

## **Est-ce qu'une politique peut être non-démocratique?**

*Renato Janine Ribeiro*

Existe-t-il de nos jours une politique *qui ne soit pas démocratique*? Je ne nie pas qu'il y ait des *gouvernements* non démocratiques; la question qui se pose est bien s'ils font de la *politique* — ou plutôt autre chose. Il y a un certain temps, quelques décennies seulement, la démocratie était l'une des possibilités, ou l'un des types, de la politique; mais insensiblement les définitions que l'on propose pour la politique sont devenues de plus en plus semblables à celles qu'on suggère pour la démocratie. Politique et démocratie en sont venues à être conçues sur le modèle d'un régime où la force laisse sa place à la parole, les pressions physiques à la persuasion. Cela signifie en plus que les régimes non-démocratiques qui, au

cours de cette même période ont sensiblement perdu de terrain, perdent également leur légitimité. Il se peut aussi que les concepts de gouvernement et politique se détachent, le premier admettant des formes non-démocratiques (les pouvoirs *de facto*) et la deuxième tendant à se fondre avec la démocratie. Voici les termes de la discussion qu'on va entamer.

On a d'abord assisté à un profond changement du concept de démocratie. Mais avant d'en parler, qu'on se souvienne que presque tous les théoriciens même actuels du régime démocratique partagent une forte admiration envers Athènes. Il suffit que l'analyse devienne un peu poussée, un peu théorique et quitte le plan de la seule description de l'opération des gouvernements démocratiques actuels, pour que l'éloge des Athéniens se profile. On ne trouve rien de pareil dans notre attitude envers Rome. On pourrait sans doute s'attendre à un statut pareil pour les deux villes paradigmatiques de notre politique car, si nous faisons remonter à la ville grecque les origines lointaines de notre démocratie, la *res publica* est une création du Latium. Ce seraient les deux sources de la bonne politique contemporaine (par *bonne politique*, en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, je comprends celle qui équilibre, dans un dosage toujours difficile, démocratie et république, socialisme et libéralisme). Mais le siècle athénien — cette courte période pendant laquelle la ville grecque a triomphé des Persans, a conquis une hégémonie, quoique instable, sur le monde hellénique et a produit les premiers

chefs-d'œuvre qu'on a de l'art dramatique aussi bien que de grandes œuvres philosophiques — est plus important pour nous que la longue durée romaine, même si on limite celle-ci au demi-millénaire du régime républicain. J'avance ici une hypothèse sur la popularité athénienne. Ce qui est le plus positif dans la mémoire politique qu'on garde d'Athènes est l'agora. On a beau signaler que les femmes, les esclaves et les métèques n'y avaient pas leur place: toujours est-il qu'on ne trouve nulle part ailleurs un rassemblement de tous les hommes livres discutant, quarante fois par an (on doit ce chiffre à Moses Finley<sup>1</sup>), des affaires publiques. Leur sens de ce qui est *public* peut bien trancher avec le nôtre; une part non négligeable de la vie publique athénienne avait trait aux festivités religieuses, ce qui nous permet d'ailleurs de contester certaines thèses de Leo Strauss et de Hannah Arendt: ils soutiennent que leur culture assurait le primat du politique, mais cela n'est vrai que si on accorde au mot de *politique* un sens assez différent de celui que nous lui donnons. J'ai déjà suggéré que, à comparer la vie politique athénienne à la moderne, on pourrait penser à une agora à Rio de Janeiro ou à Venise, où le principal sujet des débats sur la place publique serait l'organisation, une fois par an, d'une grande fête païenne où pendant plusieurs jours d'enfilée les habitants se déguiseraient et danseraient, peut-être au nom de groupes définis comme plus

---

1 Dans son *Démocratie antique et démocratie moderne*.

tard à Byzance par des couleurs, le bleu, le vert et le rose, d'autres encore. Athènes avait une vie politique démocratique, mais ce que ses citoyens comprenaient par politique avait peu de mesure commune avec le sens qu'on lui donne aux temps actuels, et si l'histoire en est venue à hypervaloriser les débats sur les guerres et l'organisation de l'Etat ou encore les discours de Périclès sur l'égalité, il est possible que l'écrasante majorité des assemblées discuterait autre chose que cela: le vécu de la démocratie athénienne était très loin du vécu, soit de nos élections tenues chaque deux ou quatre ans, soit des réunions de nos assemblées représentatives. Il est donc fort possible que notre admiration pour Athènes repose en certaine mesure sur une équivoque concernant le politique tel qu'il était vécu. On suppose chez ces quelques dizaines de milliers de citoyens qui pendant environ un siècle ont apparemment été à la tête de la civilisation occidentale une dédication constante à la chose politique qui peut bien être un mirage, une construction *ex post facto* qui en fait un modèle que nous ne serons jamais capables d'atteindre, mais auquel eux-mêmes, peut-être, n'accordaient pas l'importance que les théoriciens modernes de la démocratie, dont Strauss et Arendt, auraient aimé lui attribuer.

Mais, même si Athènes doit une partie de son actuel succès d'estime à une possible équivoque, pourquoi Rome ne reçoit-elle pas de notre part une admiration pareille? Athènes a pu vaincre les Persans, maîtriser une partie

au moins de la Méditerranée, assurer son emprise sur un territoire dont l'actuelle Grèce était le centre — mais tout cela n'a duré que quelques décennies. Rome a su créer un Empire et son pouvoir n'a fait que croître pendant, disons, mille ans. Mais ce qui nous détache de ce premier empire géographiquement occidental est probablement avant tout sa cruauté. A Athènes on ne trouve rien de comparable, du moins dans la même échelle, à la gladiature, à la répression des chrétiens ou à ce rituel sanglant qu'était le triomphe romain. Et le passage le plus noir de l'histoire athénienne, celui de la conquête et destruction de Mélos, qui nous est raconté par Thucydide,<sup>2</sup> tranche avec le reste de la légende athénienne — tandis qu'à Rome se multiplient les épisodes de massacres et de destruction des peuples qui ont osé faire face à sa puissance ou qui tout simplement ont éveillé sa soif de richesses. Les mots de Nietzsche sur le plaisir de contempler la souffrance d'autrui,<sup>3</sup> de même que les études de Norbert Elias sur les supplices spectaculaires de l'ancien régime,<sup>4</sup> pourraient s'appliquer assez bien à Rome, mais n'auraient guère de place à Athènes. Mais est-ce que cette distinction explique la différence entre l'apport athénien à la "bonne politique", celui de la démocratie, et l'apport romain, celui de la république? Il semble que non.

---

2 *Histoire de la guerre du Péloponèse*, V, 85-103.

3 Dans la *Généalogie de la morale*, surtout la 2<sup>e</sup> dissertation.

4 Voir surtout *La civilisation des moeurs*.

On pourrait peut-être, après Rousseau, proposer un certain lien entre démocratie et pitié, ou *Mitglied*: en régime démocratique, on serait plus solidaire de la souffrance d'autrui. Le fait que des pauvres ou démunis soient des victimes de l'oppression ou du destin nous porterait à leur aide — ou du moins, on est plus tenté de les aider que dans le contexte d'un régime autoritaire, despotique, aristocratique ou monarchique.<sup>5</sup> Cette pitié démocratique aurait aussi l'avantage moral de ne pas être condescendante; elle porterait les marques de la solidarité, de la *fraternité* de 1789, plutôt que celles de la charité paternelle de l'Ancien régime. Soit. Il est possible que les régimes se réclamant de la *res publica* soient plus *froids* que ceux de la démocratie. Les moralités romaines d'esprit républicain nous incitent à mépriser nos sentiments pour mettre la société commune en première place. Brutus fait exécuter ses fils parce qu'ils ont conspiré contre la jeune république; dans le tableau de David,<sup>6</sup> les femmes pleurent devant leur dépouille, tandis que le père, désœuvré, portant

---

5 Mais peut-être moins que dans un régime à forte pitié *religieuse*; pensons à une scène remarquable du film *Sept ans au Tibet* (1997), où les Tibétains se montrent indifférents à la magnifique et égocentrique performance du patineur joué par Brad Pitt et se portent au secours de son ami qui est tombé sur le lac glacé: le succès ne vaut guère pour eux. D'autre part, ce qu'on sait de l'esclavage au Tibet avant l'incorporation à la Chine populaire met en cause la légende d'un pays heureux et juste.

