

# New Europe College Yearbook 1996-1997



---

ȘTEFAN BORBÉLY  
MIRCEA CĂRTĂRESCU  
CRISTINA CODARCEA  
FELICIA DUMAS  
IOAN ICĂ, JR.  
ION MANOLESCU  
CĂTĂLIN PARTENIE  
CRISTIAN PREDĂ  
MIHAI SORIN RĂDULESCU  
VALENTINA SANDU-DEDIU

---

Tipărirea acestui volum a fost finanțată de  
Published with the financial support of



**BANCA ROMÂNĂ  
PENTRU DEZVOLTARE**  
**GROUPE SOCIETE GENERALE**

Copyright © 2000 - New Europe College

ISBN 973 – 98624 – 4 – 6

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

70309 Bucharest

Romania

Tel. (+40-1) 327.00.35, Fax (+40-1) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



## CRISTIAN PEDA

Né en 1966, à Bucarest

Docteur en sciences politiques à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1998

Thèse : *Le libéralisme du désespoir. Tradition libérale et critique du totalitarisme (1938-1960)*

Maître de conférence à la Faculté des Sciences Politiques et Administratives, Université de Bucarest

Conseiller présidentiel, Département de politique publique, bureau des analyses politiques internes, à partir de 1999

Rédacteur des revues *Sfera Politicii* (1992-1996) et *Polis*, à partir de 1995

Coordonnateur de la collection "Societatea politică" des Editions Nemira, Bucarest, à partir de décembre 1998

Membre de la « Social Science Center » de l'Université de Bucarest, 1993-1994

Membre de l'Association roumaine de sciences politiques, à partir de 1995

Membre du Groupe de Dialogue Social, Bucarest, à partir de 1995

Membre du Centre d'Etudes Politiques de l'Université de Bucarest, à partir de 1995

Bourse du gouvernement français, Paris I Panthéon Sorbonne, 1990-1994

Bourse AUPELF-UREF, EHESS, Paris, 1995

Bourse Tempus, Université Libre de Bruxelles, 1996  
Bourse du gouvernement français, EHESS Paris, 1998

**Livres:**

*Modernité politique et «roumanité»*. Bucarest, Nemira, 1998

*Notre Occident*. Bucarest, Nemira, 1999

*Le libéralisme du désespoir. Tradition libérale et critique du totalitarisme dans les années 1938-1960*. Bucarest, Babel (en préparation)

Nombreux articles, études et traductions dans la presse quotidienne, culturelle, dans des périodiques scientifiques et dans des volumes collectifs. Editeur et traducteur.

# NOUS, LES MODERNES

## 1. La crise de la philosophie politique

En parlant de la crise de la philosophie politique, nous cherchons en fait à définir la philosophie politique. En effet, par la mise en évidence de ses limites et de ses tensions internes, la crise d'un certain type de pensée offre le meilleur prétexte pour définir la pensée même ; or, de ce point de vue, il est difficile de considérer que la philosophie politique pourrait être une exception.

La définition que nous emploierons ne ressemblera pas à un article de dictionnaire sec et exact, car, dans ce cas, elle interdirait toute conversation. Tout le monde sait que le dialogue ne résulte pas de la manipulation des articles de dictionnaire ; au contraire, pour constituer autre chose qu'une juxtaposition de monologues, une véritable discussion a besoin d'un point de départ vague qui puisse être amendé. La définition vague que nous voulons proposer ici sera une tentative de provoquer un dialogue. Mais, avant tout, on doit préciser qu'elle-même sera déduite de la confrontation, de la conversation très particulière de quelques grands esprits. Nous cherchons à suivre, de cette manière, une suggestion de Léo Strauss, le plus sagace des historiens de la philosophie politique de notre siècle. Strauss invitait ceux qui s'occupent de l'histoire des idées à faire dialoguer les esprits éclairés, les grands philosophes politiques, car ceux-ci, alors même qu'ils ont écrit des dialogues, ne faisaient autre chose que monologuer<sup>1</sup>.

La supposition impliquée par l'invitation de Strauss était que tous les monologues des philosophes politiques communiquent au niveau profond des questions fondamentales auxquelles ils cherchent une réponse. Malgré les apparences, Strauss n'était pas optimiste. Car le principe de cette communication des monologues est en fait très difficile à préciser, notamment dans le cas où le dialogue que l'historien des idées doit créer confronte, d'un côté, un philosophe antique, et de l'autre, un philosophe

moderne. Dans ces cas, les différences sont parfois fondamentales et l'unité supposée par la définition d'un principe devient une illusion. Malgré cela, il est certain, par exemple, qu'un dialogue entre Platon et Thomas More peut être plus aisément mis en scène qu'un dialogue entre Hobbes et Aristote. Finalement, la raison en est banale : tandis que l'auteur de l'*Utopie* voulait reprendre la vérité platonicienne, la vérité des "républiques imaginaires" (pour parler comme Machiavel<sup>2</sup>), Hobbes voulait contredire radicalement Aristote<sup>3</sup>. De sorte que la première partie de l'*Utopie* de More qui, du point de vue littéraire, est un dialogue inspiré par l'histoire la plus banale (celle de la diplomatie), est suivie par une seconde partie qui, en dépit de sa forme descriptive, peut être lue comme un dialogue artificiel avec Platon ; au contraire, le *Léviathan* de Hobbes, dépourvu d'un regard historique authentique, est une réplique implicite à la thèse aristotélicienne du caractère naturel de l'être politique, mais une réplique organisée dans tout le texte comme un monologue austère. Il semble que la manière dont les questions strictement historiques s'insèrent dans le discours des philosophes politiques est décisive pour l'orientation qu'ils donnent à leur propre monologue.

Pour simplifier, on pourrait dire que la difficulté qui apparaît dans la compréhension de la "communication des monologues" n'est pas tellement liée au sujet du dialogue artificiel des grands esprits (en dernière instance - Strauss avait raison -, les monologues ont les mêmes thèmes) qu'au style d'une telle conversation. Un dialogue artificiel court en effet le risque de falsifier le ton particulier qui accompagne la pensée de chaque auteur. En outre, selon la remarque de Léo Strauss, il y a une différence énorme entre le style de la philosophie politique classique et le style de la philosophie politique moderne<sup>4</sup>. La première était naturelle et vulgaire : en d'autres mots, elle a inventé les questions politiques fondamentales et a fait cela en utilisant la langue de l'homme commun de la cité grecque. En échange, la philosophie politique moderne est dérivée (car elle ne fait autre chose que réinterpréter les questions classiques) et technicisée (son langage étant radicalement différent du langage naturel).

Il existe quand même une issue à cette situation désagréable : car si la philosophie classique parlait la langue de l'homme de la cité, à présent l'homme démocratique parle un dialecte de la langue des philosophes modernes. Les mots-clé de ce dialecte - souveraineté, représentation, régime, volonté, constitution, révolution ou acteur politique - sont empruntés à la philosophie où ils ont subi - avant de devenir une référence politique habituelle - un examen philosophique. En fait, c'est justement

parce que nous vivons dans un tel monde, qui a rendu vulgaire la philosophie jusqu'à ce qu'elle ne puisse plus être reconnue, que nous sommes obligés de faire appel aux esprits les plus éclairés. Comme nous l'avons suggéré au début, ce n'est pas la rigueur de la définition plate, mais la profondeur de la pensée (fût-elle vaguement exprimée) qui peut ouvrir les voies du dialogue véritable.

Il va de soi que, dans ce contexte, la détechnicisation du discours est une solution profitable à tout le monde : l'homme démocratique pourra feindre de comprendre ce qu'on lui dit, l'historien des idées (confondu aujourd'hui souvent avec le philosophe politique) pourra sauver à son tour l'apparence du caractère subversif de son propre discours. Quel sujet pourrait être choisi pour définir la philosophie politique par le style de son dialogue actuel, dans une tentative explicite de "co-intéresser" l'homme démocratique ? Un sujet s'impose à notre attention, pour ainsi dire, de manière absolue : il s'agit de la nature de la démocratie, de son état actuel. Quel meilleur prétexte pour parler de crise ? L'histoire intervient de nouveau dans la discussion.

Nous avons choisi comme guides de cet exposé consacré à la crise de la philosophie politique (et non de la démocratie !) trois auteurs libéraux, trois grands esprits de notre époque : il s'agit de Pierre Manent (né en 1948), de Karl Raimund Popper (1902-1994) et de Ludwig von Mises (1881-1973). Bien qu'ils fassent partie tous les trois de la très honorable famille des esprits libéraux, ils sont très différents. En fait, notre choix vise leur différence. Nous nous sommes permis parfois - pour rendre plus souple cette démarche - de considérer le premier comme un représentant du point de vue "conservateur", le second comme un représentant de la "social-démocratie contemporaine", le troisième comme un bon exemple du "libertarianisme". Ces trois "orientations" font partie déjà de la tradition libérale ; il est vrai que les trois perspectives sont souvent confondues, ce qui est au détriment de chacune d'elles, dans la mesure où l'esprit libéral assume explicitement la fécondité du conflit<sup>5</sup>, et non pas du consensus interprétatif. Les étiquettes sont d'une certaine façon arbitraires, car le "conservatisme", la "social-démocratie" et le "libertarianisme" ne sont pas du tout épuisés par le discours de ces trois auteurs. Les étiquettes sont liées pourtant à quelques accidents historiques. Ainsi Pierre Manent, le disciple préféré de Raymond Aron, n'a-t-il pas caché son admiration pour deux conservateurs américains, Léo Strauss et son disciple le plus brillant, Allan Bloom<sup>6</sup>. Popper a été à un certain moment, plus précisément au début des années 80, l'une des références obsédantes de la

social-démocratie allemande<sup>7</sup>, tandis que Ludwig von Mises a inspiré le courant anarcho-capitaliste américain, dominé par des théoriciens tels Murray Rothbard et Hans-Hermann Hoppe<sup>8</sup>.

Qu'est-ce que la démocratie pour ces trois auteurs ? À quelle histoire intellectuelle s'attache chacune des trois définitions proposées par eux ? Quelles sont les conséquences de ces trois réponses pour la compréhension de la philosophie politique ? Ce sont là les questions qui seront abordées dans les pages suivantes.

