout autre visage. Remplaçons d'abord, ce qu'on nous accordera volontiers, « individus égoïstes » par « consommateurs avides ». Identifions ces consommateurs avides à une espèce sociale historique, l'« homme démocratique ». Souvenons-nous enfin que la démocratie est le régime de l'égalité et nous pourrions conclure : les individus égoïstes sont les hommes démocratiques. Et la généralisation des rapports marchands, dont les droits de l'homme sont l'emblème, n'est rien d'autre que la réalisation de l'exigence fiévreuse d'égalité qui travaille les individus démocratiques et ruine la recherche du bien commun incarnée dans l'État.

Écoutons par exemple la musique de ces phrases qui nous décrivent le triste état où nous met le règne de ce que l'auteur appelle la *démocratie providentielle* : « Les relations entre le malade et le médecin, l'avocat et son client, le prêtre et le croyant, le professeur et l'étudiant, le travailleur et l'assisté se conforment toujours plus au modèle des relations contractuelles entre individus égaux, sur le modèle des relations fondamentalement égalitaires qui s'établissent entre un prestataire de services et son client. L'homme démocratique s'impatiente devant toute compétence, y compris celle du médecin ou de l'avocat, qui remet en cause sa propre souveraineté. Les relations qu'il entretient avec les autres perdent leur horizon politique ou métaphysique. Toutes les pratiques professionnelles tendent à se banaliser [...] Le médecin devient progressivement un salarié de la Sécurité sociale ; le prêtre un travailleur social et un distributeur de sacrements [...] C'est que la dimension du sacré – celui de la croyance religieuse, celui de la vie et de la mort, celui des valeurs humanistes ou politiques – s'affaiblit. Les professions qui instituaient une forme, même indirecte ou modeste, à des valeurs collectives sont touchées par l'épuisement de la transcendance collective, qu'elle soit religieuse ou politique. »[9]

Cette longue déploration prétend nous décrire l'état de notre monde tel que l'a façonné l'homme démocratique en ses diverses figures : consommateur indifférent de médicaments ou de sacrements ; syndicaliste cherchant à obtenir toujours plus de l'État-providence ; représentant de minorité ethnique exigeant la reconnaissance de son identité ; féministe militant pour les quotas ; élève considérant l'École comme un supermarché où le client est roi. Mais, de toute évidence, la musique de ces phrases qui disent décrire notre monde quotidien à l'heure des hypermarchés et de la télé réalité, vient de plus loin. Cette « description » de notre quotidien de l'an 2002 a déjà été écrite, telle quelle, il y a cent cinquante ans, dans les pages du *Manifeste communiste* : la bourgeoisie « a noyé les frissons sacrés de l'extase, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises *l'unique* et impitoyable liberté du commerce ». Elle a « dépouillé de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérait avec un saint respect. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages ».

La description des phénomènes est la même. Ce que la sociologue contemporaine apporte en propre, ce ne sont pas des faits nouveaux, c'est une interprétation nouvelle. L'ensemble de ces faits a pour elle une seule cause : l'impatience de l'homme démocratique qui traite tout rapport sur un seul et même modèle : « les relations *fondamentalement égalitaires* qui s'établissent entre un prestataire de services et son client »<sup>[10]</sup>. Le texte originel nous disait : la bourgeoisie « a substitué aux nombreuses libertés si chèrement acquises *l'unique* et impitoyable liberté du commerce » : la seule égalité qu'elle connaisse est l'égalité marchande, laquelle repose sur l'exploitation brutale et éhontée, sur l'inégalité fondamentale du rapport entre le « prestataire » du service travail et le « client » achetant sa force de travail. Le texte modifié a substitué à « la bourgeoisie » un autre sujet, « l'homme démocratique ». À partir de là, il est possible de transformer le règne de l'exploitation en règne de l'égalité, et d'identifier sans plus de façons l'égalité démocratique à l'« égal échange » de la prestation marchande. Le texte revu et corrigé de Marx nous dit en bref : l'égalité des



droits de l'homme traduit l'« égalité » du rapport d'exploitation qui est l'idéal achevé des rêves de l'homme démocratique.

L'équation démocratie = illimitation = société qui soutient la dénonciation des « crimes » de la démocratie présuppose donc une triple opération : il faut, premièrement, ramener la démocratie à une forme de société ; deuxièmement, identifier cette forme de société au règne de l'individu égalitaire, en subsumant sous ce concept toutes sortes de propriétés disparates, depuis la grande consommation jusqu'aux revendications des droits des minorités en passant par les luttes syndicales ; et enfin, verser au compte de la « société individualiste de masse » ainsi identifiée à la démocratie la recherche d'un accroissement indéfini qui est inhérente à la logique de l'économie capitaliste.

Ce rabattement sur un seul plan du politique, du sociologique et de l'économique se réclame volontiers de l'analyse tocquevillienne de la démocratie comme égalité des conditions. Mais cette référence suppose elle-même une réinterprétation très simpliste de *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville entendait par « égalité des conditions » la fin des anciennes sociétés divisées en ordres et non le règne d'un individu avide de consommer toujours plus. Et la question de la démocratie était d'abord pour lui celle des formes institutionnelles propres à régler cette configuration nouvelle. Pour faire de Tocqueville le prophète du despotisme démocratique et le penseur de la société de consommation, il faut réduire ses deux gros livres à deux ou trois paragraphes d'un seul chapitre du second qui évoque le risque d'un despotisme nouveau. Et il faut encore oublier que Tocqueville redoutait le pouvoir absolu d'un maître, disposant d'un État centralisé, sur une masse dépolitisée, et non cette tyrannie de l'opinion démocratique dont on nous rebat aujourd'hui les oreilles. La réduction de son analyse de la démocratie à la critique de la société de consommation a pu passer par quelques relais interprétatifs privilégiés<sup>[11]</sup>. Mais elle est surtout le résultat de tout un processus d'effacement de la figure politique de la démocratie, qui s'est opéré à travers un échange réglé entre description sociologique et jugement philosophique.

Les étapes de ce processus peuvent être assez clairement discernées. D'une part, les années 1980 virent se développer en France une certaine littérature sociologique, souvent faite au demeurant par des philosophes,

saluant l'alliance scellée par les nouvelles formes de consommation et de comportement individuels entre la société démocratique et son État. Les livres et articles de Gilles Lipovetsky en résument assez bien le propos. C'était le temps où commençaient à se répandre en France les analyses pessimistes venues d'Outre-Atlantique : celles des auteurs du rapport à la Trilatérale ou celles de sociologues comme Christopher Lasch ou Daniel Bell. Ce dernier avait mis en cause le divorce entre les sphères de l'économie, de la politique et de la culture. Avec le développement de la consommation de masse, cette dernière se trouvait dominée par une valeur suprême, la « réalisation de soi ». Cet hédonisme rompait avec la tradition puritaine qui avait soutenu conjointement l'essor de l'industrie capitaliste et de l'égalité politique. Les appétits sans restriction naissant de cette culture entraient en conflit direct avec les contraintes de l'effort productif comme avec les sacrifices nécessités par l'intérêt commun de la nation démocratique[12]. Les analyses de Lipovetsky et de quelques autres entendaient contredire ce pessimisme. Il n'y avait point à craindre, disaient-elles, un divorce entre les formes de la consommation de masse, fondées sur la recherche du plaisir individuel, et les institutions de la démocratie fondées sur la règle commune. Tout au contraire, la croissance même du narcissisme consommateur mettait la satisfaction individuelle et la règle collective en parfaite harmonie. Elle produisait une adhésion plus étroite, une adhésion existentielle des individus à une démocratie vécue non plus seulement comme une affaire de formes institutionnelles contraignantes mais comme « une seconde nature, un environnement, une ambiance ». « À mesure que le narcissisme croît, écrivait Lipovetsky, la légitimité démocratique l'emporte, fût-ce sous le mode *cool*. Les régimes démocratiques, avec leur pluralisme de partis, leurs élections, leur droit à l'information sont en parenté de plus en plus étroite avec la société personnalisée du libre service, du test et de la liberté combinatoire [...] Ceux-là mêmes qui ne s'intéressent qu'à la dimension privée de leur vie restent attachés par des liens tissés par le procès de personnalisation au fonctionnement démocratique des sociétés. »[13]

Mais réhabiliter ainsi l'« individualisme démocratique » contre les critiques venues d'Amérique, c'était faire en réalité une double opération. D'une part, c'était enterrer une critique antérieure de la société de

consommation, celle qui se menait dans les années 1960-1970 quand les analyses pessimistes ou critiques de l'« ère de l'opulence », menées par Frank Galbraith ou David Riesman étaient radicalisées sur un mode marxiste par Jean Baudrillard. Ce dernier dénonçait les illusions d'une « personnalisation » entièrement soumise aux exigences marchandes et voyait dans les promesses de la consommation la fausse égalité qui masquait « la démocratie *absente* et l'égalité introuvable »<sup>[14]</sup>. La nouvelle sociologie du consommateur narcissique supprimait, elle, cette opposition de l'égalité représentée à l'égalité absente. Elle affirmait la positivité de ce « procès de personnalisation » que Baudrillard avait analysé comme un leurre. En transformant le consommateur aliéné d'hier en narcissiste jouant librement avec les objets et les signes de l'univers marchand, elle identifiait positivement démocratie et consommation. Du même coup, elle offrait complaisamment cette démocratie « réhabilitée » à une critique plus radicale. Réfuter la discordance entre individualisme de masse et gouvernement démocratique, c'était démontrer un mal bien plus profond. C'était établir positivement que la démocratie n'était rien d'autre que le règne du consommateur narcissique variant ses choix électoraux comme ses plaisirs intimes. Aux joyeux sociologues postmodernes répondaient alors les graves philosophes à l'antique. Ceux-ci rappelaient que la politique, telle que l'avaient définie les Anciens, était l'art du vivre ensemble et la recherche du bien commun ; que le principe même de cette recherche et de cet art était la claire distinction entre le domaine des affaires communes et le règne égoïste et mesquin de la vie privée et des intérêts domestiques. Le portrait « sociologique » de la joyeuse démocratie postmoderne signalait alors la ruine de la politique, désormais asservie à une forme de société gouvernée par la seule loi de l'individualité consommatrice. Contre cela, il fallait avec Aristote, Hannah Arendt et Léo Strauss restaurer le sens pur d'une politique délivrée des atteintes du consommateur démocratique. Dans la pratique, cet individu consommateur trouva tout naturellement son identification dans la figure du salarié défendant égoïstement ses privilèges archaïques. On se souvient sans doute du flot de littérature qui déferla au moment des grèves et des manifestations de l'automne 1995 pour rappeler ces privilégiés à la conscience du vivre ensemble et à la gloire de la vie publique qu'ils venaient souiller de leurs intérêts égoïstes. Mais, plus que ces usages circonstanciels, compte l'identification solidement fixée entre

l'homme démocratique et l'individu consommateur. Le conflit des sociologues postmodernes et des philosophes à l'antique l'établit avec d'autant plus d'aisance que les antagonistes ne faisaient que présenter, en un duo bien réglé par une revue ironiquement intitulée *Le Débat*, les deux faces de la même monnaie, la même équation lue en deux sens opposés.

Ainsi s'est opérée, en un premier temps, la réduction de la démocratie à un état de société. Reste à comprendre le deuxième moment du processus, celui qui fait de la démocratie ainsi définie, non plus seulement un état social empiétant indûment sur la sphère politique mais une catastrophe anthropologique, une autodestruction de l'humanité. Ce pas de plus est passé par un autre jeu réglé entre philosophie et sociologie, moins pacifique dans son déroulement mais aboutissant au même résultat. Le théâtre en fut la querelle sur l'École. Le contexte initial de cette querelle portait sur la question de l'échec scolaire, c'est-à-dire de l'échec de l'institution scolaire à donner des chances égales aux enfants issus des classes les plus modestes. Il s'agissait donc de savoir comment l'on devait entendre l'égalité à l'École ou par l'École. La thèse dite sociologique s'appuyait sur les travaux de Bourdieu et Passeron, c'est-à-dire sur la mise en évidence des inégalités sociales cachées dans les formes apparemment neutres de la transmission scolaire du savoir. Elle proposait donc de rendre l'École plus égale en la sortant de la forteresse où elle s'était retranchée à l'abri de la société : en changeant les formes de la société scolaire, et en adaptant les contenus des enseignements aux élèves les plus dépourvus d'héritage culturel. La thèse dite républicaine en prit l'exact contre-pied : rendre l'École plus proche de la société, c'était la rendre plus homogène à l'inégalité sociale. L'École œuvrait pour l'égalité dans la stricte mesure où elle pouvait se vouer, à l'abri des murs qui la séparaient de la société, à sa tâche propre : distribuer également à tous, sans considération d'origine ou de destination sociale, l'universel des savoirs, en utilisant à cette fin d'égalité la forme du rapport nécessairement inégalitaire entre celui qui sait et celui qui apprend. Il lui fallait donc réaffirmer cette vocation qui s'était historiquement incarnée dans l'École républicaine de Jules Ferry.

Le débat semblait donc porter sur les formes de l'inégalité et les moyens de l'égalité. Les termes en étaient pourtant fort équivoques. Que le livre porte-drapeau de cette tendance ait été *De l'École* de Jean-Claude Milner

témoigne de cette ambiguïté. Car le livre de Milner disait tout autre chose que ce qu'on voulut y lire à l'époque. Il se souciait assez peu de mettre l'universel au service de l'égalité. Il se souciait bien davantage du rapport entre savoirs, libertés et élites. Et, beaucoup plus que de Jules Ferry, il s'inspirait de Renan et de sa vision des élites savantes garantes des libertés dans un pays menacé par le despotisme inhérent au catholicisme<sup>[15]</sup>. L'opposition de la doctrine républicaine à la doctrine « sociologique » était en fait l'opposition d'une sociologie à une autre. Mais le concept d'« élitisme républicain » permit de couvrir l'équivoque. Le noyau dur de la thèse fut recouvert sous la simple différence de l'universel républicain aux particularités et inégalités sociales. Le débat semblait porter sur ce que la puissance publique pouvait et devait faire pour remédier par ses moyens propres aux inégalités sociales. Très vite pourtant on vit la perspective se redresser et le paysage se modifier. Au fil des dénonciations de l'inexorable montée de l'inculture liée au déferlement de la culture du supermarché, la racine du mal allait être identifiée : c'était bien sûr l'individualisme démocratique. L'ennemi que l'École républicaine affrontait n'était plus alors la société inégale à laquelle elle devait arracher l'élève, c'était l'élève lui-même, qui devenait le représentant par excellence de l'homme démocratique, l'être immature, le jeune consommateur ivre d'égalité, dont les droits de l'homme étaient la charte. L'École, dirait-on bientôt, souffrait d'un mal et d'un seul, l'Égalité, incarnée dans celui-là même qu'elle avait à enseigner. Et ce qui était atteint à travers l'autorité du professeur n'était plus l'universel du savoir mais l'inégalité elle-même, prise comme manifestation d'une « transcendance » : « Plus de place pour une quelconque transcendance, c'est l'individu qui est érigé en valeur absolue, et si quelque chose de sacré persiste, c'est encore la sanctification de l'individu, à travers les droits de l'homme et la démocratie [...] Voilà donc pourquoi l'autorité du professeur est ruinée : par cette mise en avant de l'égalité, il n'est plus qu'un travailleur ordinaire qui a en face de lui des usagers et se trouve conduit à discuter d'égal à égal avec l'élève, qui finit par s'installer en juge de son maître. »<sup>[16]</sup>

Le maître républicain, transmetteur à des âmes vierges du savoir universel qui rend égal, devient alors simplement le représentant d'une humanité adulte en voie de disparition au profit du règne généralisé de

l'immaturation, le dernier témoin de la civilisation, opposant vainement les « subtilités » et les « complexités » de sa pensée à la « haute muraille » d'un monde voué au règne monstrueux de l'adolescence. Il devient le spectateur désabusé de la grande catastrophe civilisationnelle dont les noms synonymes sont consommation, égalité, démocratie ou immaturité. En face de lui, le « potache qui réclame contre Platon ou Kant le droit à sa propre opinion » est le représentant de l'inexorable spirale de la démocratie ivre de consommation, témoignant de la fin de la culture, à moins que ce ne soit du devenir culture de toute chose, de l'« hypermarché des styles de vie », de la « club-méditerranéisation du monde » et de « l'entrée de l'existence tout entière dans la sphère de la consommation »[17]. Inutile d'entrer dans les détails de l'interminable littérature qui, depuis quelques lustres déjà, nous avertit, semaine après semaine, des nouvelles manifestations de l'« emballement de la démocratie » ou du « venin de la fraternité »[18] : perles d'écoliers, témoignant des effets ravageurs de l'égalité des usagers ou manifestations altermondialistes de jeunes illettrés « ivres de générosité printanière »[19], émissions de télé-réalité présentant le témoignage effrayant d'un totalitarisme tel que Hitler n'aurait pu le rêver[20] ou affabulation d'une jeune femme, inventant une agression raciste, en raison d'un culte des victimes « inséparable du développement de l'individualisme démocratique »[21]. Ces dénonciations incessantes de l'effondrement démocratique de toute pensée et de toute culture n'ont pas seulement l'avantage de prouver *a contrario* l'incalculable altitude de la pensée et l'insondable profondeur de la culture de ceux qui les profèrent – démonstration qui aurait parfois du mal à s'opérer par la voie directe. Elles permettent plus profondément de mettre tous les phénomènes sur un seul et même plan en les rapportant tous à une seule et même cause. La fatale équivalence « démocratique » de toutes choses, c'est en effet d'abord le produit d'une méthode qui ne connaît pour tout phénomène – mouvement social, conflit religieux ou racial, effet de mode, campagne publicitaire ou autre – qu'une seule explication. C'est ainsi que la jeune fille qui, au nom de la religion de ses pères, refuse d'enlever son voile, l'écolier qui oppose les raisons du Coran à celles de la science ou celui qui agresse physiquement professeurs ou élèves juifs verront leur attitude mise au compte de l'individu démocratique, désaffilié et coupé de toute transcendance. Et la figure du consommateur démocratique ivre d'égalité

pourra s'identifier selon l'humeur et les besoins de la cause au salarié revendicatif, au chômeur qui occupe les locaux de l'ANPE ou à l'immigrant illégal refoulé dans les zones d'attente des aéroports. Il n'y a pas à s'étonner que les représentants de la passion consummatrice qui excitent la plus grande fureur de nos idéologues soient en général ceux dont la capacité de consommer est la plus limitée. La dénonciation de l'« individualisme démocratique » opère en effet, à peu de frais, le recouvrement de deux thèses : la thèse classique des possédants (les pauvres en veulent toujours plus) et la thèse des élites raffinées : il y a trop d'individus, trop de gens qui prétendent au privilège de l'individualité. Le discours intellectuel dominant rejoint ainsi la pensée des élites censitaires et savantes du XIX<sup>e</sup> siècle : l'individualité est une bonne chose pour les élites, elle devient un désastre de la civilisation si tous y ont accès.