6 *Les licteurs rapportent à Brutus les corps de ses fils*, peint et exposé en 1789.

en lui toute la douleur du monde, se tait. Sa douleur n'est peut-être pas inférieure à celle des femmes de sa *familia*. Mais il ne peut l'exprimer. Il ne peut pleurer. Et en plus, il se doit d'agir en sens contraire à celui de ses sentiments ou de ses désirs. L'action du magistrat républicain tranche avec son individualité. Il ne peut être un homme privé doué de sentiments et de personnalité privés.

Cet impératif ne vaut pas que pour les magistrats. Il est également vrai des citoyens. Mucius Scaevola ne réussit pas à tuer le commandant des Etrusques qui assiègent Rome. Pris par eux, il prend le devant des supplices qui se préparent pour lui et brûle sa main, la punissant de s'être trompée. Lui, un simple citoyen, se porte comme un magistrat: il se punit lui-même. Il supporte la souffrance physique épouvantable qu'il s'inflige. Les ennemis, effrayés, fuient Rome. Scaevola n'est pas qu'un homme privé. Dans une république comme la romaine, y a-t-il à la rigueur des hommes privés? Ou tous les citoyens ne sont-ils que des hommes publics en sursis, dont on attend qu'à n'importe quel moment ils démontrent leur courage, leur capacité de se sacrifier au bien public?

Restent alors les femmes, que David autorise à pleurer les enfants Brutus. Mais, pour nous en tenir au peintre de la Révolution française,<sup>7</sup> lorsque le seul Horace qui a survécu au combat avec les Curiaces rentre à Rome,

---

7 Dans son *Serment des Horaces*, daté de 1785.

après les avoir vaincus par son astuce, qu'il rencontre sa soeur et la voit pleurer la mort du mari — car les trois frères romains avaient fait face à des ennemis de la république qui étaient en même temps des amis de leur famille, peut-être leurs beaux-frères<sup>8</sup> — il la tue. Elle pleurerait l'ennemi de Rome. Ce qui était autorisé au sein de la *gens* Brutus n'est plus permis dans la famille Horace. Ces histoires sont fortes, mais dans quelle mesure nous rendent-elles sympathiques à Rome et à sa culture? On pourrait évoquer ici l'histoire moderne la mieux apparentée à ces anecdotes morales — mais qu'on se souvienne que, plus importante que la véracité factuelle, il s'agit ici de récits qui ne sont pas forcément véridiques, mais dont l'autorité morale a été respectée à un moment ou à un autre. Le récit du XXe siècle qui fait le mieux écho à ces histoires romaines est celui de Pavel Morozov, qui aurait dénoncé son père à la police de Staline pour avoir caché un sac de grains pendant une grande famine de l'époque soviétique. Le père est déporté et disparaît en Sibérie, l'enfant qui sans doute ne mesurait pas les conséquences ni le sens de son acte est assassiné dans le village où il vit. Si on se tenait à cela, on aurait une histoire très triste mais rien que cela. Mais il y a un supplément qui donne toute son envergure à cet épisode. Il devient exemplaire. Le petit Pavel est promu à la condition

---

8 Certains récits disent que la jeune fille tuée était la fiancée de l'un des Curiaces, d'autres affirment que les deux familles étaient déjà liées par plusieurs mariages.

de héros, de modèle pour les jeunes soviétiques. Il est le personnage par excellence du Konsomol. Son innocence, sa sottise deviennent des vertus. Est-ce qu'on se surprendra que sa statue dans le parc portant son nom, le Parc Morozov à Moscou, ait été détruite par la foule au moment même où celle-ci s'insurgeait contre les auteurs du putsch d'août 1991, ceux qui essayaient de mettre fin à la *glasnost*? A une première vue, la fin de la dictature communiste redonne ainsi à la famille le rôle qui a longtemps été le sien, c'est-à-dire, celui du contrepoint moral et traditionnel à l'Etat, fût-il démocratique; mais il ne s'agit pas exactement de cela: la famille représente ici toutes les formes associatives qui contrebalancent le pouvoir d'Etat, y compris l'amitié, l'amour, bref, tout ce qui évite que le pouvoir phagocyte le social. Il faut ajouter que les recherches les plus récentes contestent le récit stalinien; Pavlik serait assez naïf, il est possible qu'il n'ait accusé personne de sa famille et qu'il ait été tué par la police soviétique elle-même,<sup>9</sup> on a donc affaire à des récits, voire des contes, les uns romains et l'autre soviétique, dont l'authenticité factuelle compte moins que le rôle pédagogique qu'ils ont pu jouer dans ces différentes *politeïai*; mais ce qui importe pour nous est quelque chose de supplémentaire. Pour résumer, c'est le fait que l'histoire hautement morale des Romains devient de nos

---

9 C'est la thèse de Youri Droujnikov, auteur de *Le Mouchard 001, ou l'Assomption de Pavlik Morozov*, publié à Londres en 1987, puis en Russie après la chute du communisme.

jours quelque chose de scandaleux. Ce qui faisait morale dans la république antique, est aujourd'hui réduit à une conduite obscène, *immorale*. L'exemple romain devient au XX siècle un contre-exemple, quelque chose à ne pas faire, une attitude à ne pas imiter. Mais peut-être le meilleur jugement — rétrospectif, il va de soi — sur l'anecdote aura été porté par Mika Waltari, célèbre par son roman *Sinouhé l'égyptien*, dans un livre mineur qui a fait un certain succès, *L'étrusque*, publié en Finlande en 1955. Ce roman historique se passe du temps où Rome n'est encore qu'une petite ville. Le personnage principal y rencontre un vieillard, dont le titre assez douteux à la gloire est d'avoir fait tuer ses deux enfants parce qu'ils auraient conspiré contre la jeune et insignifiante république. Ce sénateur romain est, de l'avis de ses compatriotes eux-mêmes, un sot. Si le souvenir ne me trahit pas, c'est le seul passage ironique, voire comique, de ce roman. Ainsi le premier Brutus, dont David avait fait le grand héros républicain à un moment où la liberté des Anciens prenait le devant sur celle des Modernes, où la Révolution commençait sa trajectoire, devient après la chute des principaux régimes totalitaires un simple idiot. Du héroïsme à l'imbécillité, c'est une trajectoire qui a pris moins de deux siècles.

Si, pour reprendre notre piste d'inspiration rousseauienne, on pense que la *démocratie* fait la part à la pitié ou du moins à une solidarité qui serait responsable des liens *chauds* qui forment un peuple qui remplace la raison par les affects, tandis que la *république*

donne le primat à une divinité froide que serait l'Etat,<sup>10</sup> si donc le contraste de la démocratie et de la république peut éventuellement être celui du chaud et du froid, des affects et de la raison, des sentiments qui tendent à l'union, à la fusion, à la proxémie, se distinguant d'une difficile construction mentale vouée à une *res publica* qui échappe à notre perception immédiate — si leur contraste est somme toute celui du proche et du lointain, de l'union et du renoncement, de l'affirmation et de l'abnégation, alors on peut mesurer la *difficulté* de la république. Ce qui nous mène à une question inévitable: pourquoi dans une société de masses, où le peuple dans tous ses états (les *polloi*, la *plebs*, les incultes, ceux qui désirent les biens d'autrui, ceux qui aiment tout ce que la société de consommation peut leur offrir en termes de produits à rapide usure et de facile ostentation) devient un nouvel acteur de la politique ou du moins le spectateur par excellence des mises en scène des politiciens, pourquoi donc la pensée politique a-t-elle donné récemment une nouvelle faveur aux thèmes républicains? Les dernières décennies semblent avoir accordé à la question de la république une importance plus grande que n'a reçu celle de la démocratie. Et pourtant Athènes conserve un succès

---

10 Regardez les représentations modernes de la République, surtout la "Marianne" française. Elles sont froides. Le fait qu'on ait invité des femmes connues par leur sensualité — dont Brigitte Bardot et la pin-up Laetitia Casta — est assez ironique, parce que le marbre opère une désérotisation de ces icônes sexuelles.

d'estime ou de critique, incomparablement supérieur à celui qu'on réserve à Rome.