### *Qu'est-ce que la démocratie ?*

Les trois réponses sont très éloignées des préjugés communs, mais cet écart est justifié par des raisons différentes. Faisons l'analyse de chacune à son tour.

Dans un texte de 1993, Pierre Manent considérait la démocratie, telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui, comme un système qui "pour la première fois de son histoire", n'a plus, "au moins dans *le monde chrétien*", aucun "concurrent idéologique crédible"<sup>9</sup>. Pour l'auteur français, "les concurrents de droite – qui veulent remplacer la démocratie par un régime non démocratique ou antidémocratique – sont pour ainsi dire maudits depuis 1945 ; les concurrents de gauche – qui veulent remplacer la démocratie par un régime supposément *encore plus, c'est-à-dire enfin vraiment démocratique* – ont été discrédités par l'évidence croissante, ces dernières années, de la catastrophe communiste". Bref, la démocratie est à présent le régime unique. La suggestion ironique de Manent peut être saisie par tous ceux qui connaissent le domaine des idées politiques: l'unicité de la démocratie est très problématique. En effet, la philosophie politique - dans ses développements classiques et modernes, de Platon à Raymond Aron<sup>10</sup> - a toujours traité la question des régimes politiques à partir de la supposition de leur multiplicité, à partir de l'idée qu'il y a des styles de vie différents, que les relations entre le commandement et la soumission sont (ou peuvent être) extrêmement diverses. En d'autres mots, donner une réponse au problème central de la philosophie politique – "quel est le meilleur régime ?" - a toujours signifié choisir, dans une multiplicité de régimes réels ou seulement possibles<sup>11</sup>, celui qui s'avère être supérieur à tous les autres. Devenant unique, la démocratie semble perdre justement la qualité de ... régime, dans la mesure où - comme nous l'avons montré ci-dessus - celui-ci suppose la multiplicité. Voici le motif pour lequel à la fin de son article Pierre Manent se demandait - de

façon rhétorique, évidemment - si la démocratie n'est pas en fait "la forme enfin trouvée de la religion de l'Humanité"<sup>12</sup>.

Pour Karl Raimund Popper, le deuxième personnage de notre dialogue artificiel, non seulement la démocratie n'est pas un régime, mais elle ne l'a jamais été<sup>13</sup>. Il serait erroné de penser que Popper voulait seulement radicaliser une conclusion comme celle adoptée par Manent. Comme nous allons voir, le fameux épistémologue voulait affirmer tout autre chose que l'auteur français. Dans sa démonstration, Popper partait du sens le plus banal, celui étymologique, de la démocratie. Parler du "pouvoir du peuple" est très dangereux, car - disait Popper - "chacun des membres du peuple sait très bien qu'il ne commande pas, et il a donc l'impression que la démocratie est une escroquerie. C'est là que réside le danger". L'alternative terminologique proposée par Popper est clairement exprimée: "Il est important que l'on apprenne dès l'école que le terme *démocratie*, depuis la démocratie athénienne, est le nom traditionnel que l'on donne à une Constitution qui doit *empêcher* une dictature, une *tyrannis*". L'invocation d'Athènes n'est pas rhétorique, comme le montre le passage suivant du texte poppérien: "On peut démontrer historiquement que la démocratie athénienne, déjà, au moins jusqu'à Périclès et Thucydide, n'était pas tant une souveraineté du peuple qu'un moyen pour essayer d'éviter à tout prix une tyrannie". Popper avance deux preuves pour justifier cette identification de la démocratie à un moyen, et toutes les deux sont choquantes. La première preuve est une tentative de réinterpréter l'ostracisme: souvent mal compris, celui-ci serait, en fait, le prix, parfois très coûteux, payé pour éviter la tyrannie ou, plus exactement, "le moyen par lequel tout citoyen qui devenait trop populaire pouvait et devait être éloigné, en raison justement de cette popularité". La seconde preuve est encore plus choquante, car l'histoire est lue par l'intermédiaire du grand Thucydide, qui nous apprend, selon Popper, que "Périclès lui-même semble s'être rendu compte que la démocratie athénienne n'était pas une souveraineté populaire et que celle-ci ne pouvait exister. En effet, dans son fameux discours, que l'on peut lire dans Thucydide, il dit: *bien que rares soient les gens capables de concevoir un projet politique, nous sommes néanmoins tous à même de le juger*. Cela signifie que nous ne pouvons pas tous gouverner et diriger, mais que nous pouvons tous porter un jugement sur le gouvernement, que nous pouvons jouer le rôle de jurés"<sup>14</sup>. Comparée aux deux preuves résumées ci-dessus, l'imprécision terminologique de Popper - qui parle par exemple de "dictature", invention romaine, quand il explique l'ostracisme grec - n'est plus stridente. En

somme, la thèse de Popper affirme que la démocratie n'est pas (et elle n'a pas été) un régime, mais un moyen ; il s'agit de quelque chose de similaire à l'ostracisme, c'est-à-dire, en général, d'un instrument qu'on peut utiliser (et qui a été déjà utilisé) pour éviter la tyrannie, acte dont - en dépit de celui de gouverner - nous sommes tous capables. Ainsi qu'on peut aisément le remarquer, en tant que moyen, la démocratie implique le choix, et un choix qui est à la portée de chacun. Pour Popper, la souveraineté du peuple n'existe pas, elle est justement une illusion dangereuse ; le seul choix réel est celui vulgaire.

Le troisième personnage auquel nous ferons appel, Ludwig von Mises, organise son discours autour du statut du choix humain. Sa thèse est la plus simple de celles qui ont été présentées ici. En dernière analyse, Mises affirme que le type de choix que la démocratie suppose est seulement une préfiguration, une esquisse imparfaite du choix qu'on rencontre à l'intérieur du système du marché : "lorsqu'on dit de la société capitaliste qu'elle est une démocratie de consommateurs, on veut dire par-là que le droit, attribué aux chefs d'entreprises et aux capitalistes, de disposer des moyens de production ne peut s'obtenir autrement que par le vote, renouvelé chaque jour sur le marché, des consommateurs... Dans cette démocratie, il est vrai, n'existe pas l'égalité du droit de vote, mais le droit de vote plural"<sup>15</sup>. En d'autres mots : la démocratie et le marché ont en commun le choix, elles sont épuisées par cet acte. L'électeur et le consommateur choisissent. Mais, alors que le choix démocratique est un choix rare, qui a lieu à des intervalles précisément déterminés, le choix du consommateur est quotidien, orienté en fonction des préférences et des goûts qui ne peuvent pas être réglementés. Le consommateur parfait le comportement électoral, en réduisant la vie même à une succession de choix. Voici la raison pour laquelle c'est lui, le consommateur, qui est le vrai maître du marché, et non pas le capitaliste sans scrupules que nous propose la vulgate marxiste<sup>16</sup>. Aujourd'hui, la démocratie, le choix incomplet, est seulement une annexe du marché, du choix complet ; l'annexion est justifiée : seule la démocratie peut assurer la paix, si nécessaire au développement des échanges commerciaux, ou selon l'expression de Mises, "si nécessaire au progrès constant vers un état de plus en plus satisfaisant des affaires humaines"<sup>17</sup>. Les affirmations de Mises sont, il faut l'avouer, séduisantes. Machiavel aurait été probablement envieux : en effet, une telle réduction des relations humaines à un seul principe n'est pas à la portée de chacun. En outre, si Machiavel pariait sur la "fécondité du mal"<sup>18</sup>, Mises est beaucoup moins ambitieux : il fait

l'apologie de la "fécondité du choix". Le parallèle avec Machiavel n'est pas accidentel car, tout comme le secrétaire florentin, Mises considérait que la pensée politique devait prendre en compte *la verità effettuale della cosa*, les gens "tels qu'ils sont" et non pas tels que les métaphysiciens se les imaginent. (Est-il vraiment important que dans le premier cas il s'agit de la métaphysique des platoniciens et dans le second de la métaphysique des socialistes ?) De Machiavel à Mises, le libéralisme est le discours de ce système du "monde d'en bas", des gestes quotidiens<sup>19</sup>. Or, dans cette perspective libertarienne, loin d'être un régime, la démocratie est l'esquisse imparfaite du choix quotidien.

La démocratie n'est pas/n'est plus un régime politique, mais une religion ; la démocratie n'est pas (et elle n'a pas été) un régime politique, mais un moyen d'éviter la violence ; la démocratie n'est pas (bien qu'elle ait été) un régime politique, mais une incarnation imparfaite du marché. Nous avons affaire à trois thèses qui se rencontrent dans leur négation de la manière traditionnelle de définir la démocratie, mais qui semblent se séparer quand même radicalement, si nous prenons en compte le contenu de chaque opposition mise à part. Comment peuvent communiquer ces trois thèses ? On ne peut rien dire jusqu'à présent, puisque leurs suppositions fondamentales, que nous avons cherché à mettre en évidence, nous avertissent que nous avons affaire plutôt à trois monologues imparfaits.

Nous devons nous orienter peut-être vers les conséquences des thèses exposées pour identifier des éventuels points de contact. Mais, avant d'examiner ces conséquences, nous allons chercher à déceler les revendications fondamentales de ces trois thèses de la philosophie politique moderne.

### *Qu'est-ce que l'histoire ?*

Étudier la manière dont un auteur se réclame de la philosophie politique moderne, c'est découvrir ce que l'histoire représente pour lui. Car l'histoire moderne est uniquement texte<sup>20</sup>. En effet, la mutation profonde qu'opère la modernité politique peut être comprise comme une substitution de l'être politique traditionnel, où le *logos* et la *praxis* étaient ensemble, par un être politique réduit à un simple texte. Le traité de principes, les idéologies et le bulletin de vote sont des formes de manifestation de cet être politique très inédit. C'est pour cela que tout rapport nouveau au politique est inévitablement un commentaire consacré à l'une de ces formes. Suivant la manière dont s'articulent les commentaires des trois

philosophes que nous avons mentionnés ci-dessus, nous découvrirons que la réponse à la question “qu’est-ce que l’histoire ?” est une réponse à la question “comment est l’histoire ?”. Communiqueront-ils à ce niveau où l’enjeu devient accablant ?