C'est ainsi que la politique tout entière est versée au compte d'une anthropologie qui ne connaît plus qu'une seule opposition : celle d'une humanité adulte, fidèle à la tradition qui l'institue comme telle, et d'une humanité puérile, que son rêve de s'engendrer à neuf conduit à l'autodestruction. C'est ce glissement qu'enregistre, avec plus d'élégance conceptuelle, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*. Le thème de la « société illimitée » résume au plus court l'abondante littérature qui assemble dans la figure de « l'homme démocratique » le consommateur d'hypermarché, l'adolescente qui refuse d'enlever son voile et le couple homosexuel qui veut avoir des enfants. Il résume surtout la double métamorphose qui a versé en même temps au compte de la démocratie la forme d'homogénéité sociale naguère attribuée au totalitarisme et le mouvement illimité d'accroissement de soi propre à la logique du Capital<sup>[22]</sup>. Il marque ainsi le point d'achèvement de la relecture française du *double bind* démocratique. La théorie du *double bind* opposait le bon gouvernement démocratique au double excès de la vie politique démocratique et de l'individualisme de masse. La relecture française supprime la tension des contraires. La vie démocratique devient la vie apolitique du consommateur indifférent de marchandises, de droits des minorités, d'industrie culturelle et d'enfants produits en laboratoire. Elle s'identifie purement et simplement à la « société moderne » qu'elle transforme du même coup en une configuration anthropologique homogène.



Il n'est évidemment pas indifférent que le dénonciateur le plus radical du crime démocratique ait été vingt ans auparavant le porte-drapeau de l'École républicaine et laïque. C'est, de fait, autour de la question de l'éducation que le sens de quelques mots – république, démocratie, égalité, société – a basculé. Il était question hier de l'égalité propre à l'École républicaine et de son rapport à l'inégalité sociale. Il est aujourd'hui seulement question du processus de la transmission à sauver de la tendance à l'autodestruction portée par la société démocratique. Il s'agissait hier de transmettre l'universel du savoir et sa puissance d'égalité. Ce qu'il s'agit aujourd'hui de transmettre, et que le nom juif vient résumer chez Milner, est simplement le principe de la naissance, le principe de la division sexuelle et de la filiation.

Le père de famille qui engage ses enfants à l'« étude pharisienne » peut alors prendre la place de l'instituteur républicain soustrayant l'enfant à la reproduction familiale d'un ordre social. Et le bon gouvernement, qui s'oppose à la corruption démocratique, n'a plus besoin de garder, par équivoque, le nom de démocratie. Il s'appelait hier république. Mais république n'est pas originellement le nom du gouvernement de la loi, du peuple ou de ses représentants. République est, depuis Platon, le nom du gouvernement qui assure la reproduction du troupeau humain en le protégeant contre l'enflure de ses appétits de biens individuels ou de pouvoir collectif. C'est pourquoi il peut prendre un autre nom qui traverse furtivement mais décisivement la démonstration du crime démocratique : le bon gouvernement retrouve aujourd'hui le nom qu'il avait avant que ne se mette en travers de sa route le nom de démocratie. Il s'appelle gouvernement pastoral. Le crime démocratique trouve alors son origine dans une scène primitive qui est l'oubli du pasteur[23].

C'est ce qu'explicitait peu de temps auparavant un livre intitulé *Le Meurtre du pasteur*[24]. Ce livre a un mérite incontestable : en illustrant la logique des unités et des totalités déployée par l'auteur des *Penchants criminels de l'Europe démocratique*, il donne aussi une figure concrète à la « transcendance » si étrangement revendiquée par les nouveaux champions de l'École républicaine et laïque. La détresse des individus démocratiques, enseigne-t-il, est celle des hommes qui ont perdu la mesure par lequel l'Un peut s'accorder au multiple et les uns s'unir en un *tous*. Cette mesure ne peut se fonder sur aucune convention humaine mais seulement sur le soin



du pasteur divin qui s'occupe de toutes ses brebis et de chacune d'entre elles. Celui-ci s'est manifesté par une puissance qui manquera toujours à la parole démocratique, la puissance de la Voix, dont le choc, dans la nuit de feu, a été ressenti par tous les Hébreux, tandis qu'était donné au pasteur humain, Moïse, le soin exclusif d'en entendre et d'en expliciter les paroles, et d'organiser son peuple selon leur enseignement.

Dès lors tout peut s'expliquer simplement, des maux propres à « l'homme démocratique » et du partage simple entre une humanité fidèle ou infidèle à la loi de la filiation. L'atteinte aux lois de la filiation est d'abord une atteinte au lien de la brebis à son père et pasteur divin. À la place de la Voix, les Modernes, nous dit Benny Lévy, ont mis l'homme-dieu ou le peuple-roi, cet homme indéterminé des droits de l'homme dont le théoricien de la démocratie, Claude Lefort, a fait l'occupant d'une place vide. Au lieu de « la Voix-vers-Moïse », c'est un « homme-dieu-mort » qui nous gouverne. Et celui-ci ne peut gouverner qu'en se faisant le garant des « petites jouissances » qui monnaient notre grande détresse d'orphelins condamnés à errer dans l'empire du vide, qui signifie indifféremment le règne de la démocratie, de l'individu ou de la consommation[25].

## La politique ou le pasteur perdu

Il faut alors comprendre que le mal vient de plus loin. Le crime démocratique contre l'ordre de la filiation humaine est d'abord le crime politique, c'est-à-dire simplement l'organisation d'une communauté humaine sans lien avec le Dieu père. Sous le nom de démocratie, ce qui est impliqué et dénoncé, c'est la politique elle-même. Or celle-ci n'est pas née de l'incroyance moderne. Avant les modernes qui coupent les têtes des rois pour pouvoir emplir à l'aise leurs caddies dans les supermarchés, il y a les Anciens, et d'abord ces Grecs qui ont tranché le lien avec le pasteur divin et inscrit, sous le double nom de philosophie et de politique, les procès-verbaux de cet adieu. Le « meurtre du pasteur », nous dit Benny Lévy, se lit à livre ouvert dans les textes de Platon. Dans le *Politique* qui évoque l'âge où le pasteur divin gouvernait lui-même directement le troupeau humain. Dans le quatrième livre des *Lois* où est évoqué à nouveau le règne heureux du dieu Cronos qui savait que nul homme ne peut commander les autres sans se gonfler de démesure et d'injustice et avait répondu au problème en donnant aux tribus humaines pour chefs des membres de la race supérieure des *daimones*. Mais Platon, contemporain malgré lui de ces hommes qui prétendent que le pouvoir appartient au peuple, et n'ayant à leur opposer qu'un « souci de soi » incapable de franchir la distance des *uns* au *tous*, aurait contresigné l'adieu, en reléguant le règne de Cronos et le pasteur divin dans l'âge des fables, au prix de pallier son absence par une autre fable, celle d'une « république » fondée sur le « beau mensonge » selon lequel le dieu, pour assurer le bon ordre de la communauté, aurait mis de l'or dans l'âme des gouvernants, de l'argent dans celle des guerriers et du fer dans celle des artisans.

Accordons-le au représentant de Dieu : il est bien vrai que la politique se définit dans la séparation avec le modèle du pasteur nourrissant son troupeau. Il est tout aussi vrai que l'on peut refuser la séparation, réclamer, pour le pasteur divin et pour les pasteurs humains qui interprètent sa voix, le gouvernement de son peuple. À ce prix, la démocratie n'est, de fait, que

« l'empire du rien », la figure dernière de la séparation politique, appelant le retournement, du fond de la détresse, vers le pasteur oublié. En ce cas, on peut vite mettre un terme à la discussion. Mais on peut aussi prendre les choses à l'envers, se demander pourquoi le retour vers le pasteur perdu en vient à s'imposer comme la conséquence ultime d'une certaine analyse de la démocratie comme société des individus consommateurs. On cherchera alors non point ce que la politique refoule mais à l'inverse ce qui est refoulé de la politique par l'analyse qui fait de la démocratie l'état de démesure et de détresse dont un dieu seul peut nous sauver. On prendra donc le texte platonicien sous un angle différent : non pas l'adieu au pasteur, prononcé par Platon dans le *Politique*, mais au contraire son maintien nostalgique, sa présence obstinée au cœur de la *République* où il sert de référence pour dessiner l'opposition entre le bon gouvernement et le gouvernement démocratique.

À la démocratie, Platon fait deux reproches qui semblent d'abord s'opposer, mais s'articulent au contraire strictement l'un à l'autre. D'un côté la démocratie est le règne de la loi abstraite, opposée à la sollicitude du médecin ou du pasteur. La vertu du pasteur ou du médecin s'exprime de deux façons : leur science s'oppose d'abord à l'appétit du tyran car elle s'exerce au seul profit de ceux qu'ils soignent. Mais elle s'oppose aussi aux lois de la cité démocratique parce qu'elle s'adapte au cas présenté par chaque brebis ou chaque patient. Les lois de la démocratie prétendent au contraire valoir pour tous les cas. Elles sont ainsi semblables à des ordonnances qu'un médecin parti en voyage aurait laissées une fois pour toutes, quelle que soit la maladie à soigner. Mais cette universalité de la loi est une apparence trompeuse. Dans l'immutabilité de la loi, ce n'est pas l'universel de l'idée qu'honore l'homme démocratique, mais l'instrument de son bon plaisir. En langage moderne, on dira que sous le citoyen universel de la constitution démocratique, il nous faut reconnaître l'homme réel, *c'est-à-dire* l'individu égoïste de la société démocratique.

C'est là le point essentiel. Platon est le premier à inventer ce mode de lecture sociologique que nous déclarons propre à l'âge moderne, cette interprétation qui traque sous les apparences de la démocratie politique une réalité inverse : la réalité d'un état de société où c'est l'homme privé, égoïste, qui gouverne. La loi démocratique n'est ainsi pour lui que le bon

plaisir du peuple, l'expression de la liberté d'individus qui ont pour seule loi les variations de leur humeur et de leur plaisir, indifférentes à tout ordre collectif. Le mot de démocratie alors ne signifie pas simplement une mauvaise forme de gouvernement et de vie politique. Il signifie proprement un style de vie qui s'oppose à tout gouvernement ordonné de la communauté. La démocratie, nous dit Platon au livre VIII de *La République*, est un régime politique qui n'en est pas un. Elle n'a pas une constitution, car elle les a toutes. Elle est un bazar aux constitutions, un habit d'arlequin tel que l'aiment des hommes dont la consommation des plaisirs et des droits est la grande affaire. Mais elle n'est pas seulement le règne des individus faisant tout à leur guise. Elle est proprement le renversement de toutes les relations qui structurent la société humaine : les gouvernants ont l'air de gouvernés et les gouvernés de gouvernants ; les femmes sont les égales des hommes ; le père s'accoutume à traiter son fils en égal ; le métèque et l'étranger deviennent les égaux du citoyen ; le maître craint et flatte des élèves qui, pour leur part, se moquent de lui ; les jeunes s'égalent aux vieux et les vieux imitent les jeunes ; les bêtes mêmes sont libres et les chevaux et les ânes, conscients de leur liberté et de leur dignité, bousculent dans la rue ceux qui ne leur cèdent pas le passage[26].

Rien ne manque, on le voit, à la recension des maux que nous vaut, à l'aube du troisième millénaire, le triomphe de l'égalité démocratique : règne du bazar et de sa marchandise bigarrée, égalité du maître et de l'élève, démission de l'autorité, culte de la jeunesse, parité hommes-femmes, droits des minorités, des enfants et des animaux. La longue déploration des méfaits de l'individualisme de masse à l'heure des grandes surfaces et de la téléphonie mobile ne fait qu'ajouter quelques accessoires modernes à la fable platonicienne de l'indomptable âne démocratique.

On peut s'en amuser, mais plus encore s'en étonner. Ne nous rappelle-t-on pas sans cesse que nous vivons à l'heure de la technique, des États modernes, des villes tentaculaires et du marché mondial, qui n'ont plus rien à voir avec ces petites bourgades grecques qui furent jadis les lieux d'invention de la démocratie ? La conclusion qu'on nous invite à en tirer est que la démocratie est une forme politique d'un autre âge qui ne peut convenir au nôtre, sinon au prix de sérieux remaniements et, en particulier, d'en rabattre sérieusement sur l'utopie du pouvoir du peuple. Mais si la

démocratie est cette chose du passé, comment comprendre que la description du village démocratique élaborée il y a deux mille cinq cents ans par un ennemi de la démocratie puisse valoir pour l'exact portrait de l'homme démocratique au temps de la consommation de masse et du réseau planétaire ? La démocratie grecque, nous dit-on, était appropriée à une forme de société qui n'a plus rien à voir avec la nôtre. Mais c'est pour nous montrer aussitôt après que la société à laquelle elle était appropriée a exactement les mêmes traits que la nôtre. Comment comprendre ce rapport paradoxal d'une différence radicale et d'une parfaite similitude ? Je ferai pour l'expliquer l'hypothèse suivante : le portrait toujours approprié de l'homme démocratique est le produit d'une opération, à la fois inaugurale et indéfiniment renouvelée, qui vise à conjurer une impropriété qui touche au principe même de la politique. La sociologie amusante d'un peuple de consommateurs insouciant, de rues obstruées et de rôles sociaux bouleversés conjure le pressentiment d'un mal plus profond : que l'innommable démocratie soit non pas la forme de société rétive au bon gouvernement et adaptée au mauvais, mais le principe même de la politique, le principe qui instaure la politique en fondant le « bon » gouvernement sur sa propre absence de fondement.

Pour le comprendre, reprenons la liste des bouleversements qui manifestent la démesure démocratique : les gouvernants sont comme les gouvernés, les jeunes comme les vieux, les esclaves comme les maîtres, les élèves comme les professeurs, les animaux comme leurs maîtres. Tout est à l'envers, certes. Mais ce désordre est rassurant. Si toutes les relations sont renversées en même temps, il apparaît que toutes sont de même nature, que tous ces renversement traduisent un même bouleversement de l'ordre naturel, donc que cet ordre existe et que la relation politique aussi appartient à cette nature. Le portrait amusant du désordre de l'homme et de la société démocratiques est une manière de remettre les choses en ordre : si la démocratie inverse la relation du gouvernant et du gouverné comme elle inverse toutes les autres relations, elle assure *a contrario* que cette relation est bien homogène aux autres, et qu'il y a entre le gouvernant et le gouverné un principe de distinction aussi certain que le rapport entre celui qui engendre et celui qui est engendré, celui qui vient avant et celui qui vient après : un principe qui assure la continuité entre l'ordre de société et l'ordre

du gouvernement, parce qu'il assure d'abord la continuité entre l'ordre de la convention humaine et celui de la nature.

Appelons ce principe *arkhè*. Hannah Arendt l'a rappelé, ce mot, en grec, veut dire à la fois commencement et commandement. Elle en conclut logiquement qu'il signifiait pour les Grecs l'unité des deux. L'*arkhè* est le commandement de ce qui commence, de ce qui vient en premier. Elle est l'anticipation du droit à commander dans l'acte du commencement et la vérification du pouvoir de commencer dans l'exercice du commandement. Ainsi se définit l'idéal d'un gouvernement qui soit la réalisation du principe par quoi le pouvoir de gouverner commence, d'un gouvernement qui soit l'exhibition en acte de la légitimité de son principe. Sont propres à gouverner ceux qui ont les dispositions qui les approprient à ce rôle, propres à être gouvernés ceux qui ont les dispositions complémentaires des premières.

C'est là que la démocratie crée le trouble, ou plutôt c'est là qu'elle le révèle. C'est ce que manifeste, au troisième livre des *Lois*<sup>[27]</sup> une liste qui fait écho à la liste des relations naturelles perturbées que présentait dans la *République* le portrait de l'homme démocratique. Étant admis qu'il y a dans toute cité des gouvernants et des gouvernés, des hommes qui exercent l'*arkhè* et des hommes qui obéissent à son pouvoir, l'Athénien se livre à un recensement des titres à occuper l'une ou l'autre position, dans les cités comme dans les maisons. Ces titres sont au nombre de sept. Quatre d'entre eux se présentent comme des différences qui touchent à la naissance : commandent naturellement ceux qui sont nés avant ou mieux nés. Tel est le pouvoir des parents sur les enfants, des vieux sur les jeunes, des maîtres sur les esclaves ou des gens bien nés sur les hommes de rien. Suivent deux autres principes qui se réclament encore de la nature sinon de la naissance. C'est d'abord la « loi de nature » célébrée par Pindare, le pouvoir des plus forts sur les moins forts. Ce titre prête assurément à controverse : comment définir le plus fort ? Le *Gorgias*, qui montrait toute l'indétermination du terme, concluait qu'on ne pouvait bien entendre ce pouvoir qu'en l'identifiant à la vertu de ceux qui savent. C'est précisément le sixième titre recensé ici : le pouvoir qui accomplit la loi de nature bien entendue, l'autorité des savants sur les ignorants. Tous ces titres remplissent les deux conditions requises : premièrement, ils définissent une hiérarchie des

positions. Deuxièmement ils la définissent en continuité avec la nature : continuité par l'intermédiaire des relations familiales et sociales pour les premiers, continuité directe pour les deux derniers. Les premiers fondent l'ordre de la cité sur la loi de filiation. Les seconds demandent pour cet ordre un principe supérieur : que gouverne non point celui qui est né avant ou mieux né, mais simplement celui qui est meilleur. C'est là, effectivement, que la politique commence, quand le principe du gouvernement se sépare de la filiation tout en se réclamant encore de la nature, quand il invoque une nature qui ne se confonde pas avec la simple relation au père de la tribu ou au père divin.