L'hypothèse que je suggère pour ce primat de la république dans la théorie récente est qu'il s'agit d'un pari conservateur. La démocratie est le régime du désir:<sup>11</sup> si on étudie chez les Grecs aussi bien l'éloge que la condamnation de cette forme de gouvernement, si on écoute les partisans et les détracteurs du pouvoir du peuple, on en arrive à une compréhension plus riche que si on se limitait à ses défenseurs, parce qu'elle sera plus contradictoire et de ce fait même plus vivante, de ce qu'a été le camp polémique de la démocratie. Or ses critiques lui font grief d'être le régime — la déformation politique capricieuse et arbitraire qu'Aristote appelle *demokratia*, tandis qu'il réserve le nom de *politeia* au régime du pouvoir du peuple lorsqu'il respecte les lois, surtout peut-être celle de la propriété — où les *polloï* veulent s'emparer des biens des riches. C'est précisément la critique hellénique de la démocratie qui permet d'en mesurer la portée sociale, et non seulement politique. La modernité prendra des centaines d'années pour rajouter, à la démocratie presque

---

11 Voir notre article "Démocratie versus république: inclusion et désir dans les luttes sociales", publié dans *Diogène* (éd. fr.), 220 (2007), p. 49ss, disponible à l'adresse [http://www.cairn.info/ressume.php?ID\\_ARTICLE=DIO\\_220\\_0049](http://www.cairn.info/ressume.php?ID_ARTICLE=DIO_220_0049), et dans la version anglaise de la même revue. On trouve sa version anglaise ("Democracy versus Republic: Inclusion and Desire in Social Struggles") dans *Diogenes*, 55 (2008), p. 45-53.

strictement politique qu'elle instaure depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, un contenu social. T. H. Marshall distingue trois moments des droits de l'homme, le premier étant celui des droits civils, suivis par les droits politiques et finalement par les sociaux: ils sont séparés les uns des autres.<sup>12</sup> Les droits sociaux constitueront d'ailleurs toujours un ajout assez difficile, la dimension "politique" et la "sociale" se montrant en tension constante. Il semble, au contraire que, pour les Grecs les deux dimensions, sans perdre de leur tension, étaient plus proches l'une de l'autre.

Ce que les anti-démocrates helléniques craignaient dans ce régime était peut-être justement son essence: le fait que pour la majorité, pour les *polloi*, pour les pauvres, discuter des questions politiques abstraites sur l'agora n'était pas tout. A l'horizon de toute démocratie il y a toujours la justice sociale. Cette justice n'est pas non plus quelque chose d'abstrait; elle mobilise le désir des démunis qui ambitionnent, pour certains au moins, les biens dont jouissent les riches. C'est peut-être pourquoi la justice sociale n'est pas qu'une revendication digne, parce que sobre et austère; l'austérité la représente assez mal; les critiques grecs, qui traduisaient ce que j'appelle ici "justice sociale" par des termes comme l'avidité, la cupidité, le caprice, comprenaient assez bien que ce qui

---

12 Voir son article "Citizenship and Social Class", publié dans *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge, 1950.

meut les masses est un désir de biens; en langage actuel, la distance entre le désir de consommer et celui de la justice sociale devient assez mince.<sup>13</sup>

La république, par contre, est un régime de la volonté, celle qui se manifeste précisément par la victoire de la volonté sur les désirs. La vertu célébrée par Montesquieu comme le principe des républiques, que je préférerais traduire par le mot d'*abnégation*, est la capacité de se sacrifier au nom du bien commun. Je parlais de divinité froide au sujet de la république; tel en est le cas: la *res publica* est de l'ordre du transcendant, tandis que la convergence des désirs exprimés par le *demos* appartiendrait à l'ordre de l'immanence. La république semble mieux à même de faire l'objet d'un culte que la démocratie, et chacune des histoires que nous avons rappelées des républicains romains — Brutus, Scaevola, le dernier Horace — les mettent en scène en train d'offrir un *sacrifice*. Si les mouvements démocratiques doivent leur force au fait

---

13 Dans *The Medium Is the Massage*, McLuhan remarque rapidement que les films de Hollywood peuvent avoir mené des masses des pays pauvres à se révolter, parce que les biens qu'elles voyaient dans les foyers américains excitaient leur désir. Et dans une histoire de Mafalda, le personnage de Quino, lorsque le petit conservateur Manolo se vante que son frère, émigré aux USA, s'est acheté une auto six mois après son arrivée ("quand est-ce qu'on verra ça ici, Mafalda?"), et qu'elle lui répond "Quand les choses changeront pour que cela puisse se passer également ici, Manolo", il lui riposte: "Je parlais de la richesse aux USA, non de la subversion en Argentine". On voit ici la même navette entre la justice sociale et le désir de posséder des biens.

qu'ils organisent les citoyens autour de revendications qui émanent de leur désir d'avoir et d'être davantage, la république les exhorte à *renoncer* à de tels gains pour que la chose publique survive. Evidemment tout régime incarnant la "bonne politique" doit savoir doser sacrifice et désir, esprit républicain et corporéité démocratique. Mais, si on constate que de nos jours les théoriciens parlent plutôt de république que de démocratie, il se peut que ce soit parce que ce grand mouvement des masses qui désirent toujours davantage, et qui expriment ce désir d'une manière qui n'est pas toujours délicate et polie, affronte une certaine conviction selon laquelle la politique — sans être aristocratique — devrait être plus noble, devrait montrer une *vera nobilitas*, celle du patriciat; ce n'est pas par hasard si on assiste de nos jours à une certaine ruine des mœurs patriciennes dans la conduite politique. Si on pense aux remous qu'a causé l'élection du premier catholique romain à la présidence des Etats-Unis, il est presque amusant de penser que John Kennedy a probablement été le dernier chef d'Etat que le patriciat a su élire dans son pays; de plus en plus, des gens du commun se font élire à la tête de leurs pays, que ce soit Lula, Sarkozy, Reagan, Bush II, Berlusconi, Thatcher. Y a-t-il chez nos penseurs républicains une certaine nostalgie de l'époque où même les politiques démocrates, ceux qui pensaient au peuple, ne venaient pas du *vulgus*?

Rien, dans la république, ne la rattache à la cruauté. Les mœurs cruelles sont celles de Rome, plutôt que de la république. Celle-ci est, disions-nous, plutôt froide; mais cela signifie aussi qu'elle n'est pas méchante. Une chose est de ne pas accorder trop d'importance aux émotions, une autre de miser sur des émotions qu'on appellerait sadiques. De toute façon, république et démocratie, régimes que Thomas Hobbes appellera plus tard "des Etats populaires", subissent une éclipse d'environ deux mille ans. Il y aura des républiques en Italie au Moyen Age et aux Pays-Bas au début de l'ère moderne. Quelques-unes peuvent être appelées des démocraties, mais elles sont rares; dans la plupart des républiques, le pouvoir est au patriciat. Mais elles ne semblent pas porteuses d'avenir. Lorsque Montesquieu en parle, c'est pour les déporter dans le passé. Il ne pourrait certes pas imaginer que, à peine trente ans après son *Esprit des lois*, les colonies anglaises d'Amérique du Nord se constitueraient en république; et pourtant, cette république à grande dimension territoriale tranchait avec les républiques de l'histoire, des villes-Etat.