Remarquons tout d’abord que Pierre Manent n’est pas le premier auteur qui ait suggéré la condition paradoxale que la démocratie assume quand elle devient une sorte de religion. Il y a plus de 150 ans, Tocqueville décrivait dans le même registre, la terreur religieuse que l’auteur de *La démocratie* ressentait devant le phénomène démocratique<sup>21</sup> étant dès lors un emblème de la sensibilité libérale française. Il est indubitable que Manent est un esprit tocquevillien, dans la mesure où il n’hésite pas à soutenir les affirmations suivantes : “Il semble donc qu’il y ait une force *irrésistible* dans cette démocratie dont la droite dénonçait jadis la honteuse faiblesse ou corruption, dont la gauche dénonçait naguère la honteuse imposture ou injustice”<sup>22</sup>. Mais si Tocqueville affirmait l’irrésistibilité du mouvement démocratique pour l’opposer à l’*ancien régime* auquel personne ne croyait plus, Manent préfère multiplier le nombre des adversaires vaincus de la démocratie. Pour expliquer ce qu’est l’histoire de cette perspective, Manent reprend Nietzsche, celui qui écrivait que “l’histoire des deux derniers siècles ressemble à un fleuve qui veut arriver à son terme”. De façon ironique, l’auteur français se demande “sommes-nous parvenus au point où le fleuve *voulait* aller ?”. Au moment où la démocratie devient religion, l’histoire commence à ressembler à un fleuve qui a trouvé son terme. Notons que, pour Manent, il s’agit d’une situation inacceptable, car une telle histoire est seulement l’expression d’une volonté “faible”, celle de l’homme qui est resté seul, de l’homme qui ne se revendique plus ni de Dieu, ni de la nature<sup>23</sup>. Telle est, dans des mots simples, mais quand même effrayants, la Cité de l’homme.

Popper n’était pas si pessimiste. Au contraire, il croyait que notre époque est la meilleure de celles vécues par l’homme jusqu’à présent et recommandait sans réserves son propre optimisme<sup>24</sup> à la jeune génération. Sa vision, beaucoup plus tranchante que celle de Manent, était fondée sur l’idée que la démocratie-moyen a depuis toujours affronté la tyrannie. Plus précisément, l’Athènes des Trente Tyrans et la Chine de Deng Xiaoping ont en commun “l’immoralité de la dictature”, celle “dont on ne peut s’en libérer sans effusion de sang” ou celle qui “condamne les citoyens de l’Etat, contre leur conscience et leurs convictions morales, à collaborer avec le mal ; ne serait-ce que par leur silence. Elle prive l’homme de sa responsabilité morale, sans laquelle il n’est plus qu’une moitié, voire un

centième d'homme". Le principe de la démocratie est d'essence morale, bien qu'il revêtît toujours cette forme négative qui dit que "toute dictature est moralement mauvaise". Par contre, la démocratie est bonne car elle nous permet "de destituer les gouvernants sans que le sang soit versé"<sup>25</sup>. En fait, la perspective poppérienne combine le manichéisme le plus banal avec l'austérité d'une morale de la responsabilité et de la faillibilité : l'histoire est de cette façon traversée par la lutte entre la démocratie et la tyrannie, entre la destitution pacifique des gouvernants et le fait de les tuer ; de cette perspective, arriver à la meilleure époque parmi celles connues par l'homme, atteindre l'âge démocratique, c'est accepter le principe du changement pacifique, c'est-à-dire reconnaître qu'on peut se tromper. On comprend probablement que, à l'encontre de Manent, Popper ne goûtait pas l'ironie. Pour lui, l'histoire moderne est une histoire de la volonté "forte", mais qui acquiert sa force par la reconnaissance de sa propre "faiblesse" : en acceptant qu'il puisse se tromper, l'individu refusera la violence. Nous devons reconnaître qu'un optimisme construit sur une telle alchimie est tout aussi séduisant, c'est-à-dire tout aussi naïf que celui qui voulait faire du travail une "joie" infinie, pour le banaliser ensuite comme "droit". L'auteur de la formule citée a vécu, tout comme Tocqueville, au siècle précédent : il s'appellait Karl Marx.

Ludwig von Mises n'était ni ironique, ni optimiste quand il s'agissait de l'histoire. Malgré tout cela, tout comme pour les deux autres interlocuteurs que nous avons introduits dans ce dialogue, l'histoire demeurait pour Mises la scène de quelques confrontations plus ou moins violentes. Selon Mises, le plus intéressant conflit du monde moderne est celui qui a opposé les partisans du droit naturel aux utilitaristes. Quelle est la forme de manifestation de ce conflit ? Prenons l'exemple de l'égalité devant la loi. Le jus naturalisme l'a soutenue, disait Mises, en vertu de la croyance que "les hommes sont égaux du point de vue biologique, ayant ainsi un droit inaliénable à une égale répartition de tous les biens". Remarquons qu'une telle définition du droit naturel permet à Mises de soutenir la thèse paradoxale selon laquelle le socialisme est une variante de la "fausse et absurde" théorie jus naturaliste : ainsi, "tout comme les éminents citoyens de Virginie, dont les idées ont inspiré la Révolution américaine, ont admis le maintien de l'esclavage des Noirs, le plus despotique système connu par l'Histoire, le bolchevisme, prétend être l'incarnation authentique du principe de l'égalité et de la liberté de tous les hommes". Refusant la supposition de l'égalité biologique et croyant que c'est justement l'inégalité qui crée la coopération sociale, les

utilitaristes ont considéré, par contre, que "l'égalité devant la loi était l'appareil capable d'assurer à toute l'humanité le maximum d'avantage que les hommes puissent tirer de cette inégalité... Pour les libéraux, l'égalité devant la loi est une bonne chose non pas du point de vue d'un prétendu droit inaliénable des individus, mais parce qu'elle sert au mieux les intérêts de tous. Elle laisse aux électeurs le soin de décider qui va détenir les fonctions publiques et aux consommateurs le soin de décider qui doit produire"<sup>26</sup>. Les utilitaristes, les seuls libéraux authentiques, selon Mises, sont ceux qui ont identifié la relation qu'entretiennent la démocratie et le marché. Malgré cela, quand il définit l'individu qui fournit "le corps" de cette relation, Mises s'inspire de manière explicite d'un adepte fervent du jus naturalisme : il s'agit de John Locke. Définir l'homme comme être qui choisit en tant que consommateur ou, encore inachevé, en tant qu'électeur, c'est une tentative de réinterpréter la célèbre formule de Locke qui dit que l'homme agit justement pour éliminer une insatisfaction<sup>27</sup>. L'histoire moderne est la création d'une volonté "forte", capable d'éliminer, d'abord incomplètement, ensuite entièrement, toute insatisfaction. L'interprétation en termes de volonté de la formule misésienne n'est pas du tout forcée : l'auteur des traités sur le socialisme et sur l'action humaine accentuait le fait que l'action est raison et que la raison est volonté<sup>28</sup>.

Tocqueville, Marx et Locke offrent pour Manent, Popper et Mises le principe de la compréhension de l'histoire. Le point où nous sommes arrivés est choquant, notamment si l'on compare les résultats obtenus dans les deux sections. Ainsi, la question "qu'est-ce que la démocratie" alimentait un consensus négatif (la démocratie n'est pas un régime), mais en même temps une séparation positive radicale des trois auteurs analysés, qui y voyaient une religion (Manent), un moyen banal (Popper) et une anticipation du marché libre (Mises). En échange, "qu'est-ce que (comment est) l'histoire ?" produit un consensus positif (l'histoire doit être interprétée en termes de volonté), mais aussi un conflit inconfortable des compréhensions du principe de l'histoire : la volonté est soit éminemment "faible" (Manent), soit "forte", née d'une "faiblesse" (Popper), soit éminemment forte (Mises). Alors que nous avons affirmé que l'histoire politique moderne est seulement un texte, nous considérons la manière dont la coexistence entre des combinaisons de ce genre est possible : une religion fondée sur une volonté faible, un moyen d'éviter la violence à l'aide d'une volonté dont la force provient de la faiblesse et, finalement, une anticipation du marché qui extrait ses énergies vitales d'une volonté forte, toutes ces choses revendiquent le nom de *démocratie*. Une telle

dispute est imaginable seulement si tout l'univers politique est un univers textuel<sup>29</sup>. Mais de quel côté est la raison alors que tout est texte ? Est-ce qu'on peut distinguer entre ces trois solutions ?

*Qu'est-ce que la philosophie politique ?*

Une réponse pourra être plus aisément anticipée si, selon ce qu'on a suggéré plus haut, on prenait en compte quelques-unes des conséquences auxquelles mènent les thèses sur la démocratie. Pour ordonner les conséquences qui nous intéressent, on va privilégier ici un seul critère : il s'agit du rapport que la démocratie entretient avec le temps. La diversité des perspectives proposées à cet égard à l'intérieur de la famille libérale nous aidera à comprendre ensuite la relation de la philosophie politique avec sa propre histoire intellectuelle, condition décisive de sa définition.

La solution conservatrice est sans ambiguïté : si "durant ce cycle de deux siècles que nous venons de parcourir, la démocratie ne pouvait vivre au présent", dans la mesure où, "déchirés entre le passé et l'avenir", les démocrates se trouvent aujourd'hui dans une situation qu'on peut envier. En effet, nous connaissons la démocratie grecque grâce aux discours qui se sont constitués *après* la fin du grand cycle de la politique classique ; nous avons connu ensuite la démocratie moderne comme projet philosophique, comme un *avenir* esquissé en concurrence avec les projets des régimes qu'on a cru possibles jusqu'à un temps récent ; aujourd'hui, la démocratie, en tant que fait et idée, est enlacée au présent. La philosophie politique a eu comme objet la description des régimes et, sur cette base, la désignation du meilleur régime. N'ayant à faire qu'à un seul régime, la philosophie politique se transforme en histoire de la philosophie politique, en analyse de cette évolution à la suite de laquelle, avec une formule qui est agréable aux métaphysiciens, le Multiple est réduit à l'Un.