C'est là que la politique commence. Mais c'est là aussi qu'elle rencontre, sur la route qui veut séparer son excellence propre du seul droit de naissance, un étrange objet, un septième titre à occuper les places de supérieur et d'inférieur, un titre qui n'en est pas un et que pourtant, dit l'Athénien, nous considérons comme le plus juste : le titre d'autorité « aimé des dieux » : le choix du dieu hasard, le tirage au sort, qui est la procédure démocratique par laquelle un peuple d'égaux décide de la distribution des places.

Le scandale est là : un scandale pour les gens de bien qui ne peuvent admettre que leur naissance, leur ancienneté ou leur science ait à s'incliner devant la loi du sort ; un scandale aussi pour les hommes de Dieu qui veulent bien que nous soyons démocrates, à condition que nous reconnaissons avoir dû pour cela tuer un père ou un pasteur, et être donc infiniment coupables, en dette inexpiable à l'égard de ce père. Or le « septième titre » nous montre qu'il n'est besoin, pour rompre avec le pouvoir de la filiation, d'aucun sacrifice ou sacrilège. Il y suffit d'un coup de dés. Le scandale est simplement celui-ci : parmi les titres à gouverner, il y en a un qui brise la chaîne, un titre qui se réfute lui-même : le septième titre est l'absence de titre. Là est le trouble le plus profond signifié par le mot de démocratie. Pas question ici de gros animal rugissant, d'âne fier ou d'individu guidé par son bon plaisir. Il apparaît clairement que ces images sont des manières de cacher le fond du problème. La démocratie n'est pas le bon plaisir des enfants, des esclaves ou des animaux. Elle est le bon plaisir du dieu, celui du hasard, soit d'une nature qui se ruine elle-même comme principe de légitimité. La démesure démocratique n'a rien à voir avec

quelque folie consummatrice. Elle est simplement la perte de la mesure selon laquelle la nature donnait sa loi à l'artifice communautaire à travers les relations d'autorité qui structurent le corps social. Le scandale est celui d'un titre à gouverner entièrement disjoint de toute analogie avec ceux qui ordonnent les relations sociales, de toute analogie entre la convention humaine et l'ordre de la nature. C'est celui d'une supériorité fondée sur aucun autre principe que l'absence même de supériorité.

Démocratie veut dire d'abord cela : un « gouvernement » anarchique, fondé sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner. Mais il y a plusieurs manières de traiter ce paradoxe. On peut exclure simplement le titre démocratique puisqu'il est la contradiction de tout titre à gouverner. On peut aussi refuser que le hasard soit le principe de la démocratie, disjoindre démocratie et tirage au sort. Ainsi font nos modernes, experts, nous l'avons vu, à jouer alternativement de la différence ou de la similitude des temps. Le tirage au sort, nous disent-ils, convenait à ces temps anciens et à ces petites bourgades économiquement peu développées. Comment nos sociétés modernes faites de tant de rouages délicatement imbriqués pourraient-elles être gouvernées par des hommes choisis par le sort, ignorant la science de ces équilibres fragiles ? Nous avons trouvé pour la démocratie des principes et des moyens plus appropriés : la représentation du peuple souverain par ses élus, la symbiose entre l'élite des élus du peuple et l'élite de ceux que nos écoles ont formés à la connaissance du fonctionnement des sociétés.

Mais la différence des temps et des échelles n'est pas le fond du problème[28]. Si le tirage au sort paraît à nos « démocraties » contraire à tout principe sérieux de sélection des gouvernants, c'est que nous avons oublié en même temps ce que démocratie voulait dire et quel type de « nature » le tirage au sort voulait contrarier. Si, à l'inverse, la question de la part à lui accorder est restée vivace dans la réflexion sur les institutions républicaines et démocratiques de l'époque de Platon à celle de Montesquieu, si des républiques aristocratiques et des penseurs peu soucieux d'égalité lui ont fait droit, c'est que le tirage au sort était le remède à un mal à la fois bien plus grave et bien plus probable que le gouvernement des incompetents : le gouvernement d'une certaine compétence, celle des hommes habiles à prendre le pouvoir par la brigue. Le tirage au sort a fait depuis lors l'objet d'un formidable travail d'oubli[29]. Nous opposons tout



naturellement la justice de la représentation et la compétence des gouvernants à son arbitraire et aux risques mortels de l'incompétence. Mais le tirage au sort n'a jamais favorisé les incompetents plus que les compétents. S'il est devenu impensable pour nous, c'est que nous sommes habitués à considérer comme toute naturelle une idée qui ne l'était certainement pas pour Platon et qui ne l'était pas davantage pour les constituants français ou américains d'il y a deux siècles : que le premier titre sélectionnant ceux qui sont dignes d'occuper le pouvoir soit le fait de désirer l'exercer.

Platon sait donc que le sort ne se laisse pas si aisément écarter. Il met certes toute l'ironie désirable dans l'évocation de ce principe tenu à Athènes pour aimé des dieux et suprêmement juste. Mais il maintient dans la liste ce titre qui n'en est pas un. Ce n'est pas seulement parce que c'est un Athénien qui se livre au recensement et qu'il ne peut exclure de l'enquête le principe qui règle l'organisation de sa cité. Il y a à cela deux raisons plus profondes. La première est que le procédé démocratique du tirage au sort est en accord avec le principe du pouvoir des savants sur un point, qui est essentiel : le bon gouvernement, c'est le gouvernement de ceux qui ne désirent pas gouverner. S'il y a une catégorie à exclure de la liste de ceux qui sont aptes à gouverner, c'est en tout cas ceux qui briguent pour obtenir le pouvoir. Nous savons d'ailleurs, par le *Gorgias*, qu'aux yeux de ceux-là le philosophe a exactement les vices qu'il prête aux démocrates. Il incarne lui aussi le renversement de toutes les relations naturelles d'autorité ; il est le vieillard qui joue à l'enfant et apprend aux jeunes à mépriser pères et éducateurs, l'homme qui rompt avec toutes les traditions que les gens bien nés de la cité et appelés pour cela à la diriger se transmettent de génération en génération. Le philosophe roi a au moins un point en commun avec le peuple roi : il faut que quelque hasard divin le fasse roi sans qu'il l'ait voulu.

Pas de gouvernement juste sans part du hasard, c'est-à-dire sans part de ce qui contredit l'identification de l'exercice du gouvernement à celui d'un pouvoir désiré et conquis. Tel est le principe paradoxal qui se pose là où le principe du gouvernement est disjoint de celui des différences naturelles et sociales, c'est-à-dire là où il y a politique. Et tel est l'enjeu de la discussion platonicienne sur le « gouvernement du plus fort ». Comment penser la

politique si elle ne peut être ni la continuation des différences, c'est-à-dire des inégalités naturelles et sociales, ni la place à prendre pour les professionnels de la brigue ? Mais quand le philosophe se pose la question, pour qu'il se la pose, il faut que la démocratie, sans avoir à tuer aucun roi ni aucun pasteur, ait déjà proposé la plus logique et la plus intolérable des réponses : la condition pour qu'un gouvernement soit politique, c'est qu'il soit fondé sur l'absence de titre à gouverner.

C'est la deuxième raison pour laquelle Platon ne peut éliminer de sa liste le tirage au sort. Le « titre qui n'en est pas un » produit un effet en retour sur les autres, un doute sur le type de légitimité qu'ils établissent. Assurément ce sont de vrais titres à gouverner puisqu'ils définissent une hiérarchie naturelle entre gouvernants et gouvernés. Reste à savoir quel gouvernement ils fondent au juste. Que les bien nés se différencient des mal nés, on veut bien l'admettre et appeler leur gouvernement aristocratie. Mais Platon sait parfaitement ce qu'Aristote énoncera dans la *Politique* : ceux qu'on appelle les « meilleurs » dans les cités sont simplement les plus riches, et l'aristocratie n'est jamais qu'une oligarchie, soit un gouvernement de la richesse. La politique, de fait, commence là où l'on touche à la naissance, où la puissance des bien nés qui se réclamait de quelque dieu fondateur de tribu est déclarée pour ce qu'elle est : la puissance des propriétaires. Et c'est bien ce qu'a mis en lumière la réforme de Clisthène institutrice de la démocratie athénienne. Clisthène a recomposé les tribus d'Athènes en rassemblant artificiellement, par un procédé contre-nature, des dèmes – c'est-à-dire des circonscriptions territoriales – géographiquement séparés. Ce faisant, il a détruit le pouvoir indistinct des aristocrates-propriétaires-héritiers du dieu du lieu. C'est très exactement cette dissociation que le mot de démocratie signifie. Le critique des « penchants criminels » de la démocratie a donc raison sur un point : la démocratie signifie une rupture dans l'ordre de la filiation. Il oublie seulement que c'est justement cette rupture qui réalise, de la manière la plus littérale, ce qu'il demande : une hétérotopie structurale du principe du gouvernement et du principe de la société[30]. La démocratie n'est pas l'« illimitation » moderne qui détruirait l'hétérotopie nécessaire à la politique. Elle est au contraire la puissance fondatrice de cette hétérotopie, la limitation première du pouvoir des formes d'autorité qui régissent le corps social.

Car, à supposer même que les titres à gouverner ne soient pas contestables, le problème est de savoir quel gouvernement de la communauté on en peut déduire. Le pouvoir des aînés sur les plus jeunes règne certes dans les familles et l'on peut imaginer un gouvernement de la cité sur son modèle. On le qualifiera exactement en l'appelant gérontocratie. Le pouvoir des savants sur les ignorants règne à bon droit dans les écoles et l'on peut instituer, à son image, un pouvoir qu'on appellera technocratie ou épistémocratie. On établira ainsi une liste des gouvernements fondés sur un titre à gouverner. Mais un seul gouvernement manquera à la liste, précisément le gouvernement politique. Si *politique* veut dire quelque chose, cela veut dire quelque chose qui s'ajoute à tous ces gouvernements de la paternité, de l'âge, de la richesse, de la force ou de la science qui ont cours dans les familles, les tribus, les ateliers ou les écoles et proposent leurs modèles pour l'édification des formes plus larges et plus complexes de communautés humaines. Il y faut quelque chose de plus, un pouvoir qui vienne du ciel, dit Platon. Mais du ciel ne sont jamais venues que deux sortes de gouvernements : le gouvernement des temps mythiques, le règne direct du pasteur divin paissant le troupeau humain, ou des *daimones* commis par Cronos à la direction des tribus ; et le gouvernement du hasard divin, le tirage au sort des gouvernants, soit la démocratie. Le philosophe veut supprimer le désordre démocratique pour fonder la vraie politique, mais il ne le peut que sur la base de ce désordre lui-même, qui a tranché le lien entre les chefs des tribus de la cité et les *daimones* serviteurs de Cronos.

Tel est le fond du problème. Il y a un ordre naturel des choses selon lequel les hommes rassemblés sont gouvernés par ceux qui possèdent les titres à les gouverner. L'histoire a connu deux grands titres à gouverner les hommes : l'un qui tient à la filiation humaine ou divine, soit la supériorité dans la naissance ; l'autre qui tient à l'organisation des activités productrices et reproductrices de la société, soit le pouvoir de la richesse. Les sociétés sont habituellement gouvernées par une combinaison de ces deux puissances auxquelles force et science portent, en des proportions diverses, leur renfort. Mais si les anciens doivent gouverner non seulement les jeunes mais aussi les savants et les ignorants, si les savants doivent gouverner non seulement les ignorants mais les riches et les pauvres, s'ils

doivent se faire obéir des détenteurs de la force et comprendre des ignorants, il y faut quelque chose de plus, un titre supplémentaire, commun à ceux qui possèdent tous ces titres mais aussi commun à ceux qui les possèdent et à ceux qui ne les possèdent pas. Or le seul qui reste, c'est le titre anarchique, le titre propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés.

C'est cela d'abord que démocratie veut dire. La démocratie n'est ni un type de constitution, ni une forme de société. Le pouvoir du peuple n'est pas celui de la population réunie, de sa majorité ou des classes laborieuses. Il est simplement le pouvoir propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés. De ce pouvoir-là on ne peut pas se débarrasser en dénonçant la tyrannie des majorités, la bêtise du gros animal ou la frivolité des individus consommateurs. Car il faut alors se débarrasser de la politique elle-même. Celle-ci n'existe que s'il y a un titre supplémentaire à ceux qui fonctionnent dans l'ordinaire des relations sociales. Le scandale de la démocratie, et du tirage au sort qui en est l'essence, est de révéler que ce titre ne peut être que l'absence de titre, que le gouvernement des sociétés ne peut reposer en dernier ressort que sur sa propre contingence. Il y a des gens qui gouvernent parce qu'ils sont les plus anciens, les mieux nés, les plus riches ou les plus savants. Il y a des modèles de gouvernement et des pratiques d'autorité basés sur telle ou telle distribution des places et des compétences. C'est la logique que j'ai proposé de penser sous le terme de police<sup>[31]</sup>. Mais si le pouvoir des anciens doit être plus qu'une gérontocratie, le pouvoir des riches plus qu'une ploutocratie, si les ignorants doivent comprendre qu'il leur faut obéir aux ordres des savants, leur pouvoir doit reposer sur un titre supplémentaire, le pouvoir de ceux qui n'ont aucune propriété qui les prédispose plus à gouverner qu'à être gouvernés. Il doit devenir un pouvoir politique. Et un pouvoir politique signifie en dernier ressort le pouvoir de ceux qui n'ont pas de raison naturelle de gouverner sur ceux qui n'ont pas de raison naturelle d'être gouvernés. Le pouvoir des meilleurs ne peut en définitive se légitimer que par le pouvoir des égaux.

C'est le paradoxe que Platon rencontre avec le gouvernement du hasard et que, dans sa récusation furieuse ou plaisante de la démocratie, il doit néanmoins prendre en compte en faisant du gouvernant un homme sans

propriété que seul un heureux hasard a appelé à cette place. C'est celui que Hobbes, Rousseau et tous les penseurs modernes du contrat et de la souveraineté rencontrent à leur tour à travers les questions du consentement et de la légitimité. L'égalité n'est pas une fiction. Tout supérieur l'éprouve, au contraire, comme la plus banale des réalités. Pas de maître qui ne s'endorme et ne risque ainsi de laisser filer son esclave, pas d'homme qui ne soit capable d'en tuer un autre, pas de force qui s'impose sans avoir à se légitimer, à reconnaître donc, pour que l'inégalité puisse fonctionner, une égalité irréductible. Dès que l'obéissance doit passer par un principe de légitimité, qu'il doit y avoir des lois qui s'imposent en tant que lois et des institutions qui incarnent le commun de la communauté, le commandement doit supposer une égalité entre celui qui commande et celui qui est commandé. Ceux qui se croient malins et réalistes peuvent toujours dire que l'égalité n'est que le doux rêve angélique des imbéciles et des âmes tendres. Malheureusement pour eux, elle est une réalité sans cesse et partout attestée. Pas de service qui s'exécute, pas de savoir qui se transmette, pas d'autorité qui s'établisse sans que le maître ait, si peu que ce soit, à parler « d'égal à égal » avec celui qu'il commande ou instruit. La société inégalitaire ne peut fonctionner que grâce à une multitude de relations égalitaires. C'est cette intrication de l'égalité dans l'inégalité que le scandale démocratique vient manifester pour en faire le fondement même du pouvoir commun. Ce n'est pas seulement, comme on le dit volontiers, que l'égalité de la loi soit là pour corriger ou atténuer l'inégalité de nature. C'est que la « nature » elle-même se dédouble, que l'inégalité de nature ne s'exerce qu'à présupposer une égalité de nature qui la seconde et la contredit : impossible sinon que les élèves comprennent les maîtres et que les ignorants obéissent au gouvernement des savants. On dira qu'il y a des soldats et des policiers pour cela. Mais il faut encore que ceux-ci comprennent les ordres des savants et l'intérêt qu'il y a à leur obéir, et ainsi de suite.

C'est ce que la politique requiert et c'est ce que la démocratie lui apporte. Pour qu'il y ait politique, il faut un titre d'exception, un titre qui s'ajoute à ceux par lesquels les sociétés petites et grandes sont « normalement » régies et qui se ramènent en dernière analyse à la naissance et à la richesse. La richesse vise à son accroissement indéfini,

mais elle n'a pas le pouvoir de s'excéder elle-même. La naissance y prétend, mais elle ne le peut qu'au prix de sauter de la filiation humaine à la filiation divine. Elle fonde alors le gouvernement des pasteurs, qui résout le problème, mais au prix de supprimer la politique. Reste l'exception ordinaire, le pouvoir du peuple, qui n'est pas celui de la population ou de sa majorité mais le pouvoir de n'importe qui, l'indifférence des capacités à occuper les positions de gouvernant et de gouverné. Le gouvernement politique a alors un fondement. Mais ce fondement en fait aussi bien une contradiction : la politique, c'est le fondement du pouvoir de gouverner dans son absence de fondement. Le gouvernement des États n'est légitime qu'à être politique. Il n'est politique qu'à reposer sur sa propre absence de fondement. C'est ce que la démocratie exactement entendue comme « loi du sort » veut dire. Les plaintes ordinaires sur la démocratie ingouvernable renvoient en dernière instance à ceci : la démocratie n'est ni une société à gouverner, ni un gouvernement de la société, elle est proprement cet ingouvernable sur quoi tout gouvernement doit en définitive se découvrir fondé.