\*\*\*

Revenons aux changements qui ont fait de la démocratie le régime politique par excellence, celui qu'on vante, celui que revendiquent même ceux qui dans leur pratique se montrent autoritaires, voire totalitaires. Le premier point à faire ressortir est que ce nom perd toute

résonance péjorative. Au cours du XIXe siècle, il est fréquent que des leaders, y compris des premiers ministres britanniques dont le pouvoir s'asseyait sur une majorité aux Communes, c'est-à-dire, une majorité populaire et démocratique, marquent leur distance envers la démocratie: le pouvoir "du peuple" faisait trop penser à une racaille en folie, qui serait capable de suivre des démagogues dans le but insensé de mettre fin à l'organisation adéquate de la société. Plus tard, lors de la grande décennie fasciste, celle des années 1930, quand Mussolini était déjà au pouvoir depuis dix ans et Hitler asseyait rapidement sa maîtrise sur les Allemands et ensuite sur l'Europe, il était fréquent de critiquer les démocraties, qu'on qualifiait comme libérales ou autres. Des régimes "organiques", comme ceux du *fascio*, on disait qu'ils étaient mieux à même d'assurer la bonne gestion des affaires publiques et l'enthousiasme des citoyens. Un lumpenproletariat qui donnait ses cadres à chaque parti fasciste partageait avec les classes dominantes traditionnelles, bourgeoises ou aristocratiques, propriétaires ou militaires, le pouvoir. Ni ces lumpen ni les aristocrates ou militaires n'aimaient le régime démocratique. Leur alliance n'était pas facile, il va de soi, parce que ce que les aristocrates critiquaient dans la démocratie était justement ce que représentaient ces lumpen mais, du fait que ceux-ci leur prêtaient main forte (les SA, les SS, les Chemises noires de Mussolini), ils se sont mis ensemble. Du côté marxiste, la critique des démocraties "bourgeoises"

ou formelles était également de mise, il va de soi que sur d'autres bases.

Mais, dès que commence la Seconde Guerre mondiale, les Alliés se réclament de la démocratie dans leur lutte contre les puissances de l'Axe. Leur victoire fait en sorte que le nom de "démocratie" perde toute coloration négative. Les Nations-Unies, qui avant de devenir l'organisation que l'on connaît, donnaient leur nom à la coalition des Alliés, inscrivent dans leur charte le respect de la démocratie. Les Soviétiques prennent soin, dans leur critique de la démocratie bourgeoise, de la mener au nom d'une démocratie censée lui être supérieure, qu'ils appellent "populaire". Quelques non-démocraties qui avaient soutenu l'Occident se doivent d'ouvrir leur régime aux opposants. Le cas brésilien est remarquable. En juin 1940, le dictateur Getúlio Vargas prononçait devant le sommet de la hiérarchie militaire un discours important, proclamant le déclin des démocraties et insinuant sa sympathie envers la politique de l'Axe.<sup>14</sup> Quatre ans après, cependant, des troupes brésiliennes se battent en Italie contre les nazis. A leur retour, il devient assez insensé d'être allé en Europe pour lutter contre un fascisme que l'on conserve chez soi. La dictature est renversée le 29 Octobre 1945 par les proches de Vargas, qui ne subit d'ailleurs aucune sanction et un mois après est élu sénateur par deux Etats et député par sept. Tous les régimes

---

<sup>14</sup> Discours prononcé sur le cuirassé *Minas Gerais*, le 11 juin 1940.

qui se suivront au Brésil, y compris la longue dictature militaire de 1964 à 1985, se diront des démocraties. Il est assez rare, de nos jours, qu'un régime assume qu'il n'en est pas une.

Des discours "démocratiques" tenus par des régimes autoritaires, voire totalitaires, on doit affirmer ce que disait La Rochefoucauld — que "l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu". Tout ce qui est démocratique est devenue politiquement vertueux. Nul ne s'y oppose. On doit ajouter, et c'est notre deuxième point, qu'elle est aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler un *signifiant-aimant*, c'est-à-dire, un signifiant qui attire d'autres envers lui, démontrant un énorme pouvoir d'attraction. Ainsi est-ce qu'on emploie le mot "démocratique" pour désigner plusieurs qualités mises en valeur dans la vie en commun, telles le respect envers autrui, surtout envers les plus pauvres, la capacité ou la disposition d'écouter ceux dont on diverge, voire les bonnes manières lorsque celles-ci établissent l'égalité entre des inégaux:<sup>15</sup> ces

---

15 Il y a historiquement deux types principaux d'étiquette. La première est celle introduite par la cour de Bourgogne qui, s'inspirant des rites d'adoration religieuse, consacre le prince comme représentant de Dieu sur la terre et établit une hiérarchie qui va du noble le moins important au souverain — ou à ce duc qui désire être roi, par exemple, Charles le Téméraire. Telle est l'étiquette qui passera de Bourgogne en Espagne et sera ensuite développée par le Roi-soleil. La deuxième naît dans d'autres domaines bourguignons, les Pays-Bas, et se distinguera par les marques d'égalité: elle met en contact des bourgeois qui se prodiguent des signes de respect afin de montrer que leur société

comportements, si louables soient-ils, n'appartiennent pas au noyau dur de ce qu'est le "pouvoir du peuple". On dit parfois qu'un parent, un enseignant ou un patron est démocratique; et pourtant nul d'entre eux n'est élu par ses enfants, ses élèves, ses employés. Mais c'est exactement cette imprécision du mot, le fait que des sens supplémentaires se soient ajoutés à celui de la définition essentielle de démocratie, qui montre les richesses dont elle s'est montrée capable de nos jours. Autrement dit, si le concept de "démocratie" s'était tenu à l'idée que le pouvoir est détenu par le peuple, son impact serait moins grand. Si on se réfère à ce qu'affirmait Aristote sur la compréhension et l'extension des concepts, on dira que, dans la mesure même où il a annexé des significations qui n'étaient pas siennes à l'origine, où donc son *extension* s'est augmentée, il a paradoxalement, et apparemment au contraire de ce que voulait Aristote, également *élargi* sa compréhension. Les plusieurs connotations qu'a aujourd'hui la "démocratie" s'enrichissent réciproquement. Les droits de l'homme, qui ne faisaient pas partie de la signification ancienne de *demokratia*, appartiennent aujourd'hui à une sorte de noyau second du mot. Le respect de la différence, qui n'était pas présent du tout dans le concept grec est devenu aussi important, voire davantage, que les processus menant à la décision. On peut dire

---

n'est pas hiérarchisée comme celle du duché. Voir mon *A Eti-queta no Antigo Regime*, São Paulo, 1983.

que ce qui concerne la décision par le peuple — donc, ce qui concerne le *kratos* — est aujourd'hui moins important que les *conditions* pour la décision, que ce qui est *autour* de la décision: la liberté d'expression, qui doit être assurée 24 heures par jour et 7 jours sur 7, prime peut-être de nos jours sur la liberté de vote, qui ne se réalise qu'une fois chaque deux ou quatre ans. Les démocraties deviennent des *ethoi*, des styles de vie ou peut-être des caractères humains. Ce qui compte n'est plus la décision, mais le mode de vie qui s'impose. Cela n'est pas d'ailleurs une complète nouveauté, si on pense aux Grecs. Les détracteurs helléniques de la "démocratie" lui faisaient grief d'être le régime de la canaille, là où les démunis pourraient confisquer les biens des riches sans nulle forme de procès: il n'y aurait pas de différence majeure entre la tyrannie, où le pouvoir est exercé arbitrairement par un seul, et la *demokratia*, où les décisions sont prises capricieusement par la foule. Aristote, même s'il est possible de prendre certains de ses textes pour en faire un démocrate,<sup>16</sup> oppose radicalement la meilleure forme de gouvernement, la *politeia*,<sup>17</sup> à la *demokratia*, dont il fait le pire des régimes déformés. Le danger de la *demokratia* réside probablement dans le fait que des démagogues y font la loi; or, l'un

---

16 Voir par exemple F. Wolff, *Aristote et la Politique*, Paris, PUF, 1991.

17 Qui, pour simplifier, correspond à ce que nous appelons la démocratie.

des traits essentiels de la démocratie *actuelle* est justement le rôle dévolu à la rhétorique, ce qui implique qu'on a peut-être perdu cette peur sacrée de la démagogie que ressentaient certains Grecs et les conservateurs modernes.