La réponse social-démocrate est tout aussi tranchante : la démocratie, ce moyen qui s'oppose à la violence, a non seulement un passé et un présent, mais aussi un avenir qui est ouvert. Car le retour à la tyrannie est possible. Notons que c'est justement le point où Popper se sépare de Marx : ce dernier ne croyait pas que l'histoire puisse rebrousser chemin. D'autre part, si la démocratie n'a jamais été un régime, la philosophie politique n'a existé que comme une illusion. En d'autres mots, le discours sur la politique a mal choisi son objet : selon Popper, de Platon à Hitler, les hommes se sont demandés "qui doit commander ?" et non pas - et c'est là la question juste - "quelles sont ces institutions capables de diminuer

les risques d'un gouvernement tyrannique ?<sup>30</sup>. Le débat sur les régimes a été une erreur, dans la mesure où ce qu'on croyait être le but était en fait un moyen. Aujourd'hui, dégénéré de but en moyen, l'objet de l'explication politique offre l'occasion de substituer à l'ingénierie utopique une *piecemeal engineering*, la seule formule raisonnable d'action.

La solution libertarienne est ambiguë : anticipation du marché, la démocratie n'est que du passé. Son remplacement par le système généralisé des consommations individuelles est accompagné par le remplacement de la philosophie politique par la praxéologie, cette science de l'action humaine qui veut éliminer l'insatisfaction<sup>31</sup>. Le reste est métaphysique, affirme de manière très convaincue Mises. La démocratie est aujourd'hui tout au plus une annexe du marché, conservée évidemment aussi pour des raisons d'utilité. De manière symétrique, la philosophie politique est, à la rigueur, une annexe de la praxéologie, conservée pour des raisons polémiques.

Une récapitulation s'impose. La solution conservatrice affirme que la démocratie, devenue religion d'une volonté faible qui se veut soi-même, aboutit à un discours de type historique, qui doit évoquer l'évolution intellectuelle du régime qu'on appelle démocratie. La solution social-démocrate soutient que la démocratie, qui a été depuis toujours un moyen d'éviter la violence, engendre aujourd'hui un discours où, tout comme la volonté devient forte en reconnaissant sa faiblesse et parfois ses échecs, l'ingénierie sociale graduelle est justifiée, conditionnée par la reconnaissance de l'erreur du projet utopique. La solution libertarienne voit dans la démocratie cet arrêt intermédiaire d'une volonté forte, dont la force entière s'est manifestée seulement dans le marché libre, tout comme la philosophie politique est un arrêt provisoire de l'entendement qui révèle sa vérité seulement dans la praxéologie, science de l'homme qui veut faire oublier le discomfort.

Qu'ont en commun ces trois solutions ? En effet, en affirmant qu'elles appartiennent, en dépit des différences, à la même famille spirituelle, à l'idéologie libérale, nous avons supposé qu'elles ont quelque chose en commun. Le résumé présenté ci-dessus nous permet de découvrir ce fonds commun : *la philosophie politique est aujourd'hui le discours qui considère que la démocratie n'est pas un régime et que l'histoire est l'incarnation de la volonté humaine libre*. La relation entre la démocratie et l'histoire fait l'objet de la philosophie politique. Mais l'accord sur cette définition est très fragile : il est en permanence subminé par les sens qu'on donne à la démocratie et à l'histoire.

## 2. La démocratie, un monde bigarré

D'habitude, la liaison entre la démocratie et la philosophie est limitée à un cadre historique qui nous est absolument étranger : il s'agit de l'Antiquité. On croit généralement que les philosophes antiques peuvent nous éclairer sur ce qu'est la démocratie, malgré le fait que - il ne faudrait pas oublier ce détail - ils détestaient le régime démocratique. La liaison entre les philosophes modernes et la démocratie moderne est plus rarement étudiée, bien que plusieurs parmi les philosophes politiques d'après Spinoza aient considéré, avec enthousiasme, que la démocratie soit la meilleure formule politique que l'homme ait imaginé.

On pourrait en conclure que l'enthousiasme devient suspect quand il s'agit de comprendre le politique ; par contre, cette compréhension pourrait être favorisée par le cynisme ridiculisant (et esthétisant) avec lequel Platon, par exemple, regardait la "cité démocratique". En effet, après avoir suggéré que la démocratie est le plus beau régime, car on "trouve des hommes de toute sorte dans ce gouvernement plus que dans aucune autre" et "chacun organise sa vie de la façon qui lui plaît"<sup>32</sup>, Platon affirmait que la beauté de la démocratie est seulement apparente. Pour comprendre ce problème du discours platonicien sur la démocratie, on doit préciser qu'il y avait encore un régime qu'il considérait comme "le plus beau" : il s'agit de la tyrannie<sup>33</sup> ; le fait que Socrate ne conteste pas du tout cette seconde observation sur la beauté des régimes politiques nous montre très clairement la perspective d'où est apprécié le trait principal attribué à la démocratie. Voici le passage qui illustre de la meilleure façon ce que nous nous sommes permis d'appeler le "cynisme esthétisant" de Platon : "il y a chance que la démocratie soit le plus beau régime de tous. Comme un vêtement bigarré qui offre toute la variété des couleurs, offrant toute la variété des caractères, il pourra paraître d'une beauté achevée. Et peut-être, ajoutai-je, beaucoup de gens, pareils aux enfants et aux femmes qui admirent les bigarrures, décideront-ils qu'il est le plus beau"<sup>34</sup>. En somme, on pourrait dire que, pour Platon, la démocratie, l'ordre où chacun vivra selon sa propre volonté, est loin d'être le meilleur régime ; bien plus, sa beauté est celle que les enfants ou les femmes éprouvent devant les vêtements vivement colorés<sup>35</sup>. C'est probablement une "ironie de l'histoire" le fait que les dernières lignes du *Traité politique* inachevé de Spinoza, "le premier philosophe à avoir écrit une défense systématique de la démocratie"<sup>36</sup> portent toujours sur la faiblesse des enfants et des

femmes, pour justifier une conclusion que Platon aurait probablement admis lui-même : "on ne pourrait instituer le règne égal des hommes et des femmes sans grand dommage pour la paix"<sup>37</sup>. Spinoza diffère radicalement de Platon par l'optimisme viril qui se dégage de son écriture. On pourrait soutenir que c'est ici la première différence clairement affirmée entre la sensibilité politique moderne et celle antique qui porte sur la démocratie.

Évidemment, chacun de nous peut choisir entre le cynisme ridiculisant et l'optimisme viril. Ce qu'on doit retenir, c'est que la seconde variante est celle qui a inspiré la modernité politique. Deuxièmement, il faut observer qu'en dépit de notre choix nous sommes obligés de nous justifier de manière rigoureuse. Nous essayerons de montrer quelles sont les surprises de cette justification rigoureuse à partir des conclusions auxquelles nous sommes arrivés dans le chapitre précédent. Nous essayerons de démontrer qu'il y a une liaison entre la démocratie moderne et la philosophie, liaison qui n'est pas épuisée par une certaine sensibilité, mais par une intelligence particulière.

*La démocratie est un projet philosophique : le plus vulgaire des régimes requiert la pensée la plus raffinée*

Quand nous avons parlé de la crise de la philosophie politique contemporaine, nous avons décrit trois approximations de la démocratie qui, malgré le fait qu'elles utilisaient des termes quasi-identiques, ne communiquaient pas directement (immédiatement), cette diversité incommunicable étant l'essence de la crise qu'on a évoquée.

Afin de rendre intelligibles les trois définitions, nous étions obligés de faire appel à quelques philosophes modernes, à partir de l'idée que la crise actuelle devient explicable si on retourne aux sources plus anciennes de la pensée libérale.

Nous nous proposons d'appeler à notre aide de manière plus ordonnée les philosophes modernes, pour voir la façon dont ils peuvent éclaircir une nouvelle démarche de la philosophie politique ; cette nouvelle démarche devrait, à notre avis, réorienter l'attention et les énergies de ceux qui ressentent une crise dans la diversité incommunicable d'aujourd'hui. Afin de comprendre les philosophes contemporains nous aurions pu, évidemment, comparer les définitions qu'ils donnent à la démocratie avec ce que chacun de nous considère comme étant la réalité politique actuelle, avec notre perception, celle qui nous rend, pour ainsi

dire, des êtres politiques sensibles. Cet appel aux sensations politiques du moment présent (et le terme de *sensation* doit être pris ici dans tous ses sens, du contact "faible" avec le réel jusqu'au choc séduisant du sensationnel) est indiscutablement nécessaire. Mais il doit être précédé par une comparaison entre les définitions données aujourd'hui par les grands esprits et les définitions de la démocratie proposées par la tradition intellectuelle du libéralisme. Nous essayerons de comprendre la démocratie en tant qu'êtres exclusivement intellectuels.

Il y a au moins deux raisons qui justifient cet appel à la tradition de la pensée libérale avant de comparer les définitions actuelles de la démocratie avec les opinions des êtres politiques sensibles. Il s'agit, tout d'abord, du fait que les philosophes contemporains - Mises, Manent ou Popper - ont élaboré leurs discours comme une note aux élaborations très sophistiquées des philosophes modernes. Bien que, tout comme nous le verrons plus tard, la tentation de la nouveauté ait traversé toutes les démarches modernes, tout discours post-machiavélien sur la politique est intertextuel.

La seconde raison est plus profonde, car elle est plus radicale : l'histoire politique moderne est, dans son essence, un texte et elle nous oblige à revenir aux Pères fondateurs en tant qu'auteurs de notre propre vie, d'autant plus qu'il s'agit de la démocratie, forme politique qui est fondamentalement soumise au texte. En effet, avant d'être une réalité et en dépit de l'intérêt profond pour la réalité, la démocratie est pour les modernes un projet, un discours philosophique. La démocratie, la cité de l'homme, le régime de la vie terrestre, la formule politique la plus vulgaire a comme point de départ un texte, le discours philosophique, le plus raffiné discours possible.