## Démocratie, république, représentation

Le scandale démocratique consiste simplement à révéler ceci : il n'y aura jamais, sous le nom de politique, un principe un de la communauté, légitimant l'action des gouvernants à partir des lois inhérentes au rassemblement des communautés humaines. Rousseau a raison de dénoncer le cercle vicieux de Hobbes qui prétend prouver l'insociabilité *naturelle* des hommes en arguant des intrigues de cour et de la médisance des salons. Mais en décrivant la nature d'après la société, Hobbes montrait aussi qu'il est vain de chercher l'origine de la communauté politique dans quelque vertu innée de sociabilité. Si la recherche de l'origine mélange volontiers l'avant et l'après, c'est qu'elle arrive toujours après coup. La philosophie qui cherche le principe du bon gouvernement ou les raisons pour lesquelles les hommes se donnent des gouvernements vient après la démocratie qui vient elle-même après, en interrompant la logique sans âge selon laquelle les communautés sont gouvernées par ceux qui ont titre à exercer leur autorité sur ceux qui sont prédisposés à la subir.

Le mot de démocratie alors ne désigne proprement ni une forme de société ni une forme de gouvernement. La « société démocratique » n'est jamais qu'une peinture de fantaisie, destinée à soutenir tel ou tel principe du bon gouvernement. Les sociétés, aujourd'hui comme hier, sont organisées par le jeu des oligarchies. Et il n'y a pas à proprement parler de gouvernement démocratique. Les gouvernements s'exercent toujours de la minorité sur la majorité. Le « pouvoir du peuple » est donc nécessairement hétérotopique à la société inégalitaire comme au gouvernement oligarchique. Il est ce qui écarte le gouvernement de lui-même en écartant la société d'elle-même. Il est donc aussi bien ce qui sépare l'exercice du gouvernement de la représentation de la société.

On simplifie volontiers la question en la ramenant à l'opposition entre démocratie directe et démocratie représentative. On peut alors simplement faire jouer la différence des temps et l'opposition de la réalité à l'utopie. La démocratie directe, dit-on, était bonne pour les cités grecques anciennes ou

les cantons suisses du Moyen Âge où toute la population des hommes libres pouvait tenir sur une seule place. À nos vastes nations et à nos sociétés modernes, seule convient la démocratie représentative. L'argument n'est pas si probant qu'il le voudrait. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les représentants français ne voyaient pas de difficulté à rassembler au chef-lieu du canton la totalité des électeurs. Il suffisait pour cela que les électeurs fussent peu nombreux, ce qui s'obtenait aisément en réservant le droit d'élire les représentants aux meilleurs de la nation, c'est-à-dire à ceux qui pouvaient payer un cens de trois cent francs. « L'élection directe, disait alors Benjamin Constant, constitue le seul vrai gouvernement représentatif. »<sup>[32]</sup> Et Hannah Arendt pouvait encore en 1963 voir dans la forme révolutionnaire des conseils le véritable pouvoir du peuple, où se constituait la seule élite politique effective, l'élite autosélectionnée sur le terrain de ceux qui éprouvent leur bonheur à se soucier de la chose publique<sup>[33]</sup>.

Autrement dit, la représentation n'a jamais été un système inventé pour pallier l'accroissement des populations. Elle n'est pas une forme d'adaptation de la démocratie aux temps modernes et aux vastes espaces. Elle est, de plein droit, une forme oligarchique, une représentation des minorités qui ont titre à s'occuper des affaires communes. Dans l'histoire de la représentation ce sont toujours d'abord des états, des ordres, des possessions qui sont représentés, soit qu'ils soient considérés comme donnant titre à exercer le pouvoir, soit qu'un pouvoir souverain leur donne à l'occasion une voix consultative. Et l'élection n'est pas davantage en soi une forme démocratique par laquelle le peuple fait entendre sa voix. Elle est à l'origine l'expression d'un consentement qu'un pouvoir supérieur demande et qui n'est vraiment tel qu'à être unanime<sup>[34]</sup>. L'évidence qui assimile la démocratie à la forme du gouvernement représentatif, issu de l'élection, est toute récente dans l'histoire. La représentation est dans son origine l'exact opposé de la démocratie. Nul ne l'ignore au temps des révolutions américaine et française. Les Pères fondateurs et nombre de leurs émules français y voient justement le moyen pour l'élite d'exercer en fait, au nom du peuple, le pouvoir qu'elle est obligée de lui reconnaître mais qu'il ne saurait exercer sans ruiner le principe même du gouvernement<sup>[35]</sup>. Les disciples de Rousseau, de leur côté, ne l'admettent qu'au prix de récuser ce que le mot signifie, soit la représentation des intérêts particuliers.



La volonté générale ne se divise pas et les députés ne représentent que la nation en général. La « démocratie représentative » peut sembler aujourd'hui un pléonasme. Mais cela a d'abord été un oxymore.

Cela ne veut pas dire qu'il faille opposer les vertus de la démocratie directe aux médiations et aux détournements de la représentation, ou en appeler des apparences mensongères de la démocratie formelle à l'effectivité d'une démocratie réelle. Il est aussi faux d'identifier démocratie et représentation que de faire de l'une la réfutation de l'autre. Ce que démocratie veut dire est précisément ceci : les formes juridico-politiques des constitutions et des lois étatiques ne reposent jamais sur une seule et même logique. Ce qu'on appelle « démocratie représentative » et qu'il est plus exact d'appeler système parlementaire ou, comme Raymond Aron, « régime constitutionnel pluraliste », est une forme mixte : une forme de fonctionnement de l'État, initialement fondée sur le privilège des élites « naturelles » et détournée peu à peu de sa fonction par les luttes démocratiques. L'histoire sanglante des luttes pour la réforme électorale en Grande-Bretagne en est sans doute le meilleur témoignage, complaisamment effacé sous l'idylle d'une tradition anglaise de la démocratie « libérale ». Le suffrage universel n'est en rien une conséquence naturelle de la démocratie. La démocratie n'a pas de conséquence naturelle précisément parce qu'elle est la division de la « nature », le lien rompu entre propriétés naturelles et formes de gouvernement. Le suffrage universel est une forme mixte, née de l'oligarchie, détournée par le combat démocratique et perpétuellement reconquise par l'oligarchie qui propose ses candidats et quelquefois ses décisions au choix du corps électoral sans jamais pouvoir exclure le risque que le corps électoral se comporte comme une population de tirage au sort.

La démocratie ne s'identifie jamais à une forme juridico-politique. Cela ne veut pas dire qu'elle soit indifférente à leur égard. Cela veut dire que le pouvoir du peuple est toujours en deçà et au-delà de ces formes. En deçà parce que ces formes ne peuvent fonctionner sans se référer en dernière instance à ce pouvoir des incompetents qui fonde et nie le pouvoir des compétents, à cette égalité qui est nécessaire au fonctionnement même de la machine inégalitaire. Au-delà, parce que les formes mêmes qui inscrivent ce pouvoir sont constamment réappropriées, par le jeu même de la machine

gouvernementale, dans la logique « naturelle » des titres à gouverner qui est une logique de l'indistinction du public et du privé. Dès lors que le lien avec la nature est tranché, que les gouvernements sont obligés de se figurer comme instances du commun de la communauté, séparées de la seule logique des relations d'autorité immanentes à la reproduction du corps social, il existe une sphère publique, qui est une sphère de rencontre et de conflit entre les deux logiques opposées de la police et de la politique, du gouvernement naturel des compétences sociales et du gouvernement de n'importe qui. La pratique spontanée de tout gouvernement tend à rétrécir cette sphère publique, à en faire son affaire privée et, pour cela, à rejeter du côté de la vie privée les interventions et les lieux d'intervention des acteurs non étatiques. La démocratie alors, bien loin d'être la forme de vie des individus voués à leur bonheur privé, est le processus de lutte contre cette privatisation, le processus d'élargissement de cette sphère. Élargir la sphère publique, cela ne veut pas dire, comme le prétend le discours dit libéral, demander l'empiétement croissant de l'État sur la société. Cela veut dire lutter contre la répartition du public et du privé qui assure la double domination de l'oligarchie dans l'État et dans la société.

Cet élargissement a signifié historiquement deux choses : faire reconnaître la qualité d'égaux et de sujets politiques à ceux que la loi étatique rejetait vers la vie privée des êtres inférieurs ; faire reconnaître le caractère public de types d'espaces et de relations qui étaient laissés à la discrétion du pouvoir de la richesse. Cela a d'abord signifié les luttes pour inclure au nombre des électeurs et des éligibles tous ceux que la logique policière en excluait naturellement : tous ceux qui n'ont pas de titre à participer à la vie publique, parce qu'ils n'appartiennent pas à la « société » mais seulement à la vie domestique et reproductrice, parce que leur travail appartient à un maître ou à un époux : travailleurs salariés longtemps assimilés à des domestiques dépendant de leurs maîtres et incapables d'une volonté propre, femmes soumises à la volonté de leurs époux et commises aux soucis de la famille et de la vie domestique. Cela a signifié aussi les luttes contre la logique naturelle du système électoral, qui fait de la représentation la représentation des intérêts dominants et de l'élection un dispositif destiné au consentement : candidatures officielles, fraudes électorales, monopoles de fait des candidatures. Mais cet élargissement

comprend aussi toutes les luttes pour affirmer le caractère public d'espaces, de relations et d'institutions considérés comme privés. Cette dernière lutte a généralement été décrite comme mouvement social, en raison de ses lieux et de ses objets : querelles sur le salaire et les conditions de travail, batailles sur les systèmes de santé et de retraite. Mais cette désignation est ambiguë. Elle présuppose en effet comme donnée une distribution du politique et du social, du public et du privé qui est en réalité un enjeu politique d'égalité ou d'inégalité. La querelle sur les salaires a d'abord été une querelle pour déprivatiser le rapport salarial, pour affirmer qu'il n'était ni la relation d'un maître à un domestique ni un simple contrat passé au cas par cas entre deux individus privés, mais une affaire publique, touchant une collectivité, et relevant en conséquence des formes de l'action collective, de la discussion publique et de la règle législative. Le « droit au travail », revendiqué par les mouvements ouvriers du XIX<sup>e</sup> siècle signifie d'abord cela : non pas la demande de l'assistance d'un « État-providence » à laquelle on a voulu l'assimiler, mais d'abord la constitution du travail comme structure de la vie collective arrachée au seul règne du droit des intérêts privés et imposant des limites au processus naturellement illimité de l'accroissement de la richesse.

Car, dès lors qu'elle est sortie de l'indistinction première, la domination s'exerce à travers une logique de la distribution des sphères qui est elle-même à double ressort. D'un côté, elle prétend séparer le domaine de la chose publique des intérêts privés de la société. À ce titre elle déclare que, là même où elle est reconnue, l'égalité des « hommes » et des « citoyens » ne concerne que leur rapport à la sphère juridico-politique constituée et que là même où le peuple est souverain, il ne l'est que dans l'action de ses représentants et de ses gouvernants. Elle opère la distinction du public qui appartient à tous et du privé où règne la liberté de chacun. Mais cette liberté de chacun est la liberté, c'est-à-dire la domination, de ceux qui détiennent les pouvoirs immanents à la société. Elle est l'empire de la loi d'accroissement de la richesse. Quant à la sphère publique ainsi prétendument purifiée des intérêts privés, elle est aussi bien une sphère publique limitée, privatisée, réservée au jeu des institutions et au monopole de ceux qui les font marcher. Ces deux sphères ne sont séparées en principe que pour mieux être unies sous la loi oligarchique. Les Pères fondateurs

américains ou les partisans français du régime censitaire n'ont en effet vu nulle malice à identifier à la figure du propriétaire celle de l'homme public capable de s'élever au-dessus des intérêts mesquins de la vie économique et sociale. Le mouvement démocratique est alors, de fait, un double mouvement de transgression des limites, un mouvement pour étendre l'égalité de l'homme public à d'autres domaines de la vie commune, et en particulier à tous ceux que gouverne l'illimitation capitaliste de la richesse, un mouvement aussi pour réaffirmer l'appartenance à tous et à n'importe qui de cette sphère publique incessamment privatisée.

C'est là qu'a pu jouer la dualité tant commentée de l'homme et du citoyen. Cette dualité a été dénoncée par les critiques, de Burke à Agamben en passant par Marx et Hannah Arendt, au nom d'une logique simple : s'il faut à la politique deux principes au lieu d'un seul, c'est en raison de quelque vice ou tromperie. L'un des deux doit être illusoire, sinon les deux ensemble. Les droits des hommes sont vides ou tautologiques, disent Burke et Hannah Arendt. Ou bien ils sont les droits de l'homme nu. Mais l'homme nu, l'homme sans appartenance à une communauté nationale constituée n'a aucun droit. Les droits de l'homme sont alors les droits vides de ceux qui n'ont aucun droit. Ou bien ils sont les droits des hommes qui appartiennent à une communauté nationale. Ils sont alors simplement les droits des citoyens de cette nation, les droits de ceux qui ont des droits, donc une pure tautologie. Marx, à l'inverse, voit dans les droits du citoyen la constitution d'une sphère idéale dont la réalité consiste dans les droits de l'homme, qui n'est pas l'homme nu mais l'homme propriétaire imposant la loi de ses intérêts, la loi de la richesse, sous le masque du droit égal de tous.

Ces deux positions se rejoignent sur un point essentiel : la volonté, héritée de Platon, de réduire le deux de l'homme et du citoyen au couple de l'illusion et de la réalité, le souci que le politique ait un principe et un seul. Ce que toutes deux refusent, c'est que le un de la politique n'existe que par le supplément an-archique signifié par le mot de démocratie. On accordera bien volontiers à Hannah Arendt que l'homme nu n'a pas de droit qui lui appartienne, qu'il n'est pas un sujet politique. Mais le citoyen des textes constitutionnels n'est pas davantage un sujet politique. Les sujets politiques ne s'identifient justement ni à des « hommes » ou des rassemblements de populations, ni à des identités définies par des textes constitutionnels. Ils se

définissent toujours par un intervalle entre des identités, que ces identités soient déterminées par les rapports sociaux ou par les catégories juridiques. Le « citoyen » des clubs révolutionnaires est celui qui dénie l'opposition constitutionnelle des citoyens actifs (c'est-à-dire capables de payer le cens) et des citoyens passifs. L'ouvrier ou le travailleur comme sujet politique est celui qui se sépare de l'assignation au monde privé, non politique, que ces termes impliquent. Des sujets politiques existent dans l'intervalle entre différents noms de sujets. Homme et citoyen sont de tels noms, des noms du commun dont l'extension et la compréhension sont également litigieuses et qui, pour cette raison, se prêtent à une supplémentation politique, à un exercice qui vérifie à quels sujets ces noms s'appliquent et de quelle puissance ils sont porteurs.

C'est ainsi que la dualité de l'homme et du citoyen a pu servir à la construction de sujets politiques mettant en scène et en cause la double logique de la domination, qui sépare l'homme public de l'individu privé pour mieux assurer, dans les deux sphères, la même domination. Pour que cette dualité cesse de s'identifier à l'opposition de la réalité et de l'illusion, elle doit être à nouveau divisée. L'action politique oppose alors à la logique policière de séparation des sphères un autre usage du même texte juridique, une autre mise en scène de la dualité entre l'homme public et l'homme privé. Elle bouleverse la distribution des termes et des places en jouant l'homme contre le citoyen et le citoyen contre l'homme. Comme nom politique, le citoyen oppose la règle de l'égalité fixée par la loi et par son principe aux inégalités caractérisant les « hommes », c'est-à-dire les individus privés, soumis aux pouvoirs de la naissance et de la richesse. Et à l'inverse, la référence à l'« homme » oppose l'égale capacité de tous à toutes les privatisations de la citoyenneté : celles qui excluent de la citoyenneté telle ou telle partie de la population ou celles qui excluent tel ou tel domaine de la vie collective du règne de l'égalité citoyenne. Chacun de ces termes joue alors polémiquement le rôle de l'universel qui s'oppose au particulier. Et l'opposition de la « vie nue » à l'existence politique est elle-même politisable.

C'est ce que montre le célèbre syllogisme introduit par Olympe de Gouges dans l'article 10 de sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* : « La femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir

également celui de monter à la Tribune. » Ce raisonnement est bizarrement inséré au milieu de l'énoncé d'un droit d'opinion des femmes, calqué sur celui des hommes (« Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même fondamentales [...] pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi. ») Mais cette bizarrerie même marque bien la torsion du rapport entre vie et citoyenneté qui fonde la revendication d'une appartenance des femmes à la sphère de l'opinion politique. Elles ont été exclues du bénéfice des droits du citoyen, au nom du partage entre la sphère publique et la sphère privée. Appartenant à la vie domestique, donc au monde de la particularité, elles sont étrangères à l'universel de la sphère citoyenne. Olympe de Gouges retourne l'argument en s'appuyant sur la thèse qui fait de la punition le « droit » du coupable : si les femmes ont « le droit de monter sur l'échafaud », si un pouvoir révolutionnaire peut les y condamner, c'est que leur vie nue elle-même est politique. L'égalité de la sentence de mort révoque l'évidence de la distinction entre vie domestique et vie politique. Les femmes peuvent donc revendiquer leurs droits de femmes et de citoyennes, un droit identique qui ne s'affirme pourtant que dans la forme du supplément.