\*\*\*

Une conception de plus en plus fréquente de la démocratie contemporaine pourrait être résumée comme suit. Il ne peut y avoir de démocratie sans langage. Il faut que ceux qui sont au pouvoir aient obtenu le consentement de leurs subordonnés à la domination, qu'ils exercent pour un temps. Si la liberté d'expression est essentielle, la légitimité des gouvernants se définit par un échange langagier. Les candidats parlent et par là, on vote pour eux. Les gouvernants parlent et par là rendent compte du pouvoir qu'ils détiennent. Les citoyens parlent et par là contestent les gouvernants, pouvant aussi bien les reconduire que les remplacer. Tous ces échanges renvoient à ce que les philosophes appellent la persuasion. Il ne s'agit pas de convaincre. Quand on convainc, non seulement on a l'intention de vaincre mais, en plus, on proclame avoir raison. Or, en matière démocratique, il est exclu que l'un ait raison contre l'autre. Oui, on peut avoir raison ou pas en ce qui concerne des vérités factuelles, mais pas dans les domaines des grandes interprétations ou des grands choix politiques. Si on établit que ou bien le libéralisme ou bien le marxisme a raison, le débat est forclos. Evidemment les

deux parties soutiendront qu'elles ont raison, mais c'est précisément parce qu'elles l'affirment qu'elles ne sont que des *partis*: elles ne peuvent rendre compte de la complexité et du social et du politique. Du point de vue de la société comme un tout, il faut que, à l'exception des situations de guerre ou analogues, où l'union nationale est de mise, des choix importants se présentent. Le primat de la persuasion signifie que la politique n'est pas affaire de ce qu'Aristote appelait la logique, mais de la rhétorique. Voilà peut-être la plus importante emphase de la théorie politique contemporaine depuis au moins la chute du communisme: la politique cesse d'être fonction de la vérité, de la science, de la certitude, mais de choix, de valeurs opposées, de risques pris.

Il va de soi que reste dans la démocratie l'élément de pouvoir du peuple, c'est-à-dire, que les décisions qui concernent la société doivent être prises par l'ensemble des citoyens, mais ces décisions sont devenues plus "libres" qu'on ne le pensait auparavant, parce qu'elles ne peuvent ni ne doivent être mesurées à l'aune d'une science du politique — que ce soit marxiste ou n'importe quelle autre. Si invention démocratique il y a, pour reprendre le célèbre mot de Claude Lefort, c'est justement parce qu'on détache les décisions politiques prises par le peuple de toute référence à ce qui les rendrait vraies ou même bonnes. Le fait qu'on pense à une dimension du temps comme porteur d'imprévus créatifs implique également qu'il soit presque impossible de

comparer une politique qui a été implantée à celle qui n'a pas eu cette chance. Prenons même l'exemple par excellence d'une politique malheureuse, imbécile ou criminelle, celle des accords de Munich de 1938, qui ont livré les Sudètes et dans la pratique toute la Tchécoslovaquie à Hitler; on sait depuis la fin de la guerre que, si la France et le Royaume-Uni avaient tenu leurs engagements envers Prague, les généraux allemands auraient possiblement renversé Hitler; et même si cela ne s'était pas passé, les puissances démocratiques auraient eu des alliances à l'Est pour faire face aux nazis. Mais même dans cet exemple qui paraît nous permettre une condamnation aussi claire et nette de la politique Daladier-Chamberlain, on peut regarder les choses autrement. Les peuples français et britannique n'étaient pas disposés à faire la guerre en 1938. Les leaders des deux démocraties ne pourraient imposer à leurs sociétés un choix qu'elles rejetaient. Il a bien fallu les dix mois qui vont de Munich à Dantzig pour que l'opinion publique se rende compte que toute effort en vue d'apaiser Hitler était inutile. Le coût de ces trois cents jours a été énorme. Si la guerre avait commencé en octobre 1938, les nazis auraient vite été défaits. Elle aurait probablement duré quelques mois, au lieu de six ans. Une centaine de millions de vies humaines aurait possiblement été épargnée. Mais le seul fait d'envisager cette alternative signifie qu'on est en train de réduire le caractère *politique* du choix de faire la guerre à quelque chose de *technique*. On calcule les divisions, les armes, les

soldats, on oublie le soutien politique et social qui est la première condition pour mener une campagne. Pour imaginer une grande guerre européenne débutant fin 1938, il faudrait en plus supposer que l'Union soviétique ait été l'alliée des pays de l'Ouest, ce dont ils ne voulaient pas: il faudrait donc imaginer ce qui ne pouvait se produire. De toute façon, si on trouve que je suis allé un peu loin en soutenant que l'Ouest ne pouvait faire la guerre en 1938, retenons du moins ceci: les accords de Munich n'étaient sans doute pas le seul chemin ouvert, mais ils étaient bien plus acceptables, à l'époque, que n'importe quel autre pari.

Lorsque nous disons que la démocratie est le régime du langage, nous acceptons donc que les gens dialoguent, discutent, délibèrent, mais nous acceptons surtout que la démocratie *ne soit pas* le régime de la vérité. Au fait, nous renonçons à l'idée qu'il puisse y avoir une politique qui dise le vrai. La vérité concerne ce qui est, voire ce qui a été ou sera. Or il n'y a pas de politique sans la dimension du temps à venir, et celui-ci est toujours le domaine de ce qui n'est pas sûr. On n'a nulle assurance de ce qui sera. On peut connaître ou savoir ce qui est, non ce qui n'est pas. La politique est affaire d'opinion, non de vérité, de croyances et de valeurs, plutôt que de connaissance. Évidemment les connaissances, et en particulier la science, peuvent aider la politique, mais le verbe est exactement celui-ci: aider. Le savoir a, en politique, un rôle subordonné. Il peut servir de support, mais il ne lui revient pas de choisir. Les renseignements dont on dispose nous

éclairent sur les conséquences de nos actes, mais ils ne les déterminent pas. Il est intéressant de se rappeler que en 1974 le Parti communiste portugais a voté une “résolution scientifique”: du fait que le parti se revendiquait de Marx, ses analyses ne seraient pas que politiques, elles seraient scientifiques. Or du fait qu’en matière politique l’imprévu prévaut assez souvent, la nécessité scientifique devient impossible. On peut d’ailleurs remarquer que, du temps de la forte influence marxiste, les actions politiques à *venir* étaient souvent considérées sous une optique morale, *éthique* — surtout mais pas seulement par les trotskistes — tandis que les actes *passés* étaient plutôt soumis à l’analyse *scientifique* de ce qui ne pourrait avoir pris une autre route. Le futur étant imprévu, on peut parler éthique à son propos. Le passé ayant pris un seul chemin parmi tous les possibles, on peut — avec moins de raisons, à ce que je pense — considérer que cette voie était historiquement une nécessité. Or la deuxième moitié du XXe siècle s’est évertuée à critiquer l’idée de nécessité historique. Mais le plus important est vraiment la non-pertinence de la vérité en matière politique. Si la politique est toujours en projet, si elle est toujours tournée vers l’avenir, si elle parle de ce qui n’est pas (encore?), comment la mesurer à l’aune du vrai et du faux? La démocratie évacue la science pour deux raisons: d’abord, parce que si une science rendait compte de l’ensemble du politique elle rendrait dérisoire le choix par les citoyens; tel a été le problème du marxisme: ceux qui ne seraient pas d’accord avec les résultats scientifiques, étant dans l’erreur,

pourquoi auraient-ils le droit de s'exprimer, de s'organiser, de se faire élire? Ceux qui s'inscriraient en faux contre les "résolutions scientifiques", pourquoi pourraient-ils disputer le pouvoir? Ce qui signifie que la démocratie doit absolument présupposer que ses questions essentielles ne peuvent être résolues par la science. Mais remarquons que cette première raison n'affirme pas que la science soit dans le tort: elle dit simplement que, pour qu'il y ait démocratie, la science ne peut s'y substituer. Il serait possible que la science ait tout à fait raison et, néanmoins, il sera nécessaire pour la démocratie qu'on permette à ceux qui seraient dans le faux de disputer et de gagner le pouvoir. On a donc affaire ici à un présupposé constitutif de la démocratie telle qu'on la conçoit de nos jours, dont on peut dire, comme le disait Montesquieu de l'honneur dans la monarchie, qu'il est faux mais en même temps nécessaire:

Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État: mais cet honneur faux est aussi utile au public que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir.<sup>18</sup>

C'est-à-dire que le présupposé qu'il n'y a pas de science capable de mener aux choix politiques démocratiques peut bien être faux, mais sans lui il n'y a pas de démocratie.

Mais il y a une deuxième raison, plus forte, pour que la démocratie réduise la part de la science: c'est que la science parle en principe de ce qui est, tandis que la

---

<sup>18</sup> *De l'esprit des lois*, Livre III, chap. VII.

politique parle de ce qui peut avoir lieu. En matière humaine, que cela se doive à notre liberté, à une indétermination ou encore à l'ignorance qu'on a encore de notre espèce, on ne sait pas ce qui va se passer. Le livre *What if* est exemplaire à cet égard.<sup>19</sup> Des auteurs y analysent de grandes batailles qui auraient pu se terminer autrement: qu'en serait-il du monde si les Persans l'avaient emporté sur les Grecs, Napoléon sur les Anglais, Hitler sur les Alliés? Et pourtant le monde n'aurait pas été simplement le contraire de ce qu'il est devenu; il aurait été une tierce chose. Ou, si on reprend le cas de Munich, la raison nous montre que c'était le dernier des bons moments pour une attaque *pre-emptive* contre les nazis, qui aurait sauvé la vie d'une quantité énorme de personnes et la qualité de vie d'un milliard ou davantage d'êtres humains; mais, si d'autres facteurs avaient intervenu? si, comme le craignaient les Soviétiques, les Occidentaux s'étaient joints aux Allemands une fois que la *Wehrmacht* se serait débarrassée de Hitler, pour mener une grande guerre à l'Est contre le communisme? Tout cela n'est que supposition, mais on n'aurait pas forcément fait l'économie d'une deuxième guerre mondiale qui, d'ailleurs, aurait probablement mené à un certain moment à un renversement d'alliances. Bref, on peut bien imaginer que le monde aurait été bien meilleur sans le blocus de Cuba,

---

19 Je parle de l'ouvrage collectif *What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might Have Been* (2000).

sans la guerre du Vietnam, sans l'écrasement du printemps de Prague, sans le 11 septembre 1973 et sans celui de 2001; on peut ajouter qu'une éducation plus démocratique est aujourd'hui notre meilleur espoir pour qu'à l'avenir de tels épisodes ne se reproduisent plus; mais reste l'imprévu, l'indétermination. Encore un mot: certains considèrent que l'idée même de projet a pour but d'assurer la mainmise du présent sur l'avenir, d'appriivoiser celui-ci, de l'empêcher de développer des richesses que nous sommes à présent incapables de nous figurer; mais les projets politiques, pour la plupart, *échouent*. Enfin, ici on a une raison *positive* pour que la démocratie ne se réduise pas à la science: celle-ci ne peut gouverner l'avenir, et le régime du pouvoir du peuple — ou peut-être tout régime, mais surtout la démocratie — a une part irréductible d'imprévu.<sup>20</sup>

Mais quelle est la différence entre une démocratie ainsi conçue et d'autres régimes politiques? Notre thèse est justement que les autres régimes ont perdu, non seulement une part de leur légitimité au long de la deuxième

---

20 On peut presque en dire autant des autres régimes. Mais le temps n'avait pas autrefois la vitesse qu'il a acquise de nos jours. Les événements se répétaient plus souvent. La nouveauté n'était pas une valeur, au contraire: on s'en méfiait. Et cette attitude n'était pas le fait de ceux qu'on appellerait de nos jours "les conservateurs": au XVIIe siècle, les Anglais protestent contre leurs rois qui, désireux d'augmenter leur pouvoir aux dépens des Communes, introduisent des "*dangerous innovations*" dans la Constitution non-écrite du royaume.

moitié du XXe siècle, mais qu'ils ont également perdu beaucoup de leur caractère *politique*. Je ne crois pas que des *scholars* auraient nié une nature politique aux totalitarismes des années 1930. Il s'agissait de projets ou de formes politiques différentes de la démocratie, mais dans la mesure où c'étaient des gouvernements, ils étaient politiques. Dans la tradition soit d'Aristote, soit de Polybe, soit encore de Montesquieu, la pluralité des formes de gouvernement était un acquis. On pouvait en préférer l'une ou l'autre, mais de toute façon la monarchie, l'aristocratie, la démocratie étaient des formes de gouvernement, des régimes politiques. Mais on peut se reporter à cet important penseur et juriste anglais du XIVe siècle qu'est John Fortescue, dont la théorie s'inspire surtout de Thomas d'Aquin mais a sur lui l'avantage de se lier de près à la pratique politique du seul pays à avoir maintenu un Parlement sans interruption depuis aujourd'hui plus de sept siècles.<sup>21</sup> La grande distinction que Fortescue propose, dans son livre posthume connu comme *De laudibus legum Angliae*, écrit vers 1470, est celle entre un régime seulement *regale* et celui *polyticum et regale*. Un gouvernement est politique lorsque l'aval des sujets est requis

---

21 A son époque le Parlement avait déjà deux siècles d'existence, ayant sur ses homologues continentaux, dont les Etats Généraux français, l'avantage d'être la seule assemblée élue à pouvoir approuver ou refuser la levée d'impôts.

pour les lois.<sup>22</sup> L'élément politique est ainsi fondé sur le consentement des sujets et tempère le caractère royal d'un pouvoir qui, autrement, serait absolu. La France possède un gouvernement seulement *regale*, et c'est pourquoi les sujets de son roi sont pauvres, souvent ne mangeant que

---

22 On peut lire le livre en anglais ou en latin dans [http://www.archive.org/stream/delaudibusleguma00fortuoft\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/delaudibusleguma00fortuoft_djvu.txt). Je cite en anglais (chap. IX): "A King of England cannot, at his pleasure, make any alterations in the laws of the land, for the nature of his government is not only regal, but political. Had it been merely regal, he would have a power to make what innovations and alterations he pleased, in the laws of the kingdom, impose tallages and other hardships upon the people, whether they would or no, without their consent, which sort of government the Civil Laws point out, when they declare *Quod principi placuit legis habet vigorem*: but it is much otherwise with a king, whose government is political, because he can neither make any alteration, or change in the laws of the realm without the consent of the subject, nor burthen them, against their wills, with strange impositions, so that a people governed by such laws as are made by their own consent and approbation enjoy their properties securely, and without the hazard of being deprived of them, either by the king or any other: the same things may be effected under an absolute prince, provided he do not degenerate into the tyrant. Of such a prince, Aristotle, in the third of his Politics, says, 'It is better for a city to be governed by a good man, than by good laws.' But because it does not always happen, that the person presiding over a people, is so qualified, St. Thomas, in the book which he wrote to the king of Cyprus, *De Regimine Principum*, wishes, that a kingdom could be so instituted, as that the king might not be at liberty to tyrannize over his people; which only comes to pass in the present case; that is, when the sovereign power is restrained by political laws."

des bouleaux de chêne,<sup>23</sup> tandis que les Anglais, profitant d'un gouvernement politique et royal, mangent mieux — et ne boivent de l'eau que lorsqu'une diète l'exige pour le bien de leur santé ou une pénitence le leur impose pour leur salut. Les formes de gouvernement sont donc responsables pour une qualité de vie meilleure ou inférieure.