La question qui apparaît de façon naturelle est si le projet philosophique de la démocratie est unique. Autrement dit : les philosophes modernes ont-ils élaboré une seule démocratie ? La réponse est évidemment négative. Les philosophes modernes se contredisent délibérément quand il s'agit de la démocratie. Le monde démocratique moderne est avant tout un univers où les idées sont bigarrées.

Est-ce qu'on peut vivre dans un monde pareil ? Analysant la manière dont les philosophes modernes se contredisent sur la question de la démocratie, nous allons voir la façon dont on peut vivre dans une cité de l'homme. Plus exactement, nous allons comparer les textes de Popper et de Mises aux thèses de Locke et de Spinoza pour voir la manière dont se construit la diversité de la philosophie démocratique.

*Mises et Locke : du marché ou de la démocratie qui est apparu le premier ?*

Rappelons la thèse principale de Mises : la démocratie est une préfiguration du marché libre. Les conséquences de cette thèse se situent dans des horizons différents : la première conséquence affirme l'opposition entre le droit naturel et l'utilitarisme, le premier étant la source d'inspiration du socialisme. La seconde conséquence est que la démocratie n'est que du passé, pouvant être, à la rigueur, annexée par commodité par les régimes libéraux, plus précisément par les systèmes libres et multiples d'échange. Finalement, la troisième conclusion affirme que la philosophie politique doit être remplacée par la praxéologie pour pouvoir décrire le comportement humain de manière vraiment efficace. La définition misésienne de l'homme était empruntée à Locke : tout homme agit pour éliminer une insatisfaction.

L'auteur des *Deux traités sur le gouvernement civil* n'aurait pas accepté quand même la thèse principale de Mises. Nous devons en voir la raison. L'idée que la démocratie est une anticipation du marché libre est fondée sur la supposition que le choix humain peut s'étendre infiniment, que l'élection des gouvernants (rare, fixe, réglementée) peut être remplacée par le choix des produits, des biens de toutes sortes (l'homme politique étant lui-même, en dernière instance, un bien quelconque, comparable au hamburger ou à un livre de philosophie). Chez Locke, par contre, le choix est foncièrement limité : à l'état naturel, c'est-à-dire à l'état pré-politique (dont les lois sont ensuite copiées à l'état politique), "la nature a nettement défini les limites de la propriété en fixant l'étendue du travail dont les hommes sont capables et en fixant ce qui est nécessaire pour la commodité de la vie"<sup>38</sup>. Personne ne pouvait commander sur tout, disait Locke, personne ne pouvait consommer pour son propre plaisir plus qu'une petite partie du tout : "il était ainsi impossible à un homme d'empiéter sur le droit d'un autre, ou d'acquérir pour lui-même une propriété au préjudice de son voisin"<sup>39</sup>. La possession de chacun avait des limites très modestes. "cette même règle de propriété, à savoir que tout homme devrait posséder autant de terre qu'il sera capable d'en faire usage, demeurerait valide dans le monde sans gêner personne, puisqu'il y aurait encore assez de terres disponibles dans le monde pour pourvoir à un nombre deux fois plus important d'habitants, si l'invention de la monnaie, et l'accord tacite des hommes pour lui accorder une valeur n'avaient introduit (par consentement) des possessions plus vastes et établi un droit sur elles"<sup>40</sup>.

Ce passage est extrêmement important pour plusieurs raisons : tout d'abord, Locke suggère que l'état naturel, essentiellement pacifique, devient état de guerre au moment où l'on invente la monnaie ou, dans des termes actuels, au moment où le marché est inventé. D'autre part, le consentement que suppose la naissance du marché était pour Locke certainement antérieur au consentement requis par la naissance de la communauté politique. Le marché est antérieur à toute existence politique. Dans les termes de Locke, la monnaie est antérieure à toute "démocratie parfaite". Cette expression, assez bizarre, avait un sens précis : "lorsque des hommes s'unissent pour la première fois en société, la majorité possède naturellement l'ensemble du pouvoir de la communauté ; elle peut employer ce pouvoir pour faire de temps à autre des lois pour la communauté, et pour les faire exécuter par des officiers qu'elle nomme elle-même ; dès lors, la forme de gouvernement est une *démocratie parfaite*"<sup>41</sup>. La monnaie engendre l'état de guerre, la "démocratie parfaite" engendre l'état politique.

En d'autres mots, bien que l'homme de Locke soit le même que l'homme de Mises, les conclusions des deux auteurs sont radicalement différentes : pour le premier, le marché est antérieur et contraire à la démocratie, pour le second, il est postérieur et parfaitement compatible à la démocratie (étant une extension, un accomplissement de celle-ci). Remarquons que la suggestion de Locke (la monnaie produit l'état de guerre, l'économie est le domaine de la confrontation impitoyable) est plus proche du sens commun ; en ce sens, Marx est lui aussi un philosophe du sens commun.

Les autres thèses de Mises perdent à leur tour la valabilité, si la définition donnée à l'homme reste rigoureusement encadrée dans les limites de l'interprétation lockéenne : la démocratie ne peut être que du passé ; par contre, chez Locke, la démocratie est le lieu d'un nouveau début, d'un nouveau commencement : si le souverain enfreint les règles du contrat, n'ayant plus de juge neutre, on tombe à l'état de nature en tant qu'état de guerre, et les gens ont de nouveau besoin de la "démocratie parfaite"<sup>42</sup>. D'autre part, la philosophie politique ne peut pas être réduite à la praxéologie, à une théorie de l'action qui n'accorde rien à la nature humaine et qui dissout la politique dans l'économie. Si nous suivons Locke, la philosophie politique naît de l'effort de distinguer l'insatisfaction (la raison d'agir de l'*homo oeconomicus*) de la justice (le mobile de l'action politique). En effet, c'est l'existence d'un juge commun investi de l'autorité d'appliquer la loi civile qui distingue l'état naturel de la société civile. La

protection de la propriété, qui est le but de l'institution de la communauté politique, est assurée par celui qui partage la justice. La démocratie est la forme politique moderne qui accueille ce débat sur la justice après que l'homme ait quitté l'état de guerre (c'est-à-dire l'économie, dans l'interprétation lockéenne). La troisième conséquence de la démarche de Mises, celle qui porte sur l'opposition droit naturel / utilitarisme, devient insignifiante.

La confrontation de la thèse de Mises à quelques-uns des contenus de la philosophie de celui dont il emprunte la définition de l'homme nous a conduits finalement à une remarque sur la démocratie : la démocratie est le régime où la justice se substitue à la violence, où le juge remplace l'ennemi économique.

*Popper et Spinoza sur l'excellence de la démocratie : pourquoi être optimistes ?*

La thèse principale de Karl Popper était que la démocratie n'est pas (et n'a pas été) un régime, mais un moyen d'éviter la violence. Pour le philosophe autrichien, l'opposition politique fondamentale est entre la tyrannie (le changement violent des gouvernants) et la démocratie (le changement pacifique des gouvernants) ; dans ce sens, la démocratie a un avenir, car on peut revenir à la tyrannie ; finalement, si la démocratie n'a pas été un régime, alors la philosophie politique, la discipline qui a essayé de chercher une réponse à la question "quel est le meilleur régime ?", n'a pas existé.

Si dans les pages antérieures nous avons essayé de démontrer qu'à partir de la même définition de l'homme on peut arriver (on est arrivé) aux conclusions politiques opposées et aux images différentes de la philosophie politique, nous chercherons maintenant à montrer qu'on peut construire la même approximation de la philosophie politique et la même sensibilité liée au sort de la démocratie à partir des références tout à fait différentes. Nous comparerons donc la démarche de Popper à celle de Spinoza.

Popper n'invoque pas Spinoza. Malgré cela, les thèses de Popper auraient probablement été acceptées par Spinoza. Les deux sont liés, avant tout, par une certaine opinion sur le statut et le sort de la démocratie : la démocratie, qui est la meilleure formule politique, suppose l'effort de l'homme<sup>43</sup>. En d'autres mots, la démocratie est difficile, elle est la forme politique la plus sollicitante. Popper exprimait cette chose en écrivant

que “nos démocraties occidentales – et surtout les Etats-Unis, la plus ancienne des démocraties occidentales – sont une réussite sans précédent ; cette réussite est le fruit de beaucoup de travail, de beaucoup d’efforts, de beaucoup de bonne volonté et avant tout de beaucoup d’idées créatrices dans des domaines variés. Le résultat, c’est qu’un plus grand nombre d’hommes heureux vivent une vie plus libre, plus belle, et plus longue que jamais auparavant”<sup>44</sup>. Spinoza disait à son tour que la démocratie est “du tout absolu”<sup>45</sup> et que “dans le gouvernement démocratique, tous décident, d’un commun consentement, de vivre selon l’injonction de la Raison”<sup>46</sup> ; or, pour Spinoza, c’est la raison qui définit l’effort du philosophe ; rien de plus difficile, donc, que le gouvernement démocratique. On ajoute à cette tautologie (la Cité de l’homme suppose évidemment son effort, la démocratie est le gouvernement où l’on écoute la raison humaine), l’optimisme commun à Popper et à Spinoza. Chez Popper, cet optimisme peut se déduire du passage qu’on a cité ; chez Spinoza, les choses sont plus difficiles à saisir : bien qu’il ne recommande le *Traité théologico-politique* aux gens communs, étant su qu’il est “également impossible d’extirper de l’âme du vulgaire la superstition et la crainte”<sup>47</sup>, Spinoza définissait quand-même l’individu (et la Nature, pour lui, ne crée que des individus) par le fait qu’il “est le défenseur de sa propre liberté” ; mais la liberté est la suite de l’accomplissement du but de la philosophie, la connaissance de la vérité ; Spinoza pensait que son *Traité théologico-politique* a réussi à imposer la liberté, en d’autres mots, à séparer à l’intérieur de la nature humaine la passion, la superstition et la crainte de ce qui est la raison ; l’optimisme de Spinoza concernant le sort de la démocratie est alors du type suivant : si on réussit à découvrir la liberté, nous serons des philosophes, c’est-à-dire nous vivrons suivant la raison ; moi, un homme, “qui aurait pu se tromper”, j’ai découvert la liberté, donc chacun qui croit qu’il est un homme et qu’il peut se tromper peut devenir philosophe. *La démocratie est le régime où l’abandon de l’état de nature est accessible, selon le modèle du philosophe, à chacun.* Personne n’a argumenté de manière plus séduisante que Spinoza l’idée de la démocratie comme le régime des citoyens philosophes. Remarquons qu’on a reproché parfois à Popper que le modèle de l’action humaine qu’il propose - l’essai et l’erreur - est trop élevé, philosophique. Tout ce qu’on peut dire c’est que l’optimisme commun à Spinoza et à Popper trouve son énergie non pas dans la condition des gens vulgaires, mais dans la confiance en la raison. Notons ensuite que les références qui marquent la démarche de Spinoza et celle de Popper sont apparemment les mêmes :