Ce faisant, elles réfutent par le fait la démonstration de Burke ou de Hannah Arendt. Ou bien, disent ceux-ci, les droits de l'homme sont les droits du citoyen, c'est-à-dire les droits de ceux qui ont des droits, ce qui est une tautologie ; ou bien les droits du citoyen sont les droits de l'homme. Mais l'homme nu n'ayant pas de droit, ils sont alors les droits de ceux qui n'ont aucun droit, ce qui est une absurdité. Or, dans les pinces supposées de cette tenaille logique, Olympe de Gouges et ses compagnes insèrent une troisième possibilité : les « droits de la femme et de la citoyenne » sont les droits de celles qui n'ont pas les droits qu'elles ont et qui ont les droits qu'elles n'ont pas. Elles sont arbitrairement privées des droits que la Déclaration attribue sans distinction aux membres de la nation française et de l'espèce humaine. Mais aussi elles exercent, par leur action, le droit des citoyen(ne)s que la loi leur refuse. Elles démontrent ainsi qu'elles ont bien ces droits qu'on leur dénie. « Avoir » et « n'avoir pas » sont des termes qui se dédoublent. Et la politique est l'opération de ce dédoublement. La jeune femme noire qui, un jour de décembre 1955 à Montgomery (Alabama), décida de rester dans l'autobus à sa place, qui n'était pas la sienne, décida

par là même qu'elle avait en tant que citoyenne des États-Unis le droit qu'elle n'avait pas en tant qu'habitante d'un État qui interdisait cette place à tout individu ayant dans le sang un peu plus de 1/16 de sang « non caucasien »<sup>[36]</sup>. Et les Noirs de Montgomery qui décidèrent, à propos de ce conflit entre une personne privée et une entreprise de transports, le boycott de la compagnie agissaient bien politiquement, en mettant en scène le double rapport d'exclusion et d'inclusion inscrit dans la dualité de l'être humain et du citoyen.

C'est cela qu'implique le processus démocratique : l'action de sujets qui, en travaillant sur l'intervalle des identités, reconfigurent les distributions du privé et du public, de l'universel et du particulier. La démocratie ne peut jamais s'identifier à la simple domination de l'universel sur le particulier. Car, selon la logique de la police, l'universel est sans cesse privatisé, sans cesse ramené à un partage du pouvoir entre naissance, richesse et « compétence » qui joue dans l'État comme dans la société. Cette privatisation s'effectue volontiers au nom même de la pureté de la vie publique qu'on oppose aux particularités de la vie privée ou du monde social. Mais cette prétendue pureté du politique n'est que la pureté d'une distribution des termes, d'un état donné des rapports entre les formes sociales du pouvoir de la richesse et les formes de privatisation étatique du pouvoir de tous. L'argument confirme seulement ce qu'il présuppose : la séparation entre ceux qui sont ou ne sont pas « destinés » à s'occuper de la vie publique et de la distribution du public et du privé. Le processus démocratique doit donc constamment remettre en jeu l'universel sous une forme polémique. Le processus démocratique est le processus de cette remise en jeu perpétuelle, de cette invention de formes de subjectivation et de cas de vérification qui contrarient la perpétuelle privatisation de la vie publique. La démocratie signifie bien, en ce sens, l'impureté de la politique, la récusation de la prétention des gouvernements à incarner un principe un de la vie publique et à circonscrire par là la compréhension et l'extension de cette vie publique. S'il y a une « illimitation » propre à la démocratie, c'est là qu'elle réside : non pas dans la multiplication exponentielle des besoins ou des désirs émanant des individus, mais dans le mouvement qui déplace sans cesse les limites du public et du privé, du politique et du social.

C'est ce déplacement inhérent à la politique elle-même que refuse l'idéologie dite républicaine. Celle-ci réclame la stricte délimitation des sphères du politique et du social et identifie la république au règne de la loi, indifférente à toutes les particularités. C'est ainsi qu'elle a, dans les années 1980, argumenté sa querelle sur la réforme de l'École. Elle a propagé la simple doctrine d'une École républicaine et laïque distribuant à tous le même savoir sans considération des différences sociales. Elle a posé comme dogme républicain la séparation entre l'instruction, c'est-à-dire la transmission des savoirs, qui est affaire publique, et l'éducation qui est affaire privée. Elle a alors assigné comme cause à la « crise de l'École » l'invasion de l'institution scolaire par la société et a accusé les sociologues de s'être faits les instruments de cette invasion en proposant des réformes qui consacraient la confusion de l'éducation et de l'instruction. La république ainsi entendue semblait donc se poser comme le règne de l'égalité incarné dans la neutralité de l'institution étatique indifférente aux différences sociales. On pourrait s'étonner que le principal théoricien de cette école laïque et républicaine présente aujourd'hui comme seul obstacle au suicide de l'humanité démocratique la loi de la filiation incarnée dans le père incitant ses enfants à l'étude des textes sacrés d'une religion. Mais l'apparent paradoxe montre justement l'équivoque qui était cachée dans la référence simple à une tradition républicaine de la séparation entre État et société.

Car le mot de république ne peut signifier simplement le règne de la loi égale pour tous. République est un terme équivoque, travaillé par la tension qu'implique la volonté d'inclure dans les formes instituées *du* politique l'excès de *la* politique. Inclure cet excès, cela veut dire deux choses contradictoires : lui donner droit, en le fixant dans les textes et les formes de l'institution communautaire, mais aussi le supprimer en identifiant les lois de l'État aux mœurs d'une société. D'un côté la république moderne s'identifie au règne d'une loi émanant d'une volonté populaire qui inclut l'excès du *démos*. Mais, de l'autre, l'inclusion de cet excès demande un principe régulateur : il ne faut pas à la république seulement des lois mais aussi des mœurs républicaines. La république est alors un régime d'homogénéité entre les institutions de l'État et les mœurs de la société. La tradition républicaine, en ce sens, ne remonte ni à Rousseau ni à Machiavel.



Elle remonte proprement à la *politeia* platonicienne. Or celle-ci n'est pas le règne de l'égalité par la loi, de l'égalité « arithmétique » entre unités équivalentes. Elle est le règne de l'égalité géométrique qui met ceux qui valent plus au-dessus de ceux qui valent moins. Son principe n'est pas la loi écrite et semblable pour tous, mais l'éducation qui dote chacun et chaque classe de la vertu propre à sa place et sa fonction. La république ainsi entendue n'oppose pas son unité à la diversité sociologique. Car la sociologie n'est justement pas la chronique de la diversité sociale. Elle est au contraire la vision du corps social homogène, opposant son principe vital interne à l'abstraction de la loi. République et sociologie sont, en ce sens, les deux noms d'un même projet : restaurer par delà la déchirure démocratique un ordre politique qui soit homogène au mode de vie d'une société. C'est bien ce que propose Platon : une communauté dont les lois ne soient pas des formules mortes mais la respiration même de la société : les conseils donnés par les sages et le mouvement intériorisé dès la naissance par les corps des citoyens, exprimé par les chœurs dansants de la cité. C'est ce que se proposera la science sociologique moderne au lendemain de la Révolution française : remédier à la déchirure « protestante », individualiste, du tissu social ancien, organisé par le pouvoir de la naissance ; opposer à la dispersion démocratique la reconstitution d'un corps social bien distribué dans ses fonctions et hiérarchies naturelles et uni par des croyances communes.

L'idée républicaine ne peut donc se définir comme limitation de la société par l'État. Elle implique toujours le travail d'une éducation qui mette ou remette en harmonie les lois et les mœurs, le système des formes institutionnelles et la disposition du corps social. Il y a deux manières de penser cette éducation. Certains la voient déjà à l'œuvre dans le corps social d'où il faut seulement l'extraire : la logique de la naissance et de la richesse produit une élite des « capacités » qui a le temps et les moyens de s'éclairer et d'imposer la mesure républicaine à l'anarchie démocratique. C'est la pensée dominante des Pères fondateurs américains. Pour d'autres, le système même des capacités est défait et la science doit reconstituer une harmonie entre État et société. C'est la pensée qui a fondé l'entreprise éducative de la III<sup>e</sup> République française. Mais cette entreprise ne s'est jamais ramenée au simple modèle dessiné par les « républicains » de notre

temps. Car elle a été un combat sur deux fronts. Elle a voulu arracher les élites et le peuple au pouvoir de l'Église catholique et de la monarchie que celle-ci servait. Mais ce programme ne coïncide en rien avec le projet d'une séparation entre État et société, instruction et éducation. La république naissante souscrit en effet au programme sociologique : refaire un tissu social homogène qui succède, par delà la déchirure révolutionnaire et démocratique, au tissu ancien de la monarchie et de la religion. C'est pourquoi l'entrelacement de l'instruction et de l'éducation lui est essentiel. Les phrases qui introduisent les élèves de l'école primaire dans le monde de la lecture et de l'écriture doivent être indissociables des vertus morales qui en fixent l'usage. Et à l'autre bout de la chaîne, on compte sur les exemples donnés par une littérature latine dépouillée des vaines subtilités philologiques pour donner ses vertus à l'élite dirigeante.

C'est aussi pourquoi l'École républicaine est d'emblée partagée entre deux visions opposées. Le programme de Jules Ferry repose sur une équation postulée entre l'unité de la science et l'unité de la volonté populaire. Identifiant république et démocratie comme un ordre social et politique indivisible, Ferry revendique, au nom de Condorcet et de la Révolution, un enseignement qui soit homogène du plus haut au plus bas degré. Aussi sa volonté de supprimer les barrières entre le primaire, le secondaire et le supérieur, son parti pris pour une école ouverte sur l'extérieur où l'instruction première repose sur l'amusement des « leçons de choses » plutôt que sur l'austérité des règles de la grammaire, et pour un enseignement moderne ouvrant sur les mêmes débouchés que le classique sonneraient-ils bien mal aux oreilles de beaucoup de nos « républicains »<sup>[37]</sup>. Ils suscitent en tout cas à son époque l'hostilité de ceux qui y voient l'invasion de la république par la démocratie. Ceux-là militent pour un enseignement qui sépare clairement les deux fonctions de l'École publique : instruire le peuple de ce qui lui est utile et former une élite capable de s'élever au-dessus de l'utilitarisme auquel sont voués les hommes du peuple<sup>[38]</sup>. Pour eux, la distribution d'un savoir doit toujours être en même temps l'imprégnation d'un « milieu » et d'un « corps » qui les approprie à leur destination sociale. Le mal absolu, c'est la confusion des milieux. Or la racine de cette confusion tient en un vice qui a deux noms équivalents, *égalitarisme* ou *individualisme*. La « fausse démocratie », la

démocratie « individualiste » conduit selon eux la civilisation à une avalanche de maux qu'Alfred Fouillée décrit en 1910, mais où le lecteur des journaux de l'an 2005 reconnaîtra sans peine les effets catastrophiques de Mai 1968, de la libération sexuelle et du règne de la consommation de masse : « L'individualisme absolu, dont les socialistes mêmes adoptent souvent les principes, voudrait que les fils [...] ne fussent en rien solidaires de leurs familles, qu'ils fussent chacun comme un individu X... tombé du ciel, bon à tout faire, n'ayant d'autres règles que les hasards de ses goûts. Tout ce qui peut rattacher les hommes entre eux semble une chaîne servile à la démocratie individualiste.

« Elle commence à se révolter même contre la différence des sexes et contre les obligations que cette différence entraîne : pourquoi élever les femmes autrement que les hommes, et à part, et pour des professions différentes ? Mettons-les tous ensemble au même régime et au même brouet scientifique, historique et géographique, aux mêmes exercices géométriques ; ouvrons à tous et à toutes également toutes les carrières [...] L'individu anonyme, insexuel, sans ancêtres, sans tradition, sans milieu, sans lien d'aucune sorte, voilà – Taine l'avait prévu – l'homme de la fausse démocratie, celui qui vote et dont la voix compte pour *un*, qu'il s'appelle Thiers, Gambetta, Taine, Pasteur, ou qu'il s'appelle Vacher. L'individu finira par rester seul avec son moi, à la place de tous les “esprits collectifs”, à la place de tous les milieux professionnels qui avaient, à travers le temps, créé des liens de solidarité et maintenu des traditions d'honneur commun. Ce sera le triomphe de l'individualisme atomiste, c'est-à-dire de la force, du nombre et de la ruse. »[39]

Comment l'atomisation des individus en vient à signifier le triomphe du nombre et de la force pourrait rester obscur au lecteur. Mais là est précisément le grand subterfuge opéré par le recours au concept d'« individualisme ». Que l'individualisme soit en telle défaveur auprès de gens qui déclarent par ailleurs leur profond dégoût pour le collectivisme et le totalitarisme est une énigme facile à résoudre. Ce n'est pas la collectivité en général que défend avec tant de passion le dénonciateur de l'« individualisme démocratique ». C'est une certaine collectivité, la collectivité bien hiérarchisée des corps, des milieux et des « atmosphères » qui approprient les savoirs aux rangs sous la sage direction d'une élite. Et

ce n'est pas l'individualisme qu'il rejette mais la possibilité que n'importe qui en partage les prérogatives. La dénonciation de l'« individualisme démocratique » est simplement la haine de l'égalité par laquelle une intelligentsia dominante se confirme qu'elle est bien l'élite qualifiée pour diriger l'aveugle troupeau.

Il serait injuste de confondre la république de Jules Ferry avec celle d'Alfred Fouillée. Il est juste en revanche de reconnaître que les « républicains » de notre âge sont plus proches du second que du premier. Bien plus que des Lumières et du grand rêve d'éducation savante et égalitaire du peuple, ils sont héritiers de la grande obsession de la « désaffiliation », de la « déliaison » et du mélange fatal des conditions et des sexes produits par la ruine des ordres et des corps traditionnels. Il importe surtout de comprendre la tension qui habite l'idée de république. La république est l'idée d'un système d'institutions, de lois et de mœurs qui supprime l'excès démocratique en homogénéisant État et société. L'École, par laquelle l'État fait distribuer en même temps les éléments de la formation des hommes et des citoyens, s'offre tout naturellement comme l'institution propre à réaliser cette idée. Mais il n'y a pas de raisons particulières pour que la distribution des savoirs – mathématiques ou latin, sciences naturelles ou philosophie – forme des citoyens pour la république plus que des conseillers pour les princes ou des clercs au service de Dieu. La distribution des savoirs n'a d'efficacité sociale que dans la mesure où elle est aussi une (re)distribution des positions. Pour mesurer le rapport entre les deux distributions, il faut donc une science de plus. Cette science royale a un nom depuis Platon. Elle s'appelle science politique. Telle qu'on l'a rêvée, de Platon à Jules Ferry, elle devrait unifier les savoirs et définir, à partir de cette unité, une volonté et une direction communes de l'État et de la société. Mais à cette science il manquera toujours la seule chose nécessaire pour régler l'excès constitutif de la politique : la détermination de la juste proportion entre égalité et inégalité. Il y a certes toutes sortes d'arrangements institutionnels permettant aux États et aux gouvernements de présenter aux oligarques et aux démocrates le visage que chacun souhaite voir. Aristote a fait, au quatrième livre de la *Politique*, la théorie encore indépassée de cet art. Mais il n'y a pas de science de la juste mesure entre égalité et inégalité. Et il y en a moins que jamais quand le conflit

éclate à nu entre l'illimitation capitaliste de la richesse et l'illimitation démocratique de la politique. La république voudrait être le gouvernement de l'égalité démocratique par la science de la juste proportion. Mais quand le dieu manque à la bonne répartition de l'or, de l'argent et du fer dans les âmes, cette science manque aussi. Et le gouvernement de la science est condamné à être le gouvernement des « élites naturelles » où le pouvoir social des compétences savantes se combine avec les pouvoirs sociaux de la naissance et de la richesse au prix de susciter à nouveau le désordre démocratique qui déplace la frontière du politique.

À gommer cette tension inhérente au projet républicain d'une homogénéité entre État et société, c'est en fait la politique elle-même que l'idéologie néorépublicaine efface. Sa défense de l'instruction publique et de la pureté politique revient alors à placer la politique dans la seule sphère étatique, quitte à demander aux gestionnaires de l'État de suivre les avis de l'élite éclairée. Les grandes proclamations républicaines du retour à la politique dans les années 1990 ont, pour l'essentiel, servi à soutenir les décisions des gouvernements, là même où elles signaient l'effacement du politique devant les exigences de l'illimitation mondiale du Capital, et à stigmatiser comme arriération « populiste » tout combat politique contre cet effacement. Restait alors à mettre, avec ingénuité ou cynisme, l'illimitation de la richesse au compte de l'appétit dévorant des individus démocratiques, et à faire de cette démocratie dévorante la grande catastrophe par laquelle l'humanité se détruit elle-même.

## Les raisons d'une haine

Nous pouvons maintenant revenir aux termes de notre problème initial : nous vivons dans des sociétés et des États qui s'appellent des « démocraties » et se distinguent par ce terme des sociétés gouvernées par des États sans loi ou par la loi religieuse. Comment comprendre que, au sein de ces « démocraties », une intelligentsia dominante, dont la situation n'est pas évidemment désespérée et qui n'aspire guère à vivre sous d'autres lois, accuse, jour après jour, de tous les malheurs humains un seul mal, appelé démocratie ?