Remarquons que cette thèse de Fortescue, radicalisant les idées que Thomas d'Aquin avait proposées dans son *Sur le gouvernement des princes*, implique que "politique" n'est pas un genre dont les distinctes formes de gouvernement constitueraient des espèces — monarchique, aristocratique, démocratique — mais est déjà le facteur, disons, "démocratique" dans l'exercice du pouvoir. Pour dire cela en langage contemporain, le mot de "politique" cesse d'être l'adjectif désignant tout pouvoir (une mesure politique serait, dans ce sens, celle qui émane du pouvoir d'Etat, élu ou de facto), pour devenir ce qui concerne la décision du *populus*. On ne peut oublier que ce "peuple" peut ne pas inclure toute la population, comme d'ailleurs c'était déjà le cas à Athènes, mais de toute façon il implique ce que Walter Ullmann appelait la vision "populiste" du pouvoir, celle où il va du bas en haut, et qu'il contraste avec la conception qui le fait descendre de Dieu

---

23 Il faudrait un jour étudier le statut philosophique de ces bizarres bouleaux de chêne, qui font leur apparition aussi chez Locke et Rousseau: comment attirent-ils autant d'intérêt de la part des philosophes?

au roi, et du monarque à ses sujets, nobles puis roturiers.<sup>24</sup> Le fait que Fortescue préfère un régime mixte, *polyticum et regale*, doit être compris comme une critique adressée surtout au régime absolu ou purement *regale*, parce que le gouvernement seulement politique n'est pas considéré par lui comme une menace, au contraire de celui où le roi seul détient tout le pouvoir. Or, sans présenter notre hypothèse comme un *revival* d'un penseur qui a eu une forte influence sur la *politeia* anglaise, il n'en est pas moins vrai que nous soutenons, ici, que seul est politique le pouvoir qui se fonde sur la volonté des citoyens — ce qui à la fin aboutit à la démocratie. On pourrait d'ailleurs rappeler que l'étymologie proposée par Fortescue pour le mot "politique" ne le fait pas dériver de *polis*, comme c'est l'habitude, mais de *poli*, plusieurs. Ce n'est peut-être pas un hasard. Une manière grecque de parler de la démocratie consiste à dire que le pouvoir y est aux mains des *polloi*, une autre forme d'écrire "plusieurs". Une chose est de rapporter le pouvoir au *lieu* où il s'exerce, la *polis* ou la ville, une autre est de le ramener à ceux, nombreux, qui le détiennent: dans le deuxième cas, il devient plus clair que *polyticum* n'est pas simplement ce qui se décide dans et pour la ville, mais ce que décident les *polloi*.

Mais on aura une raison en plus, que n'avait pas Fortescue, pour soutenir que le régime politique et le

---

24 Voir son livre *A History of Political Thought: The Middle Ages* (1965), républié en 1972 comme *Medieval Political Thought*.

démocratique convergent de nos jours. Il s'agit de la définition de tous les deux par la parole tenue en public. Nous en avons déjà développé quelques conséquences en ce qui concerne la démocratie. On doit ajouter que l'intéressante idée de la "naissance du politique", que propose Jean-Pierre Vernant dans ses *Origines de la pensée grecque* (1962), est liée au fait que le pouvoir quitte le palais où on le cachait pour s'installer sur la place publique, *tó mèsson*, rappelle l'auteur, "au milieu" des gens. Il s'accomplit dans l'agora, là où tous les citoyens ont le droit de parler et de voter. Le fait qu'ils votent est certes important, mais que ce vote soit précédé par la parole est essentiel. Il suffit de tenir compte de ce qu'est le droit de vote *sans* le droit de parole. Napoléon, premier consul, les avait séparés dans les assemblées qu'il instituait en l'an VIII: le Tribunat discutait des lois sans les voter, le Corps législatif les votait sans les discuter. Or ce qui est intéressant, c'est que cette assemblée sans le droit de décider est cependant vite perçue par Napoléon comme celle qui le menaçait le plus dans sa dictature; il a donc évincé dès 1802 son président, Pierre Daunou, et quelques années plus tard en a exclu les derniers opposants, dont Benjamin Constant. La parole serait-elle alors plus dangereuse, pour les apprentis du dictateur, que le vote? Serait-elle plus puissante? On constate aussi que des régimes dictatoriaux s'accommodent bien des plébiscites et des référendums, où tous votent, mais souvent sans qu'il y ait eu de discussion; tel a été le cas des

deux Empereurs français et dans une certaine mesure du gouvernement du général de Gaulle. Dans la littérature, le prince de Lampedusa consacre des pages précieuses de son roman *Le guépard* à l'analyse du référendum fraudé qui sanctionne l'incorporation de la Sicile au royaume d'Italie: si le maire du village de Donnafugata avait accepté de proclamer qu'une vingtaine d'électeurs peut-être sur environ cinq cents avait dit "non" au rattachement de l'île au nouveau pays,<sup>25</sup> le résultat "pratique" aurait été le même, dit-il, mais pour les mœurs politiques siciliens et italiens les effets de longue haleine, durables, auraient été bien meilleurs. Le vote nu ne signifie pas trop. Ce qui lui donne vraiment du pouvoir, c'est qu'il résulte d'un libre échange d'idée et de paroles. Prenons un autre cas. Ce qui distingue dès le XIIe siècle la société anglaise des sociétés du continent est le fait que le consentement des sujets soit requis dans beaucoup de cas. Le jury en est l'un des meilleurs exemples. Mais les jurés ne sont pas complètement libres de donner leur voix. Ils sont soumis à maintes pressions. Ils peuvent être punis si leur décision n'est pas, disons, adéquate. Leur liberté de juger ne sera pas acquise avant le XVIIe, voire le XVIIIe siècle. Le vote peut donc souvent se limiter à entériner des décisions sur le contenu desquelles les votants ne peuvent se prononcer. Pour terminer, malgré le fait que dans l'expression "démocratie représentative" l'adjectif

---

25 Le maire proclame la victoire *unanime* du "oui".

semble réduire la valeur du substantif, parce que la démocratie par excellence serait celle directe, athénienne, et aussi parce que l'expérience historique nous montre que souvent des représentants s'émancipent des représentés, voire les trahissent, cette version moderne de la démocratie a l'avantage, sur cet élément de la démocratie directe qu'est le plébiscite, de permettre que les textes légaux soient discutés, changés, améliorés. Le plébiscite, qu'on ne pourrait confondre avec la volonté de l'agora parce que sur la place il était possible de changer les propositions en débat, vous soumet un texte clos et vous permet seulement de dire "oui" ou "non". C'est l'une des raisons pour lesquelles certains le craignent: les décisions plébiscitées, même si elles ont sur les décisions votées dans des assemblées la supériorité symbolique d'exprimer directement la volonté du peuple souverain, octroient par contre trop de pouvoir à celui qui peut *formuler* la question à laquelle on répond. Le pouvoir de poser les questions est énorme, parfois supérieur à celui de leur donner une réponse. Au fait et à la limite, on pourrait se dire que les meilleurs débats politiques sont ceux où les questions qu'on pose ne vous exigent pas de réponses élémentaires, comme le "oui" ou le "non". Ces questions, ou bien on les pose après tout un travail de décantation qui a permis de mettre en face des circonstants un éventail assez large de choix, ou bien elles s'imposent comme des *Diktate*. Cela signifie donc que, si la politique se distingue de la non-politique parce qu'elle se fonde sur le

dialogue et évacue la force, et si la démocratie se distingue de la non-démocratie parce que le droit du peuple à décider son destin passe également par la parole — la parole de la persuasion, pas celle du commandement — une longue élaboration d'un langage démocratique, d'un dialogue ouvert, est la condition pour que politique et démocratie s'établissent. J'opposerais un discours fermé, *clos*, celui qui essaie de clore les débats par le vote entre le "oui" et le "non", à ce que j'appellerais le dialogue ouvert (ou dialogue tout court, mais l'adjectif *ouvert* aide à sa compréhension), c'est-à-dire, celui qui s'épanouit partout, en ouvrant chaque fois de nouvelles "fenêtres", de nouveaux links, si on veut employer le langage de la Toile. Le discours fermé serait plutôt Dos, le discours ouvert le Windows.