la démocratie poppérienne est l'opposé de la tyrannie, c'est-à-dire de l'utilisation de la violence ; la démocratie de Spinoza est l'opposé de l'état naturel, caractérisé par la guerre. Remarquant les détails, on se rend compte que les références sont différentes : Spinoza définit en fait la démocratie d'abord comme "droit de la société" auquel on transfère le pouvoir de l'individu, ou plus exactement comme "l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir"<sup>48</sup>. Avant d'être régime, la Démocratie est un droit. (L'auteur hollandais utilise la majuscule pour différencier ce droit du régime nommé toujours démocratique.) De la définition de la Démocratie, Spinoza tirait la conclusion que "le souverain n'est tenu par aucune loi et que tous lui doivent obéissance pour tout, car tous ont dû, par un pacte tacite ou exprès, lui transférer toute la puissance qu'ils avaient de se maintenir, c'est-à-dire tout leur droit naturel". Encore plus, "nous sommes tous tenus d'exécuter absolument tout ce qu'enjoint le souverain, alors même que ses commandements seraient les plus absurdes du monde ; la Raison nous ordonne de le faire, parce que c'est choisir de deux maux le moindre"<sup>49</sup>. L'affirmation de Spinoza est fondée sur la croyance qu'il est "extrêmement rare que les souverains commandent des choses très absurdes ; il leur importe au plus haut point, en effet, par prévoyance et pour garder le pouvoir, de veiller au bien commun et de tout diriger selon l'injonction de la Raison" Et pour être encore plus explicite, Spinoza ajoutait : "dans un Etat démocratique l'absurde est moins à craindre, car il est presque impossible que la majorité des hommes unis en un tout, si ce tout est considérable, s'accordent en une absurdité"<sup>50</sup>. Pour Spinoza, la démocratie est préférable à l'état de guerre puisque la majorité ne peut tomber d'accord sur une absurdité. Popper voyait les choses de manière tout à fait différente : de l'observation que tout individu peut se tromper (acceptée aussi par Spinoza), l'auteur autrichien tirait - rigoureusement - la conclusion que les majorités peuvent aussi se tromper ; la démocratie est préférable à l'état de guerre non pas parce que la majorité ne pourrait soutenir une absurdité, mais purement et simplement puisque la violence est absolument inacceptable ; elle pourrait nous affecter en dépit du fait que nous ayons raison ou tort.

La différence entre la démarche de Popper et celle de Spinoza est mise en évidence plus clairement si nous prenons en compte un autre aspect. Refusant à la démocratie le statut de régime, Popper niait implicitement le sérieux de la démarche de la philosophie politique : si la question sur le meilleur régime est une erreur, alors la discipline

intellectuelle qui l'a formulée est inutile. Spinoza affirmait lui aussi que la philosophie politique n'a pas existé réellement<sup>51</sup>. Mais le penseur hollandais voulait dire qu'il est le premier qui ait réussi à la construire ; cette prétention lie Machiavel et Hobbes, Spinoza et Tocqueville. Chacun d'eux, dans des formes plus ou moins décentes, a essayé de suggérer qu'il est le vrai fondateur de la science du politique. Spinoza faisait cela prenant comme référence ce qu'il appelait la Théologie ou la Croyance : celle-ci a eu comme but la soumission et la piété, et comme fondement l'Écriture ; il n'y a pas eu de philosophie, c'est-à-dire une véritable justification de la liberté humaine, puisque tous les philosophes antérieurs, opérant dans les limites indiquées par la Théologie, ont conçu "les affections qui se livrent bataille en nous comme des vices" ; il a donc considéré comme juste "de tourner en dérision ces affections, de les déplorer, de les réprimander, quand ils voulaient paraître plus moraux, de les détester" ; croyant qu'ils agissent de manière divine, ils ont apporté de cette façon des louanges à "une nature humaine qui n'existe nulle part", concevant les gens "non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent"<sup>52</sup>. Rien de plus étranger à la démarche poppérienne que ces lignes de Spinoza. Pour Popper, le gouvernement des philosophes est une des réponses données à une question erronée : "qui doit gouverner ?", question à laquelle on peut répondre également (en fait, de façon tout aussi désastreuse) "les meilleurs" (Platon), les "prolétaires" (Marx) ou "moi" (Hitler)<sup>53</sup>. À la question "qui doit commander ?" il faut substituer la question "y a-t-il des formes de gouvernement qui, pour des raisons morales, sont répréhensibles ?" ou, sous une autre forme, "y a-t-il des formes de gouvernement qui nous permettent de nous défaire d'un gouvernement mauvais, ou seulement incompetent, qui cause du tort au pays ?"<sup>54</sup>.

Voici donc que bien qu'apparemment ils soutiennent les mêmes thèses - la démocratie, effort de l'homme rationnel, est la meilleure formule politique, la philosophie politique n'a pas existé, le retour à la tyrannie est possible<sup>55</sup> -, Spinoza et Popper sont séparés par des références tout à fait différentes. Leurs certitudes (liées à la majorité, par exemple), mais surtout leurs questions (avant tout, la question qu'ils considèrent comme fondamentale) les séparent.

Toutes ces choses tiennent à l'histoire de la démocratie. Nous sommes obligés, tout comme nous l'avons dit ci-dessus, à choisir rigoureusement une solution ou une autre. Le choix rigoureux d'une solution, qui peut signifier parfois le simple choix de la question, est propre à la philosophie.

Dans le monde bigarré des idées que constitue la démocratie moderne, la philosophie nous aide à survivre.

### 3. L'histoire moderne comme texte

Comment pourrait-on expliquer cette coexistence des questions et des solutions si contradictoires ? Tout ce qu'on sait est que la modernité a fait de la diversité contradictoire son propre manifeste. Elle a trouvé aussi la justification ultime, tout comme les limites politico-juridiques de la diversité : il s'agit ici de la Constitution. Ce mot serait, à coup sûr, celui qu'on choisirait, si on nous demandait d'exprimer le sens de l'histoire politique moderne à l'aide d'une seule notion, à l'aide d'un terme unique.

La constitution est un texte, le Texte du citoyen. Une suite de mots, ordonnée dans un ensemble, qui est non seulement suffisant à soi-même, mais aussi - par principe - capable de rendre possible d'autres énoncés. Fermé (par rapport aux règles de l'existence politique antérieure) et ouvert (car c'est à lui qu'on doit subordonner les lois proprement dites), le texte de la Constitution assure tant la stabilité que l'évolution de la communauté politique. Il accompagne - en les réglant, en les situant au même niveau, c'est-à-dire en annulant la différence entre elles - tant le temps commun (le quotidien banal de l'exercice des droits ou de l'activité des Chambres législatives), que le temps extraordinaire (les élections, la révocation des dignitaires, la réponse à une agression externe etc.). À vrai dire, ce règne tout-puissant de la Constitution ne peut être imaginé que dans ce qu'on pourrait appeler de façon conventionnelle "l'âge démocratique du monde".

En fait, la phrase de Tocqueville selon laquelle "le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses ; tout en sort et tout s'y absorbe"<sup>56</sup> devrait être amendée. Aujourd'hui, elle n'est plus valable seulement pour "le monde politique américain", mais pour tout le monde chrétien<sup>57</sup> ; ensuite, le règne démocratique n'est pas direct, mais médié, et donc *d'une toute autre façon* qu'au temps de l'auteur *De la démocratie en Amérique*. Tocqueville avait raison : le peuple a détrôné Dieu et il n'est pas surprenant que "l'irrésistible révolution" inspire aujourd'hui, tout comme au moment où l'auteur français le pressentait, une sorte de "terreur religieuse"<sup>58</sup>. Ce qu'il y a de nouveau à notre époque, c'est que les textes des différentes Constitutions du monde chrétien ont remplacé les variantes locales de la

Bible. Un Texte, celui constitutionnel, domine - finalement - le monde. Plus exactement, *chaque* monde politique.

Celle-ci n'est que la séquence finale - la plus spectaculaire, à vrai dire - d'une évolution qui s'est déployée dans les derniers cinq siècles. Il s'agit de l'évolution à la suite de laquelle *le texte* comme tel est devenu l'unique référence de l'individu, la "substance" politique de celui-ci. En effet, l'homme était naturellement, selon la tradition, un être politique, un être qui combinait un *logos* et une *praxis* ; il n'est plus aujourd'hui décrit que par le *texte*. Nous allons montrer en ce qui suit la manière dont la *praxis* s'est dissoute dans le *logos* pour engendrer le *texte*. Il y a trois repères fondamentaux, dans notre perspective, sur le chemin de la transformation de l'homme en tant qu'être politique en *texte*. La connaissance de ces trois repères est indispensable pour la compréhension de la suprématie de la Constitution, car ils scandent la modernité politique.