Prenons les choses dans l'ordre. Que voulons-nous dire au juste quand nous disons vivre *dans* des démocraties ? Strictement entendue, la démocratie n'est pas une forme d'État. Elle est toujours en deçà et au-delà de ces formes. En deçà, comme le fondement égalitaire nécessaire et nécessairement oublié de l'État oligarchique. Au-delà, comme l'activité publique qui contrarie la tendance de tout État à accaparer la sphère commune et à la dépolitiser. Tout État est oligarchique. Le théoricien de l'opposition entre démocratie et totalitarisme en convient bien volontiers : « On ne peut pas concevoir de régime qui, en un sens, ne soit oligarchique. »<sup>[40]</sup> Mais l'oligarchie donne à la démocratie plus ou moins de place, elle est plus ou moins mordue par son activité. En ce sens, les formes constitutionnelles et les pratiques des gouvernements oligarchiques peuvent être dites plus ou moins démocratiques. On prend habituellement l'existence d'un système représentatif comme critère pertinent de démocratie. Mais ce système est lui-même un compromis instable, une résultante de forces contraires. Il tend vers la démocratie dans la mesure où il se rapproche du pouvoir de n'importe qui. De ce point de vue, on peut énumérer les règles définissant le minimum permettant à un système représentatif de se déclarer démocratique : mandats électoraux courts, non cumulables, non renouvelables ; monopole des représentants du peuple sur l'élaboration des lois ; interdiction aux fonctionnaires de l'État d'être représentants du peuple ; réduction au minimum des campagnes et des

dépenses de campagne et contrôle de l'ingérence des puissances économiques dans les processus électoraux. De telles règles n'ont rien d'extravagant et, dans le passé, bien des penseurs ou des législateurs, peu portés à l'amour inconsidéré du peuple, les ont examinées avec attention comme des moyens d'assurer l'équilibre des pouvoirs, de dissocier la représentation de la volonté générale de celle des intérêts particuliers et d'éviter ce qu'ils considéraient comme le pire des gouvernements : le gouvernement de ceux qui aiment le pouvoir et sont adroits à s'en emparer. Il suffit pourtant aujourd'hui de les énumérer pour susciter l'hilarité. À bon droit : ce que nous appelons démocratie est un fonctionnement étatique et gouvernemental exactement inverse : élus éternels, cumulant ou alternant fonctions municipales, régionales, législatives ou ministérielles et tenant à la population par le lien essentiel de la représentation des intérêts locaux ; gouvernements qui font eux-mêmes les lois ; représentants du peuple massivement issus d'une école d'administration ; ministres ou collaborateurs de ministres recasés dans des entreprises publiques ou semi-publiques ; partis financés par la fraude sur les marchés publics ; hommes d'affaires investissant des sommes colossales dans la recherche d'un mandat électoral ; patrons d'empires médiatiques privés s'emparant à travers leurs fonctions publiques de l'empire des médias publics. En bref : l'accaparement de la chose publique par une solide alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique. On comprend que les contempteurs de l'« individualisme démocratique » n'aient rien à reprocher à ce système de prédation de la chose et du bien publics. De fait, ces formes de surconsommation des emplois publics ne relèvent pas de la démocratie. Les maux dont souffrent nos « démocraties » sont d'abord les maux liés à l'insatiable appétit des oligarques.

Nous ne vivons pas *dans* des démocraties. Nous ne vivons pas non plus dans des camps, comme l'assurent certains auteurs qui nous voient tous soumis à la loi d'exception du gouvernement biopolitique. Nous vivons dans des États de droit oligarchiques, c'est-à-dire dans des États où le pouvoir de l'oligarchie est limité par la double reconnaissance de la souveraineté populaire et des libertés individuelles. On sait les avantages de ce type d'États ainsi que leurs limites. Les élections y sont libres. Elles y assurent pour l'essentiel la reproduction, sous des étiquettes

interchangeables, du même personnel dominant, mais les urnes n'y sont généralement pas bourrées et l'on peut s'en assurer sans risquer sa vie. L'administration n'est pas corrompue, sauf dans ces affaires de marchés publics où elle se confond avec les intérêts des partis dominants. Les libertés des individus sont respectées, au prix de notables exceptions pour tout ce qui touche à la garde des frontières et à la sécurité du territoire. La presse est libre : qui veut fonder sans aide des puissances financières un journal ou une chaîne de télévision capables de toucher l'ensemble de la population éprouvera de sérieuses difficultés, mais il ne sera pas jeté en prison. Les droits d'association, de réunion et de manifestation permettent l'organisation d'une vie démocratique, c'est-à-dire d'une vie politique indépendante de la sphère étatique. Permettre est évidemment un mot équivoque. Ces libertés ne sont pas des dons des oligarques. Elles ont été gagnées par l'action démocratique et elles ne gardent leur effectivité que par cette action. Les « droits de l'homme et du citoyen » sont les droits de ceux qui leur donnent réalité.

Les esprits optimistes en déduisent que l'État oligarchique de droit réalise cet équilibre heureux des contraires par où, selon Aristote, les mauvais gouvernements se rapprochent de l'impossible bon gouvernement. Une « démocratie » serait en somme une oligarchie qui donne à la démocratie assez d'espace pour alimenter sa passion. Les esprits chagrins retournent l'argument. Le gouvernement paisible de l'oligarchie détourne les passions démocratiques vers les plaisirs privés et les rendent insensibles au bien commun. Voyez, disent-ils, ce qui se passe en France. Nous avons une constitution admirablement faite pour que notre pays soit bien gouverné et heureux de l'être : le système dit majoritaire élimine les partis extrêmes et donne aux « partis de gouvernement » le moyen de gouverner en alternance ; il permet ainsi à la majorité, c'est-à-dire à la plus forte minorité, de gouverner sans opposition pendant cinq ans et de prendre, dans l'assurance de la stabilité, toutes les mesures qu'exigent, pour le bien commun, l'imprévu des circonstances et la prévision à long terme. D'un côté cette alternance satisfait le goût démocratique du changement. De l'autre, comme les membres de ces partis de gouvernement ont fait les mêmes études dans les mêmes écoles d'où sortent aussi les experts en gestion de la chose commune, ils tendent à adopter les mêmes solutions qui



font primer la science des experts sur les passions de la multitude. Ainsi se crée une culture du consensus qui répudie les conflits anciens, habitue à objectiver sans passion les problèmes à court et long terme que rencontrent les sociétés, à demander les solutions aux savants et à les discuter avec les représentants qualifiés des grands intérêts sociaux. Hélas ! Toutes les bonnes choses ici-bas ont leur revers : la multitude délivrée du souci de gouverner est laissée à ses passions privées et égoïstes. Ou bien les individus qui la composent se désintéressent du bien public et s'abstiennent aux élections ; ou bien ils les abordent du seul point de vue de leurs intérêts et de leurs caprices de consommateurs. Au nom de leurs intérêts corporatistes immédiats, ils opposent grèves et manifestations aux mesures qui visent à assurer l'avenir des systèmes de retraite ; au nom de leurs caprices individuels, ils choisissent aux élections tel ou tel candidat qui leur plait, de la même manière qu'ils choisissent entre les multiples sortes de pains que leur offrent les boulangeries branchées. Le résultat en est que les « candidats de protestation » totalisent aux élections plus de voix que les « candidats de gouvernement ».

On pourrait objecter bien des choses à ce raisonnement. L'inévitable argument de l'« individualisme démocratique » est, ici comme partout, contredit par les faits. Il n'est pas vrai que l'on assiste à une irrésistible progression de l'abstention. Il y aurait plutôt lieu de voir l'indice d'une admirable constance civique dans le nombre élevé d'électeurs qui persistent à se mobiliser pour choisir entre les représentants équivalents d'une oligarchie d'État qui a étalé autant de preuves de sa médiocrité, quand ce n'est pas de sa corruption. Et la passion démocratique qui nuit si fort aux « candidats de gouvernement » n'est pas le caprice des consommateurs, c'est simplement le désir que la politique signifie quelque chose de plus que le choix entre oligarques substituables. Mais mieux vaut prendre l'argument par son point de force. Ce qu'il nous dit est en effet simple et exact : l'admirable système qui donne à la plus forte minorité le pouvoir de gouverner sans trouble et crée une majorité et une opposition d'accord sur les politiques à mettre en œuvre tend à une paralysie de la machine oligarchique elle-même. Ce qui cause cette paralysie, c'est la contradiction entre deux principes de légitimité. D'un côté, nos États oligarchiques de droit se réfèrent à un principe de souveraineté populaire. Cette notion est

bien sûr ambiguë dans son principe comme dans son application. La souveraineté populaire est une manière d'inclure l'excès démocratique, de transformer en *arkhè* le principe anarchique de la singularité politique – le gouvernement de ceux qui n'ont pas de titre à gouverner. Et elle trouve son application dans le système contradictoire de la représentation. Mais la contradiction n'a jamais tué ce qui a la tension des contraires comme principe même de son existence. La fiction du « peuple souverain » a donc servi tant bien que mal de trait d'union entre la logique gouvernementale et les pratiques politiques qui sont toujours des pratiques de division du peuple, de constitution d'un peuple supplémentaire par rapport à celui qui est inscrit dans la constitution, représenté par les parlementaires ou incarné dans l'État. La vitalité même de nos parlements a été nourrie et soutenue hier par ces partis ouvriers qui dénonçaient le mensonge de la représentation. Elle a été nourrie et soutenue par l'action politique extra-parlementaire ou antiparlementaire qui faisait de la politique un domaine d'options contradictoires renvoyant non seulement à des opinions mais à des mondes opposés. C'est cet équilibre conflictuel qui est aujourd'hui remis en cause. La longue dégénérescence et le brutal effondrement du système soviétique, comme l'affaiblissement des luttes sociales et des mouvements d'émancipation ont permis que s'installe la vision consensuelle portée par la logique du système oligarchique. Selon cette vision, il n'y a qu'une seule réalité qui ne nous laisse pas le choix de l'interpréter et nous demande seulement des réponses adaptées qui sont les mêmes, quelles que soient nos opinions et nos aspirations. Cette réalité s'appelle économie : en d'autres termes, l'illimité du pouvoir de la richesse. On a vu la difficulté que cet illimité fournisse le principe du gouvernement. Mais pour peu que l'on sache diviser en deux le problème, il peut se résoudre et cette solution peut donner au gouvernement oligarchique la science royale jusque-là vainement rêvée. Si, en effet, l'illimitation du mouvement de la richesse est posée comme la réalité incontournable de notre monde et de son avenir, il revient aux gouvernements soucieux de gestion réaliste du présent et de prévision hardie de l'avenir de supprimer le frein que les pesanteurs existantes au sein des États nationaux opposent à son libre déploiement. Mais inversement, comme ce déploiement est sans limites, qu'il ne s'occupe pas du sort particulier de telle ou telle population ou fraction de population sur le territoire de tel ou tel État, il revient aux

gouvernements de ces États de le limiter, de soumettre l'incontrôlable et ubiquitaire puissance de la richesse aux intérêts de ces populations.

Supprimer les limites nationales à l'expansion illimitée du capital, soumettre l'expansion illimitée du capital aux limites des nations : dans la conjonction de ces deux tâches se définit la figure enfin trouvée de la science royale. Il sera toujours impossible de trouver la bonne mesure de l'égalité et de l'inégalité, impossible, sur cette base, d'éviter la supplémentation démocratique, soit la division du peuple. Gouvernants et experts jugent possible en revanche de calculer le bon équilibre entre la limite et l'illimité. C'est ce qu'on appelle modernisation. Celle-ci n'est pas une simple tâche d'adaptation des gouvernements aux dures réalités du monde. Elle est aussi le mariage du principe de la richesse et du principe de la science qui fonde la légitimité oligarchique nouvelle. Nos gouvernants se donnent comme tâche essentielle – du moins dans le court laps de temps que leur laisse la bataille pour acquérir et conserver le pouvoir – de gérer les effets locaux de la nécessité mondiale sur leur population. C'est dire que la population concernée par cette gestion doit constituer une totalité une et objectivable, à l'opposé du peuple des divisions et des métamorphoses. Le principe du choix populaire devient dès lors problématique. Sans doute importe-t-il assez peu, dans la logique consensuelle, que le choix populaire désigne un oligarque de droite ou de gauche. Mais il y a péril à ce que soient soumis à ce choix les solutions qui dépendent de la seule science des experts. L'autorité de nos gouvernants est alors prise entre deux systèmes de raisons opposés ; elle est légitimée d'un côté par la vertu du choix populaire ; de l'autre, par leur capacité de choisir les bonnes solutions aux problèmes des sociétés. Or ces bonnes solutions se reconnaissent à ceci qu'elles n'ont pas à être choisies parce qu'elles découlent de la connaissance de l'état objectif des choses qui est affaire de savoir expert et non de choix populaire.

Le temps n'est donc plus où la division du peuple était assez active et la science assez modeste pour que les principes opposés maintiennent leur coexistence. L'alliance oligarchique de la richesse et de la science réclame aujourd'hui tout le pouvoir et elle exclut que le peuple puisse encore se diviser et se démultiplier. Mais la division qui est chassée des principes revient par tous les côtés. Elle le fait dans l'essor des partis d'extrême

droite, des mouvements identitaires et des intégrismes religieux qui en appellent, contre le consensus oligarchique, au vieux principe de la naissance et de la filiation, à une communauté enracinée dans le sol, le sang et la religion des ancêtres. Elle le fait aussi dans la multiplicité des combats qui refusent la nécessité économique mondiale dont se prévaut l'ordre consensuel pour remettre en cause les systèmes de santé et de retraite ou le droit du travail. Elle le fait enfin dans le fonctionnement même du système électoral quand les solutions uniques qui s'imposent aux gouvernants comme aux gouvernés sont soumises au choix imprévisible de ces derniers. Le récent référendum européen en a administré la preuve. Dans l'esprit de ceux qui soumettaient la question à référendum, le vote devait s'entendre selon le sens primitif de l'« élection » en Occident : comme une approbation donnée par le peuple assemblé à ceux qui sont qualifiés pour le guider. Il le devait d'autant plus que l'élite des experts d'État était unanime à dire que la question ne se posait pas, qu'il ne s'agissait que de poursuivre la logique d'accords déjà existants et conformes aux intérêts de tous. La principale surprise du référendum a été celle-ci : une majorité de votants a jugé, à l'inverse, que la question était une vraie question, qu'elle relevait non de l'adhésion de la population mais de la souveraineté du peuple et que celui-ci pouvait donc y répondre non aussi bien que oui. On sait la suite. On sait aussi que, pour ce malheur comme pour tous les troubles du consensus, les oligarques, leurs savants et leurs idéologues ont trouvé l'explication : si la science n'arrive pas à imposer sa légitimité, c'est en raison de l'ignorance. Si le progrès ne progresse pas, c'est en raison des retardataires. Un mot, indéfiniment psalmodié par tous les clercs, résume cette explication : celui de « populisme ». Sous ce terme on veut ranger toutes les formes de sécession par rapport au consensus dominant, qu'elles relèvent de l'affirmation démocratique ou des fanatismes raciaux ou religieux. Et l'on veut donner à l'ensemble ainsi constitué un seul principe : l'ignorance des arriérés, l'attachement au passé, qu'il soit celui des avantages sociaux, des idéaux révolutionnaires ou de la religion des ancêtres. Populisme est le nom commode sous lequel se dissimule la contradiction exacerbée entre légitimité populaire et légitimité savante, la difficulté du gouvernement de la science à s'accommoder des manifestations de la démocratie et même de la forme mixte du système représentatif. Ce nom masque et révèle en même temps le grand souhait de l'oligarchie : gouverner sans peuple, c'est-à-dire

sans division du peuple ; gouverner sans politique. Et il permet au gouvernement savant d'exorciser la vieille aporie : comment la science peut-elle gouverner ceux qui ne l'entendent pas ? Cette question de toujours en rencontre une plus contemporaine : comment se détermine au juste cette mesure, dont le gouvernement expert déclare posséder le secret, entre le bien que procure l'illimitation de la richesse et celui que procure sa limitation ? C'est-à-dire comment s'opère exactement dans la science royale la combinaison entre deux volontés de liquidation de la politique, celle qui tient aux exigences de l'illimitation capitaliste de la richesse et celle qui tient à la gestion oligarchique des États-nations ?

Car, dans la diversité de leurs motivations et l'incertitude de leurs formulations, la critique de la « mondialisation », la résistance à l'adaptation de nos systèmes de protection et de prévoyance sociales à ses contraintes ou le rejet des institutions supra-étatiques touchent le même point sensible : quelle est exactement la nécessité au nom de laquelle s'opèrent ces transformations ? Que l'accroissement du capital et les intérêts des investisseurs aient leurs lois, relevant d'une mathématique savante, on l'admet volontiers. Que ces lois entrent en contradiction avec les limites posées par les systèmes nationaux de législation sociale est également clair. Mais qu'elles soient des lois historiques inéluctables auxquelles il est vain de s'opposer et qu'elles promettent, pour les générations futures, une prospérité qui mérite le sacrifice de ces systèmes de protection, cela n'est plus affaire de science mais de foi. Les partisans les plus intransigeants du laisser-faire intégral peinent quelquefois à démontrer que la préservation des ressources naturelles se réglera harmonieusement par le jeu de la libre concurrence. Et si l'on peut établir par comparaisons statistiques que certaines formes de flexibilisation du droit du travail créent à moyen terme plus d'emplois qu'elles n'en suppriment, il est plus difficile de démontrer que la libre circulation de capitaux exigeant une rentabilité toujours plus rapide soit la loi providentielle conduisant l'humanité tout entière vers un avenir meilleur. Il y faut une foi. L'« ignorance » reprochée au peuple est simplement son manque de foi. De fait, la foi historique a changé de camp. Elle semble aujourd'hui l'apanage des gouvernants et de leurs experts. C'est qu'elle seconde leur compulsion la plus profonde, la compulsion naturelle au gouvernement oligarchique : la compulsion à se

débarrasser du peuple et de la politique. En se déclarant simples gestionnaires des retombées locales de la nécessité historique mondiale, nos gouvernements s'appliquent à expulser le supplément démocratique. En inventant des institutions supra-étatiques qui ne sont pas elles-mêmes des États, qui ne sont comptables devant aucun peuple, ils réalisent la fin immanente à leur pratique même : dépolitiser les affaires politiques, les placer en des lieux qui soient des non-lieux, qui ne laissent pas d'espace à l'invention démocratique de lieux polémiques. Ainsi les États et leurs experts peuvent-ils s'entendre tranquillement entre eux. La « constitution européenne » soumise aux malheurs que l'on sait illustre assez bien cette logique. L'un des partis favorables à son adoption crut avoir trouvé le bon slogan : « Le libéralisme, afficha-t-il, n'a pas besoin de constitution. » Malheureusement pour lui, il disait vrai : le « libéralisme », c'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, le capitalisme n'en demande pas tant<sup>[41]</sup>. Il n'a pas besoin pour fonctionner que l'ordre constitutionnel se déclare fondé sur la « concurrence non faussée », c'est-à-dire sur la circulation libre et illimitée des capitaux. Il lui suffit qu'on la laisse opérer. Ces noces mystiques du capital et du bien commun sont inutiles au capital. Elles servent d'abord la fin poursuivie par les oligarchies étatiques : la constitution d'espaces interétatiques affranchis des servitudes de la légitimité nationale et populaire.