Pour conclure: on oppose depuis longtemps force et droit, le politique étant du côté du droit. Le droit impose le renoncement à la force et son remplacement par un consentement qui le fonde. Cette thèse est facile à accepter lorsqu'on pense à la force physique, incompatible avec la liberté ou le droit. Mais les frontières de ce qu'est le consentement libre sont parfois difficiles à établir. Pour Locke, par exemple, et une bonne partie de la tradition libérale, si une personne est conduite à accepter un contrat parce que sinon elle mourra de faim, ce fait ne révoque pas l'obligation assumée. D'autres auteurs, par contre, considèrent qu'une liberté plus grande est nécessaire pour assurer qu'il s'agisse de la sphère du Droit et

non de celle de la force. Autrement dit, même si on parle souvent de pouvoir économique, ce qu'on comprend par cette expression serait parfois mieux défini par "force économique": si on n'a d'autre choix que d'accepter un emploi insupportable, alors on n'a pas de choix. On n'est pas dans un registre du droit ou du pouvoir, où consentement, réciprocité et liberté sont requis, mais dans celui de la nécessité, du verbe *must*, de l'imposition par la force brute ou par son alliée, la famine. La part de la liberté qui est nécessaire pour qu'on soit reconnu comme un être humain, comme une personne, cesse d'exister et on quitte le domaine du droit, du politique, de la démocratie. Ces frontières restent à définir dans chaque cas précis, mais le principe est posé; leur délimitation revient à la société, qui doit prendre son temps pour y répondre. De toute façon, le politique requiert la liberté de dire "non". Quand on ne peut que dire "oui", on est à la limite de quitter le domaine du politique. Voilà l'emphase principale du droit: que, s'enracinant dans la volonté, il s'oppose à la force. Reste à préciser, ce qui n'est pas facile, quelle serait la frontière du pouvoir économique, qui admet la négociation, et de la force économique, qui s'impose sans contrepartie.

Mais presque tout ce qu'on vient de dire sur la politique s'applique également à la démocratie; s'il y a des différences entre elle et la politique, elles ne concerneront que des emphases. Ce qui compte vraiment est que les non-démocraties sont devenues des régimes non-politiques.

L'usage de la force, qui appartient à l'essence des gouvernements non-démocratiques, les exclut aussi bien du domaine de la politique. Et notre dernière conclusion sera que de tels gouvernements n'ont pas de légitimité. Seule la volonté du peuple peut, aujourd'hui, légitimer un gouvernement. Dans le passé, la légitimité venait souvent de Dieu et se manifestait d'ordinaire par la voie héréditaire; tel n'est plus le cas. Aujourd'hui nul pouvoir ne peut être dit légitime s'il n'a pas été élu dans des élections libres et justes. Encore une fois il sera parfois difficile de déterminer dans certains cas si les résultats ont respecté la volonté populaire; par exemple, le fait que la Cour Suprême des Etats-Unis ait donné le pouvoir au candidat perdant à la présidence, en 2000, montre que même un pays qui se vante d'être une démocratie consolidée peut assister sans se révolter à une grande fraude électorale et avoir des mœurs politiques qui seraient l'apanage des républiques dites bananières. Il est également possible de contester la légitimité d'élections parlementaires où le nombre de sièges attribué aux partis est le contraire de ce qu'a manifesté le vote populaire, ce qui s'est passé à plusieurs reprises dans des pays où on élit un député par circonscription. Il existe donc plusieurs types d'illégitimité électorale, même si des préjugés nord-atlantiques font en sorte qu'on accorde plus d'attention à certaines formes de fraude plutôt qu'à d'autres. Mais le principe semble acquis, même si on n'est pas toujours sûr qu'une élection ait été libre, ou non, que sans les

libertés d'expression, d'organisation et de vote un gouvernement n'est pas légitime. Tôt ou tard, les gouvernements *de facto* se voient sommés de céder leur place à des régimes politiques, c'est-à-dire, démocratiques. Tel semble être, de nos jours, la voie que le monde est en train de prendre. Il est donc logique que les actes pratiqués par des gouvernements sans légitimité soient également illégitimes: il faudra suivre les conséquences de ce raisonnement. On ne sait pas encore tout ce que cela implique. En principe, les obligations assumées par de tels gouvernements sont sujettes à caution et ne peuvent engager leurs citoyens. Egalement en principe, leurs citoyens auront le droit, lorsque leurs pays seront libres, lorsqu'ils auront des régimes "politiques", de nier des engagements pris au nom de leur pays sans qu'ils aient été consultés. Mais il faudra aussi savoir si un droit ou devoir d'intervention est applicable à ces pays. Dans l'affaire Saddam Hussein, pour mentionner le principal cas d'intervention ou d'invasion auquel on s'est confronté ces dernières années, il est assez correct de soutenir que, n'ayant pas été vraiment élu, il n'avait pas de légitimité pour parler au nom de l'Irak. Mais cela ne signifie pas que les Etats-Unis avaient le droit de prendre la parole pour les irakiens, voire de "libérer" ce pays, comme ils l'ont prétendu après avoir dû reconnaître que leur première justification pour l'invasion était fautive. Il reste possible de dire que, dans une situation pareille, celle d'un Etat dont le gouvernement n'est pas légitime,

n'est pas "politique", ce pays n'a pas de gouvernement authentique; mais cela n'implique pas que ce soit une *terra nullius*, dont n'importe quel Etat nord-atlantique pourrait s'emparer en invoquant des prétextes humanitaires, comme ceux que les puissances européennes alléguaient pour annexer des terres en Afrique, telle la suppression de l'esclavage. Il est probable que pour résoudre ce problème, ce vide conceptuel autour de la question de la légitimation d'une éventuelle intervention humanitaire, la seule instance à même de décider serait l'ONU, mais il n'est pas évident que cela doit revenir à son sénat conservateur, le Conseil de sécurité, qui représente plutôt la force (les cinq pays ayant droit de veto) que la population mondiale. Si on déplace cette décision pour que l'Assemblée générale la prenne, il faudrait encore que celle-ci ait au moins une nette majorité de pays démocratiques. Pour ma part, je préférerais considérer que, même lorsque le pouvoir est dictatorial et que le gouvernant est en-deçà de ce monde des hommes qu'est la politique, ou la démocratie, il existe d'ordinaire des lieux où vit la société, des associations, que ce soit la famille, le syndicat, qui font face au pouvoir de l'Etat et l'empêchent de pratiquer le pire. La Boétie disait, il y aura bientôt cinq cents ans, que les tyrans craignent surtout l'amitié. Les affects reliant les personnes seraient le noyau de la résistance à ce qui est impolitique. Si un jour une intervention internationale est requise, et il ne faut oublier que presque toutes celles qui ont été menées en invoquant

des raisons humanitaires ont été de misérables échecs, il faudra qu'elle ait une légitimité interne, basée sur les associations existantes dans le pays victime de la non-politique, et une autre internationale, autorisée par un organisme qui ait le respect de l'opinion publique mondiale. On ne voit pas aisément comment cela se produira. De toute façon, ce qu'on désirait ici, c'était de soulever des questions importantes; il faudra du temps pour qu'elles puissent avoir leurs réponses.