### *Machiavel*

Le premier repère est étroitement lié au moment machiavélien de la science politique, moment à partir duquel l'être du Prince n'est plus une union personnelle du *logos* et de la *praxis*. Cette union résultait clairement d'un genre littéraire traditionnel au Moyen Âge, ce qu'on appelait *Le miroir des princes* - un véritable *secretum secretorum*, selon Roger Bacon<sup>59</sup> - qui décrivait la manière dont l'auto-gouvernement, et non pas le gouvernement, est possible, c'est-à-dire la formation de son propre discours et de sa propre action. Son action est préparée et justifiée dans et par le *texte* de quelqu'un d'autre, de celui qui - secrétaire ou, plus tard, idéologue - dira "ce qu'il est à faire". Ce qui signifie que le Prince post-machiavélien renonce à chercher le bonheur en gouvernant sa propre communauté ; il ne fait qu'agir, en appliquant une science, qui est préparée par les idéologues et qui n'est pas destinée à l'auto-gouvernement princier, mais au gouvernement du peuple. Dans ce sens, et c'est aussi la remarque de Sir Isaiah Berlin, Machiavel est le premier ancêtre connu de Lénine<sup>60</sup>, car il est le premier qui ait placé la science politique au début de l'action, et non pas à la fin de celle-ci, comme c'est le cas après Thucydide<sup>61</sup>. Jusqu'à Machiavel, le *texte* de la science politique est donc postérieur à l'action, qui est accompagnée par le *logos* de l'homme politique. C'est seulement une obsession typiquement moderne - l'altérité et l'antériorité du discours par rapport à l'action - qui a fait que Platon, par exemple, soit lu comme idéologue, y inclus par des critiques comme Popper<sup>62</sup>. En séparant le

*logos* et la *praxis* et en les réservant à des personnages distincts, la modernité annonçait en fait sa nouveauté radicale, d'une simplicité difficilement égalable : l'idéologue produit des idées, l'homme politique agit. Rousseau était très clair sur ce point : "si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais"<sup>63</sup>. Le premier principe de la modernité établit que le monde politique n'existe que s'il est d'abord affirmé en tant que "programme". Voici pourquoi Marx n'est pas le premier moderne qui ait affirmé la nécessité que les philosophes renoncent à l'interprétation du monde, en faveur de sa modification, mais toujours Machiavel<sup>64</sup>. Car l'auteur du *Prince* est celui qui s'arroge - pour la première fois - la capacité de fournir le *texte* du bon gouvernement. Son discours - qui revendique à juste raison la nouveauté<sup>65</sup> - voulait être la Constitution du Prince, un texte qui réglementait l'action de ce haut personnage sur les humbles, *satisfatti e stupidi*. Il est évident, d'autre part, que ce premier moment de la modernité peut être considéré comme celui de la cohérence absolue du texte. Le fait que Machiavel invoquait, à l'aide de son propre discours, "la longue expérience des antiques", doit être jugé de ce point de vue : le *logos*, séparé de l'action, précédant celle-ci - sera complètement (épuisant d'une certaine façon à l'avance l'action du Prince) et rapidement assimilable (la supposition tacite de Machiavel étant que le Prince n'a pas de temps à perdre avec les lectures)<sup>66</sup>. Seul un texte traversé par une cohérence maximale est complètement et rapidement assimilable. Les lectures consacrées à Machiavel lui ont confirmé d'ailleurs l'intention systématique<sup>67</sup>.

### *De Hobbes à Tocqueville*

Le second repère nous est offert non pas par l'œuvre d'un certain auteur, mais par la transformation opérée - de Hobbes à Tocqueville - au niveau du nouveau texte politique subordonné à l'action. Dans cet intervalle, il y a deux mutations profondes. Il s'agit, tout d'abord, de la multiplication du nombre de ceux qu'on suppose être capables de préparer et de justifier l'action du Prince (du souverain, selon Bodin) : la place de l'auteur savant sera prise par les citoyens, qui sont devenus pendant ce temps - dans l'imaginaire politique - capables de *savoir* vouloir. "Les hommes que les actions de Borgia laissent *satisfatti* et *stupidi* voudront être satisfaits, et sauront comment obtenir cette satisfaction. Pour être satisfaits, ils deviendront intelligents"<sup>68</sup>. Deuxièmement, il s'agit de la transformation

radicale du type de texte fondateur de l'action, le traité de principes (de type machiavélien) étant simplifié dans le discours électoral et, à la rigueur, dans le bulletin de vote. Voyons la façon dont ces simplifications se sont passées, en conduisant de la cohérence machiavélienne absolue à l'incohérence démocratique absolue.

La première mutation - la démocratisation du texte - est, en fait, celle qui accompagne la définition de la démocratie comme le meilleur régime (pour la première fois, dans l'œuvre de Spinoza) et, ensuite, la transformation de la démocratie d'un régime en une société (Tocqueville étant responsable de cette transformation unique d'un type de régime politique, parmi les régimes classiques, en une société). Ce processus peut être regardé, selon la remarque de Léo Strauss, comme le résultat d'un "adoucissement" nécessaire de Machiavel<sup>69</sup>. Au lieu de l'auteur orgueilleux qui énonce les conditions de possibilité de l'action du Prince on trouve à présent le citoyen commun, capable d'énoncer les conditions ci-dessus par l'acte simple du vote. Et si Machiavel avait besoin, pour élaborer le résumé destiné au Prince, "de la longue expérience des choses modernes et d'une lecture continuelle des anciennes", pour le citoyen qui se trouve devant le bulletin de vote il suffit "la simple capacité de lire et d'écrire". C'est là l'intelligence requise du citoyen, c'est par-là qu'il prouvera qu'il *sait ce qu'il veut*. En effet, selon la remarque juste de Léo Strauss, "tout électeur est conscient que la démocratie moderne se maintient ou s'écroule par la capacité d'écrire et de lire"<sup>70</sup>. La formule selon laquelle l'acte d'élire démocratiquement est fondé sur la capacité d'écrire et de lire semblerait à coup sûr appartenir à un libéral comme Mises d'un point de vue métaphysique. Et quand même, le conflit qui mine l'identité démocratique moderne - conflit qui mène à l'incohérence absolue des textes - est justement relevé par cette métaphysique sommaire. En effet, pour celui qui définit l'action humaine comme choix, il est extrêmement tentant de soutenir que la démocratie est le prélude, l'anticipation imparfaite du marché<sup>71</sup>. Mais la substitution complète de l'électeur par le consommateur est impossible, car l'imposition définitive du marché est équivalente à la disparition de tout discours. Or, rien n'est plus étranger aux temps actuels que la disparition du texte. Par contre, ce que chacun peut constater est la multiplication illimitée des textes et leur simplification extrême. Ce constat "phénoménologique" nous montre que le monde d'aujourd'hui peut être plutôt subordonné au modèle contractualiste (et non pas à celui économiste) de la politique moderne, modèle à l'intérieur duquel on suppose la production d'un texte qui épuise,

dès le moment initial, toutes les conditions de la survivance physique, c'est-à-dire de l'existence politique (conformément à la thèse hobbesienne). La seule différence entre le monde de Hobbes et le monde de Tocqueville est que, dans le second cas (le cas des démocraties constitutionnelles-pluralistes<sup>72</sup>), le texte épuise - non seulement au moment de la fondation, mais à chaque moment - les conditions de la survie<sup>73</sup>. Voici pourquoi le monde démocratique post-tocquevillien n'est pas le monde sans mots, mais le monde où le texte justifie - par principe - tout arrangement des relations entre individus, y compris le marché. Le caractère inévitable de la naissance d'un tel monde incohérent ne devient intelligible que si on prend en considération le mot-clé qui a accompagné cette évolution. Il s'agit de la "volonté".

### *De Bodin à Rousseau*

"L'universalisation de la volonté" est en fait le troisième repère intéressant dans le schéma dont nous nous occupons. Elle peut nous aider à mieux comprendre l'horizon où l'on a placé la définition moderne de la démocratie. Nous allons évoquer ici, en résumé, les deux variantes limite, conflictuelles, de cette définition et de cette "résolution" surprenante donnée à ce conflit. Nous avons en vue, tout d'abord, le moment limite du discrédit du modèle de la démocratie antique<sup>74</sup>, moment où commence en fait l'histoire de la démocratie moderne. Jean Bodin est celui qui - par la définition donnée au souverain - a démontré l'impossibilité de ce qu'il appelait "l'état populaire", l'impossibilité de la démocratie d'Aristote. La clé de l'interprétation bodinienne se trouve dans la justification en termes de *volonté* de la position privilégiée du souverain : si souverain est - argumentait Bodin - celui qui formule la loi, sans pouvoir s'y soumettre, c'est parce qu'il est "impossible par nature de se donner loi", car il est impossible "de commander à soi-même chose qui dépende de sa volonté"<sup>75</sup>. Comme le peuple forme - dans une démocratie à l'ancienne - un seul corps, il ne peut obliger personne : ni soi-même (car on ne peut commander à sa propre volonté), ni les autres (car dans un *état populaire* il n'y a personne sauf le souverain)<sup>76</sup>. La volonté rendait impossible la démocratie antique. Le second moment limite est celui du discrédit théorique du modèle de la démocratie moderne. Rousseau est celui qui illustre - avec la grâce des grands "amoureux de la liberté", selon l'expression de Benjamin Constant - ce moment. Le souverain - disait Rousseau - ne peut s'imposer une loi qu'il ne puisse enfreindre<sup>77</sup>. En

d'autres mots, le contrat social - la condition de possibilité de la démocratie représentative - rencontrera toujours sur sa voie cet obstacle : la soumission est toujours plus faible que l'action qui la prépare. En fait, la vérité rousseauiste est d'autant plus tragiquement expérimenté que la représentation de la volonté est plus raffinée (plus compliquée) ou, autrement dit, que "l'exercice de la souveraineté seulement pour l'abdiquer"<sup>78</sup> se fait dans des termes plus vagues, différents d'un contrat à un autre. À la rigueur, diluée jusqu'à être toujours, à chaque nouveau choix, autre chose, la volonté fait possible la démocratie moderne qui vit alimentée par sa propre contradiction. Le conflit entre "le peuple ne peut se donner loi car il n'existe personne pour s'assujettir" et "le peuple ne peut se donner aucune loi qu'il ne puisse enfreindre" a été "résolu" (ou plutôt sa résolution a été remise) dû au fait d'assumer la démocratie en tant que formule politique, annonçant peut-être une religion de "la volonté qui se veut elle-même". Ce sens de la démocratie est celui qui peut nous faire appeler le monde politique moderne la Cité de l'homme<sup>79</sup>. Il est indiscutable qu'une croyance si claire - partagée le siècle passé (par Constant ou par Tocqueville), mais aujourd'hui aussi, par tout le monde (qui a été) chrétien, après la chute du totalitarisme - une croyance telle l'irrésistibilité de la démocratie est traversée par l'idée que la démocratie n'est que l'institution de la volonté : la démocratie est finalement inévitable car *l'homme moderne a choisi de vouloir et ne peut ne pas vouloir ce qu'il veut lui-même*<sup>80</sup>.