La nécessité historique inéluctable n'est en fait que la conjonction de deux nécessités propres, l'une à l'accroissement illimité de la richesse, l'autre à l'accroissement du pouvoir oligarchique. Car l'affaiblissement supposé des États-nations dans l'espace européen ou mondial est une perspective en trompe-l'œil. Le partage nouveau des pouvoirs entre capitalisme international et États nationaux tend bien plus au renforcement des États qu'à leur affaiblissement<sup>[42]</sup>. Les mêmes États qui abdiquent leurs privilèges devant l'exigence de la libre circulation des capitaux les retrouvent aussitôt pour fermer leurs frontières à la libre circulation des pauvres de la planète en quête de travail. Et la guerre déclarée à l'« État providence » témoigne d'une même ambivalence. On la présente commodément comme la fin d'une situation d'assistance et le retour à la responsabilité des individus et aux initiatives de la société civile. On feint de prendre pour les dons abusifs d'un État paternel et tentaculaire des

institutions de prévoyance et de solidarité nées des combats ouvriers et démocratiques et gérées ou cogérées par des représentants des cotisants. Et en luttant contre cet État mythique, on attaque précisément des institutions de solidarité non étatiques qui étaient aussi les lieux de formation et d'exercice d'autres compétences, d'autres capacités à s'occuper du commun et de l'avenir commun que celles des élites gouvernementales. Le résultat en est le renforcement d'un État qui devient directement comptable de la santé et de la vie des individus. Le même État qui entre en lutte contre les institutions du *Welfare State* se mobilise pour faire rebrancher le tube d'alimentation d'une femme en état végétatif persistant. La liquidation du prétendu État-providence n'est pas le retrait de l'État. Elle est la redistribution, entre la logique capitaliste de l'assurance et la gestion étatique directe, d'institutions et de fonctionnements qui s'interposaient entre les deux. L'opposition simpliste entre assistance étatique et initiative individuelle sert à masquer les deux enjeux politiques du processus et des conflits qu'il suscite : l'existence de formes d'organisation de la vie matérielle de la société qui échappent à la logique du profit ; et l'existence de lieux de discussion des intérêts collectifs qui échappent au monopole du gouvernement savant. On sait combien ces enjeux furent présents lors des grèves françaises de l'automne 1995. Par-delà les intérêts particuliers des corporations en grève et les calculs budgétaires du gouvernement, le mouvement « social » s'avérait être un mouvement démocratique parce qu'il mettait en son centre la question politique fondamentale : celle de la compétence des « incompetents », de la capacité de n'importe qui à juger des rapports entre individus et collectivité, présent et avenir.

C'est pourquoi la campagne opposant l'intérêt commun à l'égoïsme rétrograde de corporations privilégiées fit long feu, tout comme la litanie « républicaine » sur la distinction du politique et du social. Un mouvement politique est toujours un mouvement qui brouille la distribution donnée de l'individuel et du collectif et la frontière admise du politique et du social. L'oligarchie et ses savants n'ont pas fini de l'éprouver dans leur entreprise pour fixer la distribution des lieux et des compétences. Mais ce qui fait l'embarras de l'oligarchie fait aussi la difficulté du combat démocratique. Dire qu'un mouvement politique est toujours un mouvement qui déplace les frontières, qui extrait la composante proprement politique, universaliste,

d'un conflit particulier d'intérêts en tel ou tel point de la société, c'est dire aussi qu'il est toujours menacé d'y rester cantonné, d'aboutir de fait à la seule défense des intérêts de groupes particuliers en des combats chaque fois singuliers. Cette donnée permanente s'alourdit quand c'est l'oligarchie qui a l'initiative des affrontements, quand elle le fait sous son double visage d'État souverain et d'État « sans pouvoir », et qu'elle a mis de son côté cette nécessité de l'histoire qui donnait hier un horizon d'espérance commune aux combats dispersés. On peut toujours argumenter la légitimité de tel ou tel combat, mais on éprouve à chaque fois la difficulté de lier cette légitimité à celle d'autres combats, de construire l'espace démocratique de leur convergence de sens et d'action. Ceux qui se battent pour défendre un service public, un système de législation du travail, un régime d'indemnisation du chômage ou un système de retraites seront toujours accusés, même si leur lutte dépasse leurs intérêts particuliers, de mener un combat refermé sur l'espace national et renforçant cet État qu'ils prient d'en préserver la clôture. Inversement, ceux qui affirment que désormais le mouvement démocratique déborde ce cadre et opposent à ces combats défensifs l'affirmation transnationale des multitudes nomades en viennent à militer pour la constitution de ces institutions interétatiques, de ces lieux extraterritoriaux où s'assure l'alliance des oligarchies étatiques et des oligarchies financières.

Ces embarras de l'oligarchie et ces difficultés de la démocratie permettent de comprendre les manifestations intellectuelles de la fureur antidémocratique. Cette fureur est particulièrement vive en France où existe un parti intellectuel déclaré comme tel, auquel sa place dans les médias donne un pouvoir inconnu ailleurs dans l'interprétation au jour le jour des phénomènes contemporains et la formation de l'opinion dominante. On sait comment ce pouvoir s'est affirmé dans l'après 68, quand les milieux dirigeants de l'opinion, ébranlés par un mouvement dont la compréhension défiait les outils intellectuels dont ils disposaient, se mirent fébrilement en quête d'interprètes de ce qui se passait dans la nouveauté déroutante des temps et les profondeurs obscures de la société<sup>[43]</sup>. L'arrivée au pouvoir des socialistes en 1981 accrut encore le poids de ces interprètes dans la formation de l'opinion, sans que le nombre des places à prendre suffise à satisfaire les ambitions des uns, sans que d'autres voient l'intérêt affiché par



les gouvernants pour leurs thèses se traduire en mesures concrètes. Ce parti campe depuis lors sur cette position, intégré à la gestion de l'opinion dominante et omniprésent dans les médias mais sans influence sur les décisions des gouvernants, honoré dans ses prestations, humilié dans ses ambitions, nobles ou basses.

Certains s'accommodent de cette fonction supplétive. Régulièrement appelés à expliquer à l'opinion ce qui se passe et ce qu'il faut en penser, ils apportent l'appui de leur science à la formation du consensus intellectuel dominant. Ils le font d'autant plus aisément qu'ils n'ont rien à renier pour cela ni de leur science ni de leurs convictions progressistes. L'idée-force du consensus est en effet que le mouvement économique mondial témoigne d'une nécessité historique à laquelle il faut bien s'adapter et que seuls peuvent nier les représentants d'intérêts archaïques et d'idéologies désuètes. Or c'est aussi celle qui fonde leur conviction et leur science. Ils croient au progrès. Ils avaient foi dans le mouvement de l'histoire quand il menait à la révolution socialiste mondiale. Ils y ont toujours foi maintenant qu'il mène au triomphe mondial du marché. Ce n'est pas leur faute si l'histoire s'est trompée. Aussi peuvent-ils réinvestir sans trouble dans les conditions d'aujourd'hui les leçons apprises hier. Prouver que le mouvement des choses est rationnel, que le progrès est progressiste et que seuls les attardés s'y opposent ; montrer en retour que la marche en avant du progrès ne cesse de rejeter dans le passé des arriérés qui se mettent du même coup à retarder la marche en avant, ces principes de base de l'explication historique marxiste s'appliquent à merveille aux difficultés de la « modernisation ». Ils ont légitimé le soutien d'une large fraction de l'opinion intellectuelle au gouvernement Juppé lors des grèves de l'automne 1995 et n'ont plus manqué depuis lors de seconder la dénonciation des privilèges archaïques retardant l'inévitable modernisation qui ne cesse de produire des archaïsmes nouveaux. Le concept-roi qui anime cette dénonciation, celui de populisme, est emprunté lui-même à l'arsenal léniniste. Il permet d'interpréter tout mouvement de lutte contre la dépolitisation opérée au nom de la nécessité historique comme manifestation d'une fraction arriérée de la population ou d'une idéologie dépassée. Mais tant qu'il y aura des arriérés, il y aura besoin d'avancés pour expliquer leur arriération. Les progressistes sentent cette solidarité et leur antidémocratie s'en trouve tempéré.

D'autres s'accommodent bien moins de cette position. La foi progressiste est pour eux trop naïve et le consensus trop souriant. Ils ont pris, eux aussi, leurs leçons premières du marxisme. Mais leur marxisme n'était pas celui de la foi en l'histoire et au développement des forces productives. Il était, en théorie, celui de la critique qui dévoile l'envers des choses – la vérité de la structure sous la surface de l'idéologie ou celle de l'exploitation sous les apparences du droit et de la démocratie. Il était, en pratique, celui des classes ou des mondes qui s'opposent et de la rupture qui tranche en deux l'histoire. Ils supportent donc plus mal que le marxisme ait trompé leur attente, que l'histoire, la mauvaise, celle qui ne s'interrompt pas, impose son règne. À son égard, à l'égard des années 68 qui en furent le dernier grand flamboiement en Occident, leur enthousiasme s'est changé en ressentiment. Ils n'ont pas pour autant renoncé à la triple inspiration de la lecture des signes, de la dénonciation et de la rupture. Ils ont seulement déplacé la cible de la dénonciation et changé de rupture temporelle. En un sens, c'est toujours la même chose qu'ils critiquent : le règne de la consommation, qu'est-ce sinon le règne de la marchandise ? Le principe de l'illimitation, n'est-ce pas celui du capitalisme ? Mais le ressentiment fait tourner la machine à l'envers, il inverse la logique des causes et des effets. Jadis, c'était un système global de domination qui expliquait les comportements individuels. Les bons esprits plaignaient alors le prolétaire qui se laissait prendre aux séductions du PMU et de l'électroménager comme victime abusée du système qui l'exploitait tout en le nourrissant de rêves. Mais dès lors que la rupture marxiste a manqué à accomplir ce que la dénonciation exigeait, celle-ci se retourne : ce ne sont pas les individus qui sont victimes d'un système global de domination. Ce sont eux qui en sont responsables, qui font régner la « tyrannie démocratique » de la consommation. Les lois d'accroissement du capital, le type de production et de circulation des marchandises qu'elles commandent sont devenus la simple conséquence des vices de ceux qui les consomment et tout particulièrement de ceux qui ont le moins de moyens de consommer. C'est parce que l'homme démocratique est un être de démesure, dévorateur insatiable de marchandises, de droits de l'homme et de spectacles télévisuels, que la loi du profit capitaliste régnerait sur le monde. Il est vrai que les prophètes nouveaux ne se plaignent pas de ce règne. Ils ne se plaignent ni des oligarchies financières ni des oligarchies étatiques. Ils se

plaignent d'abord de ceux qui les dénoncent. La chose se comprend aisément : dénoncer un système économique ou étatique, c'est demander qu'on les transforme. Mais qui peut demander qu'on les transforme, sinon ces hommes démocratiques qui leur reprochent de ne pas donner assez à leur appétit ? Il faut donc aller au bout de la logique. Non seulement les vices du système sont les vices des individus dont il régit les vies. Mais les plus coupables, les représentants exemplaires du vice sont ceux qui veulent changer ce système, ceux qui diffusent l'illusion de sa possible transformation, pour aller encore plus loin dans leur vice. Le consommateur démocratique insatiable par excellence est celui qui s'oppose au règne des oligarchies financières et étatiques. On reconnaît le grand argument de la réinterprétation de Mai 68, indéfiniment répété par les historiens et les sociologues et illustré par les romanciers à succès : le mouvement de 68 n'a été qu'un mouvement de la jeunesse avide de libération sexuelle et de nouvelles manières de vivre. Comme la jeunesse et le désir de liberté, par définition, ne savent ni ce qu'ils veulent ni ce qu'ils font, ils ont produit le contraire de ce qu'ils déclaraient mais la vérité de ce qu'ils poursuivaient : la rénovation du capitalisme et la destruction de toutes les structures, familiales, scolaires ou autres qui s'opposaient au règne illimité du marché, pénétrant toujours plus profondément les reins et les cœurs des individus.

Toute politique oubliée, le mot de *démocratie* devient alors à la fois l'euphémisme désignant un système de domination qu'on ne veut plus appeler par son nom et le nom du sujet diabolique qui vient à la place de ce nom effacé : un sujet composite où l'individu qui subit ce système de domination et celui qui le dénonce sont amalgamés. C'est avec leurs traits combinés que la polémique dessine le portrait-robot de l'homme démocratique : jeune consommateur imbécile de pop-corn, de télé réalité, de *safe sex*, de sécurité sociale, de droit à la différence et d'illusions anticapitalistes ou altermondialistes. Avec lui les dénonciateurs tiennent ce dont ils ont besoin : le coupable absolu d'un mal irrémédiable. Pas un petit coupable mais un grand coupable, qui cause non seulement l'empire du marché dont les dénonciateurs s'accommodent mais la ruine de la civilisation et de l'humanité.

S'installe alors le règne des imprécateurs qui amalgament les formes nouvelles de la publicité de la marchandise et les manifestations de ceux qui

s'opposent à ses lois, la tiédeur du « respect de la différence » et les nouvelles formes de la haine raciale, le fanatisme religieux et la perte du sacré. Toute chose et son contraire devient la manifestation fatale de cet individu démocratique qui conduit l'humanité à une perte que les imprécateurs déplorent mais qu'ils déploreraient plus encore de ne pas avoir à déplorer. De cet individu maléfique on démontre à la fois qu'il mène au tombeau la civilisation des Lumières et qu'il en parachève l'œuvre de mort, qu'il est communautaire et sans communauté, qu'il a perdu le sens des valeurs familiales et le sens de leur transgression, le sens du sacré et celui du sacrilège. On repeint aux couleurs sulfureuses de l'enfer et du blasphème les vieux thèmes édifiants – l'homme ne peut se passer de Dieu, la liberté n'est pas la licence, la paix amollit les caractères, la volonté de justice conduit à la terreur. Les uns réclament au nom de Sade le retour aux valeurs chrétiennes ; d'autres marient Nietzsche, Léon Bloy et Guy Debord pour défendre sur un mode *punk* les positions des évangélistes américains ; les adoreurs de Céline se mettent au premier rang de la chasse aux antisémites par quoi ils entendent simplement ceux qui ne pensent pas comme eux.

Certains imprécateurs se contentent de la réputation de lucidité amère et de solitude indomptable qui se gagne à répéter en chœur le refrain du « crime quotidiennement commis contre la pensée »<sup>[44]</sup> par le petit homme ou la petite femme avide de petites jouissances. Pour d'autres, ce sont encore de trop petits péchés au compte de la démocratie. Il leur faut de vrais crimes à lui attribuer, ou plutôt un seul crime, le crime absolu. Il leur faut aussi une vraie rupture du cours de l'histoire, c'est-à-dire encore un sens de l'histoire, un destin de la modernité qui se réalise dans la rupture. C'est ainsi que, au moment de l'effondrement du système soviétique, l'extermination des Juifs d'Europe a pris la place de la Révolution sociale comme l'événement coupant l'histoire en deux. Mais pour qu'elle prenne cette place, il fallait en ôter la responsabilité à ses véritables auteurs. Là est en effet le paradoxe : pour qui veut faire de l'extermination des Juifs d'Europe l'événement central de l'histoire moderne, l'idéologie nazie n'est pas une cause adéquate, puisqu'elle est une idéologie réactive, qui s'est opposée à ce qui semblait caractériser alors le mouvement moderne de l'histoire – rationalisme des Lumières, droits de l'homme, démocratie ou

socialisme. La thèse d'Erich Nolte qui fait du génocide nazi une réaction de défense contre le génocide du Goulag, lui-même héritier de la catastrophe démocratique, ne résout pas le problème. Les imprécateurs veulent en effet lier directement les quatre termes : nazisme, démocratie, modernité et génocide. Mais faire du nazisme la réalisation directe de la démocratie est une démonstration délicate, même par le biais du vieil argument contre-révolutionnaire qui voit dans l'« individualisme protestant » la cause de la démocratie, *donc* du terrorisme totalitaire. Et faire des chambres à gaz l'incarnation de cette essence de la technique désignée par Heidegger comme le destin fatal de la modernité suffit à mettre Heidegger du « bon » côté mais pas encore à résoudre le problème : on peut utiliser des moyens modernes et rationnels pour servir des fanatismes archaïques. Pour que le raisonnement fonctionne, il faut donc en venir à une solution radicale : supprimer le terme qui empêche l'ajustement des pièces, soit tout simplement le nazisme. Celui-ci devient, au terme du processus, la main invisible travaillant au triomphe de l'humanité démocratique en la débarrassant de son ennemi intime, le peuple fidèle à la loi de la filiation, pour lui permettre de réaliser son rêve : la procréation artificielle au service d'une humanité déssexualisée. De la recherche actuelle sur l'embryon, on déduit rétrospectivement la raison de l'extermination des juifs. De cette extermination on déduit que tout ce qui s'attache au nom de démocratie n'est que la continuation infinie d'un seul et même crime.

Il est vrai que cette dénonciation de la démocratie comme crime interminable contre l'humanité n'a pas de conséquences bien étendues. Ceux qui rêvent d'un gouvernement restauré des élites à l'ombre d'une transcendance retrouvée s'accommodent au total de l'état de choses existant dans les « démocraties ». Et comme ils prennent pour cible principale les « petits hommes » qui contestent cet état de choses, leurs imprécations contre la décadence viennent finalement s'ajouter aux admonestations des progressistes pour soutenir les oligarques gestionnaires aux prises avec les humeurs rétives de ces petits hommes qui obstruent la voie du progrès, comme les ânes et les chevaux obstruaient les rues dans la cité démocratique de Platon. Si radical que veuille être leur dissensus, si apocalyptique que soit leur discours, les imprécateurs obéissent à la logique de l'ordre consensuel : celle qui fait du signifiant démocratie une notion

indistincte rassemblant en un seul tout un type d'ordre étatique et une forme de vie sociale, un ensemble de manières d'être et un système de valeurs. Quitte à pousser à son point extrême l'ambivalence dont se nourrit le discours officiel, à soutenir, au nom de la civilisation démocratique, les campagnes militaires de la ploutocratie évangéliste, tout en dénonçant avec celle-ci la corruption démocratique de la civilisation. Le discours antidémocratique des intellectuels d'aujourd'hui parachève l'oubli consensuel de la démocratie à quoi travaillent l'oligarchie étatique et l'oligarchie économique.

La nouvelle haine de la démocratie n'est donc, en un sens, qu'une des formes de la confusion qui affecte ce terme. Elle double la confusion consensuelle en faisant du mot « démocratie » un opérateur idéologique qui dépolitise les questions de la vie publique pour en faire des « phénomènes de société », tout en déniaient les formes de domination qui structurent la société. Elle masque la domination des oligarchies étatiques en identifiant la démocratie à une forme de société et celle des oligarchies économiques en assimilant leur empire aux seuls appétits des « individus démocratiques ». Elle peut ainsi attribuer sans rire les phénomènes d'accentuation de l'inégalité au triomphe funeste et irréversible de l'« égalité des conditions » et offrir à l'entreprise oligarchique son point d'honneur idéologique : il faut lutter contre la démocratie, parce que la démocratie c'est le totalitarisme.

Mais la confusion n'est pas seulement un usage illégitime de mots qu'il suffirait de rectifier. Si les mots servent à brouiller les choses, c'est parce que la bataille sur les mots est indissociable de la bataille sur les choses. Le mot de démocratie n'a pas été forgé par quelque savant soucieux de distinguer par des critères objectifs les formes de gouvernements et les types de sociétés. Il a été au contraire inventé comme terme d'indistinction, pour affirmer que le pouvoir d'une assemblée d'hommes égaux ne pouvait être que la confusion d'une tourbe informe et crierde, qu'il était l'équivalent dans l'ordre social de ce qu'est le chaos dans l'ordre de la nature. Entendre ce que démocratie veut dire, c'est entendre la bataille qui se joue dans ce mot : non pas simplement les tonalités de colère ou de mépris dont on peut l'affecter, mais, plus profondément, les glissements et retournements de sens qu'il autorise ou que l'on peut s'autoriser à son égard. Quand nos intellectuels, au milieu des manifestations de l'inégalité croissante,

s'indignent des ravages de l'égalité, ils usent d'un tour qui n'est pas nouveau. Au XIX<sup>e</sup> siècle déjà, sous la monarchie censitaire ou l'Empire autoritaire, les élites d'une France légale, réduite à deux cent mille hommes ou soumise à des lois et décrets restreignant toutes les libertés individuelles et publiques, s'effrayaient gravement du « torrent démocratique » qui emportait la société. La démocratie interdite dans la vie publique, ils la voyaient triompher dans les tissus à bon marché, les omnibus, le canotage, la peinture de plein air, les nouvelles manières des jeunes femmes ou les nouveaux tours de phrase des écrivains[45]. En cela ils n'étaient pas davantage des innovateurs. Le doublet de la démocratie comme forme de gouvernement rigide et comme forme de société laxiste est le mode originaire sur lequel s'est rationalisée avec Platon la haine de la démocratie.

Cette rationalisation, on l'a vu, n'est pas la simple expression d'une humeur aristocratique. Elle sert à conjurer une anarchie ou une indistinction plus redoutable que celle des rues encombrées par les enfants insolents ou les ânes rétifs : l'indistinction première du gouvernant et du gouverné, qui se donne à voir quand l'évidence du pouvoir naturel des meilleurs ou des mieux nés se trouve dénudée de ses prestiges ; l'absence de titre particulier au gouvernement politique des hommes assemblés sinon précisément l'absence de titre. La démocratie est d'abord cette condition paradoxale de la politique, ce point où toute légitimité se confronte à son absence de légitimité dernière, à la contingence égalitaire qui soutient la contingence inégalitaire elle-même.

C'est pourquoi la démocratie ne peut cesser de susciter la haine. C'est aussi pourquoi cette haine se présente toujours sous un déguisement : l'humeur rieuse contre les ânes et les chevaux au temps de Platon, les diatribes furieuses contre les campagnes de Benetton ou les émissions de *Loft Story* au temps de la V<sup>e</sup> République fatiguée. Sous ces masques plaisants ou grinçants, la haine a un objet plus sérieux. Elle vise l'intolérable condition égalitaire de l'inégalité même. On peut donc rassurer les sociologues de profession ou d'humeur qui dissertent sur l'inquiétante situation d'une démocratie désormais privée d'ennemis[46]. La démocratie n'est pas près d'affronter l'angoisse d'un tel confort. Le « gouvernement de n'importe qui » est voué à la haine interminable de tous ceux qui ont à présenter des titres au gouvernement des hommes : naissance, richesse ou

science. Il l'est aujourd'hui plus radicalement que jamais parce que le pouvoir social de la richesse ne tolère plus d'entraves à son accroissement illimité et parce que ses ressorts sont chaque jour plus étroitement articulés aux ressorts de l'action étatique. La pseudo-constitution européenne en témoigne *a contrario* : nous ne sommes plus à l'heure des savantes constructions juridiques destinées à inscrire l'irréductible « pouvoir du peuple » dans les constitutions oligarchiques. Cette figure *du* politique et de la *science politique* est aujourd'hui derrière nous. Pouvoir étatique et pouvoir de la richesse se conjuguent tendanciellement en une seule et même gestion savante des flux d'argent et de populations. Ils s'appliquent ensemble à réduire les espaces de la politique. Mais réduire ces espaces, effacer l'intolérable et indispensable fondement du politique dans le « gouvernement de n'importe qui », c'est ouvrir un autre champ de bataille, voir resurgir sous une figure nouvelle et radicalisée les pouvoirs de la naissance et de la filiation. Non plus le pouvoir des monarchies et des aristocraties anciennes, mais celui des peuples de Dieu. Ce pouvoir-là peut s'affirmer à nu, dans la terreur exercée par l'islamisme radical contre une démocratie identifiée aux États oligarchiques de droit. Il peut appuyer l'État oligarchique en guerre contre cette terreur, au nom d'une démocratie assimilée par les évangélistes américains à la liberté des pères de famille obéissant aux commandements de la Bible et armés pour la défense de leur propriété. Il peut s'affirmer chez nous comme la sauvegarde, contre la perversion démocratique, d'un principe de filiation, que certains laissent à sa généralité indéterminée mais que d'autres identifient sans plus de façons à la loi du peuple instruit par Moïse de la parole de Dieu.

Destruction de la démocratie au nom du Coran, expansion guerrière de la démocratie identifiée à la mise en œuvre du Décalogue, haine de la démocratie assimilée au meurtre du pasteur divin. Toutes ces figures contemporaines ont au moins un mérite. À travers la haine qu'elles manifestent contre la démocratie ou en son nom et à travers les amalgames auxquelles elles soumettent sa notion, elles nous obligent à retrouver la puissance singulière qui lui est propre. La démocratie n'est ni cette forme de gouvernement qui permet à l'oligarchie de régner au nom du peuple, ni cette forme de société que règle le pouvoir de la marchandise. Elle est l'action qui sans cesse arrache aux gouvernements oligarchiques le



monopole de la vie publique et à la richesse la toute-puissance sur les vies. Elle est la puissance qui doit, aujourd'hui plus que jamais, se battre contre la confusion de ces pouvoirs en une seule et même loi de la domination. Retrouver la singularité de la démocratie, c'est aussi prendre conscience de sa solitude. L'exigence démocratique a été longtemps portée ou recouverte par l'idée d'une société nouvelle dont les éléments seraient formés au sein même de la société actuelle. C'est ce que « socialisme » a signifié : une vision de l'histoire selon laquelle les formes capitalistes de la production et de l'échange formaient déjà les conditions matérielles d'une société égalitaire et de son expansion mondiale. C'est cette vision qui soutient encore aujourd'hui l'espérance d'un communisme ou d'une démocratie des multitudes : les formes de plus en plus immatérielles de la production capitaliste, leur concentration dans l'univers de la communication formeraient dès aujourd'hui une population nomade de « producteurs » d'un type nouveau ; elles formeraient une intelligence collective, une puissance collective de pensées, d'affects et de mouvements des corps, propre à faire exploser les barrières de l'empire<sup>[47]</sup>. Comprendre ce que démocratie veut dire, c'est renoncer à cette foi. L'intelligence collective produite par un système de domination n'est jamais que l'intelligence de ce système. La société inégale ne porte en son flanc aucune société égale. La société égale n'est que l'ensemble des relations égalitaires qui se tracent ici et maintenant à travers des actes singuliers et précaires. La démocratie est nue dans son rapport au pouvoir de la richesse comme au pouvoir de la filiation qui vient aujourd'hui le seconder ou le défier. Elle n'est fondée dans aucune nature des choses et garantie par aucune forme institutionnelle. Elle n'est portée par aucune nécessité historique et n'en porte aucune. Elle n'est confiée qu'à la constance de ses propres actes. La chose a de quoi susciter de la peur, donc de la haine, chez ceux qui sont habitués à exercer le magistère de la pensée. Mais chez ceux qui savent partager avec n'importe qui le pouvoir égal de l'intelligence, elle peut susciter à l'inverse du courage, donc de la joie.

---

<sup>[1]</sup> « Democracy stirs in the Middle East », *The Economist*, 5/11 mars 2005.

[2] Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Jôji Watanaki, *The Crisis of Democracy : report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975. La commission trilatérale, sorte de club de réflexion rassemblant des hommes d'État, des experts et des hommes d'affaires des États-Unis, d'Europe de l'Ouest et du Japon, avait été mise en place en 1972. On la crédite souvent d'avoir élaboré les idées du futur « nouvel ordre mondial ».

[3] Aristote, *Constitution d'Athènes*, ch. XVI.

[4] On se référera pour cela au maître *indistincts*, Paris, Le Seuil, 1983. livre de Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, Paris, Le Seuil, 1983.

[5] Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

[6] Cf. Claude Lefort, *L'Invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

[7] Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Paris, Copernic, 1978.

[8] Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, et J. Rancière, « Who is the subject of the Rights of Man ? », *South Atlantic Quarterly*, 103,2/3, Spring/Summer 2004.

[9] Dominique Schnapper, *La Démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 169-170.

[10] *Ibid.* C'est moi qui souligne.

[11] Sur les voies diverses, et parfois tordues qui ont mené au néo-tocquevillisme contemporain, et notamment sur la reconversion de l'interprétation catholique traditionaliste de Tocqueville en sociologie postmoderne de la « société de consommation », voir Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin, 2004.

[12] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976. Il faut noter que la demande d'un retour aux valeurs puritaines était encore articulée chez Daniel Bell à un souci de justice sociale qui a disparu chez ceux qui ont repris sa problématique en France.

[13] Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 145-146

[14] Jean Baudrillard, *La Société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, S. G. P. P., 1970, p. 88.

[15] La thèse de Renan est résumée dans *La Réforme intellectuelle et morale, Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, t. 1, pp. 325-546. Que cette thèse s'accompagne chez Renan d'une nostalgie sensible pour le peuple catholique médiéval, mettant son travail et sa foi au service de la grande œuvre des cathédrales, n'est pas une contradiction. Il faut que les élites soient « protestantes », c'est-à-dire individualistes et éclairées, et le peuple « catholique », c'est-à-dire compact et plus croyant que savant, telle est, de Guizot à Taine ou Renan, le noyau de la pensée des élites du XIX<sup>e</sup> siècle.

[16] Jean-Louis Thiriet, « L'École malade de l'égalité », *Le Débat*, n° 92, novembre/décembre 1996.

[17] Pour le développement de ces thèmes, le lecteur curieux pourra se reporter aux œuvres complètes d'Alain Finkielkraut, notamment à *l'imparfait du présent*, Paris, Gallimard, Paris, 2002, ou, plus économiquement, à l'entretien du même auteur avec Marcel Gauchet, « Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme », *Le Débat*, n° 51, septembre/octobre 1988. Pour une version plus branchée, style néo-catholique punk, voir les œuvres complètes de Maurice Dantec.

[18] *L'Imparfait du présent*, *op. cit.*, p. 164.

[19] *Ibid.*, p. 200.

[20] Jean-Jacques Delfour, « Loft Story : une machine totalitaire », *Le Monde*, 19 mai 2001. Sur le même thème – et le même ton –, voir Damien

Le Guay, *L'Empire de la télé réalité : comment accroître le « temps de cerveau humain disponible »*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

[21] Lucien Karpik, « Être victime, c'est chercher un responsable », propos recueillis par Cécile Prieur, *Le Monde*, 22-23 août 2004. On sait l'importance que la dénonciation de la tyrannie démocratique exercée par les victimes tient dans l'opinion dominante. Voir notamment sur ce thème Gilles William Goldnagel, *Les Martyrocrates : dérives et impostures de l'idéologie victimaire*, Paris, Pion, 2004.

[22] De ce point de vue on lira avec profit *Le Salaire de l'idéal : la théorie des classes et de la culture au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 1997, où le même Jean-Claude Milner analyse dans les termes marxistes du destin malheureux d'une « bourgeoisie salariée » devenue inutile à l'expansion capitaliste les processus attribués ici au développement fatal de l'illimitation démocratique.

[23] Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003, p. 32. Je remercie Jean-Claude Milner des réponses qu'il a faites aux remarques que je lui avais adressées sur les thèses de ce livre.

[24] Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset-Verdier, 2002.

[25] *Le Meurtre du pasteur*, op. cit. p. 313

[26] *La République*, VIII, 562d-563d.

[27] *Les Lois*, III, 690a-690c.

[28] La démonstration en fut fournie quand, sous l'un des gouvernements socialistes, on eut l'idée de tirer au sort les membres des commissions universitaires chargées des concours de recrutements. Aucun argument pratique ne s'opposait à cette mesure. On avait là en effet une population limitée et composée par définition d'individus d'égale capacité scientifique. Une seule compétence était mise à mal : la compétence inégalitaire,

l'habileté manœuvrière au service des groupes de pression. Autant dire que la tentative fut sans lendemain.

[29] Sur ce point, voir Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996

[30] Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, *op. cit.*, p. 81.

[31] Cf. J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, et *Aux bords du politique*, Folio Gallimard, 2004.

[32] Cité par Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 281.

[33] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, p. 414.

[34] Là-dessus, voir Rosanvallon, *op. cit.*, et Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit.*

[35] La démocratie, dit John Adams, ne signifie rien d'autre que « la notion d'un peuple qui n'a pas de gouvernement du tout », cité par Bertlind Laniel, *Le Mot « democracy » et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 65.

[36] Sur les législations raciales des états du Sud, on se reportera à Pauli Murray éd., *States Laws on Race and Color*, University of Georgia Press, 1997. À ceux qui brandissent à tout propos l'épouvantail du « communautarisme », cette lecture pourra donner une notion un peu plus précise de ce que la protection d'une identité communautaire, strictement entendue, peut signifier.

[37] Voir les *Discours et opinions de Jules Ferry*, édités par Paul Robiquet, Paris, A. Colin, 1893-1898, dont les tomes III et IV sont consacrés aux lois scolaires. Ferdinand Buisson, dans son intervention à *La Cérémonie de la Sorbonne en l'honneur de Jules Ferry du 20 décembre 1905* souligne la radicalité pédagogique du modéré Ferry en citant notamment sa déclaration au Congrès pédagogique du 19 avril 1881 : « Désormais entre

l'enseignement secondaire et l'enseignement primaire, plus d'abîme infranchissable, ni quant au personnel ni quant aux méthodes ». On se souviendra en regard de la campagne des « républicains » des années 1980 qui dénonçaient la pénétration des instituteurs comme « professeurs d'enseignement général » dans les collèges et déploraient, sans vouloir examiner la réalité matérielle de leurs compétences, cette « primarisation » de l'enseignement secondaire.

[38] Cf. Alfred Fouillée, *Les Études classiques et la démocratie*, Paris, A. Colin, 1898. Pour mesurer l'importance de la figure de Fouillée à l'époque, il faut se souvenir que son épouse est l'auteur du best-seller de la littérature pédagogique républicaine, *Le Tour de France de deux enfants*.

[39] Alfred Fouillée, *La Démocratie politique et sociale en France*, Paris, 1910, pp. 131-132.

[40] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard « Idées », 1965, p. 134.

[41] Le mot de « libéralisme » se prête aujourd'hui à toutes les confusions. La gauche européenne l'utilise pour éviter le mot tabou de capitalisme. La droite européenne en fait une vision du monde où le libre marché et la démocratie iraient de pair. La droite évangéliste américaine pour qui un *liberal* est un gauchiste destructeur de la religion, de la famille et de la société nous rappelle opportunément que les deux choses sont bien différentes. Le poids pris sur le marché de la libre concurrence et dans le financement de la dette américaine par une Chine « communiste » qui combine avantageusement les avantages de la liberté et ceux de son absence en témoigne d'une autre manière.

[42] Cf. Linda Weiss, *The Myth of the powerless State : governing the Economy in a global Era*, Ithaca, Polity Press, 1998.

[43] Sur l'émergence de cette figure et sur sa nouveauté par rapport à la figure traditionnelle de l'intellectuel porte-parole de l'universel et des opprimés, voir D. et J. Rancière « La légende des intellectuels », in J. Rancière, *Les Scènes du peuple*, Horlieu, 2003.

[44] Maurice Dantec, *Le Théâtre des opérations : journal métaphysique et politique 2000-2001. Laboratoire de catastrophe générale*, Folio Gallimard, 2003, p. 195.

[45] Pour un bon florilège de ces thèmes, voir *Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge* de Taine, Paris, 1867. Sur la « démocratie en littérature », voir la critique de *Madame Bovary* par Armand de Pontmartin, in *Nouvelles Causeries du samedi*, Paris, 1860.

[46] Cf. Ulrich Beck, *Democracy without enemies*, Cambridge, Polity Press, 1998 et Pascal Bruckner, *La Mélancolie démocratique : comment vivre sans ennemis ?*, Paris, Seuil, 1992.

[47] Cf. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 et *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004



*Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.*



[z-library.sk](http://z-library.sk)

[z-lib.gs](http://z-lib.gs)

[z-lib.fm](http://z-lib.fm)

[go-to-library.sk](http://go-to-library.sk)



[Official Telegram channel](#)



[Z-Access](#)



<https://wikipedia.org/wiki/Z-Library>