Comment s'explique le fait que "l'universalisation de la volonté" a fait du texte son unique instrument? Pourquoi, en d'autres mots, la relation humaine, la relation des volontés humaines, est seulement texte? D'où provient la censure exercée sur toute passion? Comment l'histoire politique est-elle devenue simplement texte? La seule réponse raisonnable est celle qui assume comme n'étant pas problématique la prémisse cartésienne de la volonté en tant que partie de la réflexion<sup>81</sup>. En effet, à condition que seule la volonté soit une zone de la réflexion, on peut comprendre la raison pour laquelle la vie humaine s'est transformée en texte. La cité d'aujourd'hui est intertextuelle car l'ordre fictif du texte est la seule incarnation de la volonté qui comprend ou de la compréhension qui veut. Les citoyens des démocraties d'aujourd'hui sont, en ce sens, des copies du philosophe Descartes, et leurs textes, ceux qui rendent possibles le gouvernement, des discours électoraux aux simples bulletins de vote, sont tout aussi profondément liés à leur intimité démocratique que le *Discours de la méthode* était lié à l'intimité philosophique de Descartes. Ce stade -

qui nous est très connu, car il est celui de nos jours - est celui où la cohérence et l'incohérence sont dépassées, afin de se confondre dans la simple capacité de produire des textes. Il faut ajouter ici que la société moderne s'est offert le luxe du raffinement de l'ancien porteur de ces textes: le passage de l'imprimerie à l'imprimante est le passage du monde où l'individu cherche à multiplier les textes des autres (utiles au bon gouvernement) au monde où l'homme lui-même n'existe que dans la mesure où il participe au jeu intertextuel.

Tous ces phénomènes forment un ensemble sans fissure : la cohérence du texte fondateur, l'incohérence des citoyens, donc la capacité de produire des textes s'entrelacent dans un univers politique caractérisé par Karl Popper comme le meilleur qu'a connu l'homme<sup>82</sup>.

C'est là le fonds sur lequel la Constitution est devenue le Texte qui rend possibles les textes. Remarquons que, dans ce dispositif, les deux derniers repères - l'incohérence des citoyens et la (con)textualisation de leur volonté - sont ceux qui produisent, le plus souvent, le sentiment de la relativisation maximale des styles de vie. Seul le Texte fondateur est contrôlable et évaluable dans l'absolu. D'ailleurs, sans la cohérence de chaque texte fondateur de chaque communauté politique, les deux autres phénomènes (la démocratisation et l'intertextualisation des relations humaines) se transforment radicalement. En effet, choisir "démocratiquement" en l'absence d'un texte qui limite ces choix signifie créer un univers politique qui arrive n'importe où: il n'est plus un mystère pour personne que la domination la plus cruelle peut être instituée par un vote populaire valablement exprimé. Un monde libéral peut aussi arriver n'importe où, dans la mesure où choisir "sur-démocratiquement" (en tant que simple consommateur) n'est pas un acte accompagné par la délibération sur ce qu'est commun, sur la justice, par exemple. En l'absence d'une telle délibération, on peut vivre dans une Cité de l'homme, où tout appartient aux individus solitaires, qui ne sont pas à l'état de nature, mais à la fin de toute histoire. De la même façon, sans la cohérence du texte fondateur, la capacité de produire des textes peut signifier la coexistence destructrice de tous les contraires, l'absence de tout sens moral, et finalement, le manque de sens de tout texte. La simple succession d'images, la récupération et le recyclage, dits "postmodernes", de tous les fantasmes passés est le stade vers lequel tendent toutes les démocraties qui ne contiennent pas en leur sein une aristocratie spirituelle<sup>83</sup>. Un monde démocratique (ou sur-démocratique) sans aristocratie spirituelle est un monde tel celui produit par l'écran de télévision: un monde où coexistent

de manière destructrice la Révolution transmise en direct et l'investiture des présidents élus par vote universel, le monde qui place dans le même horizon les commentateurs d'Aristote et les amateurs des bandes dessinées, finalement, le monde qui permet de rapprocher la pornographie et la liturgie. Le nom de ce Texte fondateur, en l'absence duquel la Cité de l'homme devient un monde où les individus n'ont rien en commun ou un monde où ils ont tout en commun, est la Constitution.

La définition de l'être politique non pas en tant que *praxis* jointe à un *logos*, mais en tant qu'acte préparé quelque part à l'extérieur, par un *texte*; le passage de ce texte intentionnellement savant au discours du citoyen pour lequel il suffit de savoir lire et écrire; la multiplication de ces discours incohérents à la suite de l'acceptation de la prémisse organisatrice de la logique démocratique qui universalise la volonté; finalement, l'expression décente de la volonté universalisée seulement en base du texte fondateur - telles sont les conditions de possibilité de la modernité politique.

## NOTES

1. Leo Strauss, "What is Liberal Education ?", in *Liberalism. Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968, p. 12.
2. Machiavel, *Le Prince*, ch. XV.
3. Hobbes, *De cive*, I, 2.
4. Leo Strauss, *What is Political Philosophy ?* (1959), trad. fr. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, P.U.F., 1992, pp. 32-33.
5. La formule est de Norberto Bobbio (v. *Liberalism and Democracy*, trans. by Martin Ryle & Kate Soper, ch. 5 : "The Fruitfulness of Conflict", Verso, London/New York, 1990, pp. 21-24), mais elle pourrait caractériser aussi la perspective de Sir Isaiah Berlin sur l'histoire des idées politiques de notre siècle.
6. Voir Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983, p. 353. Pour la manière dont Manent se revendique de Strauss et de Bloom, v. son article "L'homme lié et délié", in *Commentaire*, numéro 76/Hiver 1996-97, pp. 807-809.
7. V. Alain Bergounioux, Bernard Manin, *Le régime social-démocrate*, P.U.F., 1989, p. 129.
8. La revendication des libertariens de Mises peut être suivie, par exemple, chez Murray Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1973, et chez Hans-Hermann Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property*, Boston, 1993.
9. Pierre Manent, "La démocratie comme régime et comme religion", in *La pensée politique*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, no. 1/mai 1993, p. 62.

10. V. Platon, *La République*, VIII, 544b-569c ; Aristote, *La politique*, III, 7-18 ; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 1-9 ; J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, III, III-IV ; Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, P.U.F., 1992, pp. 15-58 ; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* (1965), Gallimard, 1985, pp. 21-107.
11. Le fait que la bonne communauté récupérerait de manière nostalgique les données de "l'âge d'or", comme dans la philosophie politique classique, ou que, par contre, elle était projetée dans le futur en fonction de l'existence en acte, et c'est le cas des discours des modernes, ne diminuait pas du tout la sensibilité du philosophe politique devant la présence d'autres régimes. Le cas typique pour le discours nostalgique est la *République* platonicienne. L'intérêt pour "l'existence actuelle" est très clair à partir de Machiavel et peut être illustré de la meilleure façon par le discours de Montesquieu : voir ses lignes fameuses sur l'Angleterre en tant qu'incarnation de la liberté et l'adage "pour découvrir la liberté politique dans la Constitution, il ne faut pas tant de peine. Si on peut la voir où elle est, si on l'a trouvée, pourquoi la chercher ?" (*De l'esprit des lois*, X, 5). Un commentaire subtil de ces lignes chez Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Fayard, 1994, pp. 17-31.
12. Manent, *art. cit.*, p. 75.
13. K.R. Popper, *La Lezione di questo secolo* (1992), trad. fr. *La leçon de ce siècle*, Entretien avec Giancarlo Bosetti, suivi de deux essais de Karl Popper sur la liberté et l'État démocratique, trad. de J. Henry et C. Orsoni, Anatolia Éditions, 1993, p. 102. Popper est très clair : "la démocratie ne fut jamais le pouvoir du peuple, elle ne peut et ne doit pas l'être". Nous avons commenté ce texte dans *Polis*, vol. 1, nr. 3/1994, pp. 202-207.
14. Popper, "Liberté et responsabilité intellectuelle", in *op. cit.*, pp. 131-133.
15. Ludwig von Mises, *Le socialisme. Étude économique et sociologique* (1937), trad. fr. par Paul Bastier et André Terrasse, Médicis, 1938, p. 18.
16. Mises, *op. cit.*, pp. 511-512.
17. Mises, *L'action humaine. Traité d'économie* (1963), trad. fr. par Raoul Audouin, P.U.F., 1985, p. 887.
18. Pour cette interprétation de Machiavel, v. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987, chap. I.
19. Mises, *Le socialisme*, p. 51.
20. V. *infra*, le chapitre *L'histoire moderne comme texte*.
21. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Robert Laffont, coll. "Bouquins", Paris, 1986, p. 43.
22. Manent, *art. cit.*, p. 62.
23. Pour la manière dont les formes de cette volonté s'articulent, voir Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994.
24. Popper, *op. cit.*, pp. 123-125.
25. Popper, *op. cit.*, p. 132.
26. Mises, *L'action humaine*, pp. 886-887.

27. Mises, *op. cit.*, p. 16. Notons que, bien que dans le texte de 1937 il utilisât une définition identique, Mises n’y citait pas Locke, la source d’inspiration de celle-ci (v. *Le socialisme*, p. 127).
28. Mises, *Le Socialisme*, p. 128.
29. Le texte est considéré ici de la perspective qui faisait déjà les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle parler de *der Papierstaat*, c’est-à-dire de cette forme politique où les rapports entre les personnes sont reliés par des textes, par des documents écrits, perdant de cette façon la substance purement biologique.
30. Popper a consacré à ce thème toute la démonstration de *The Open Society and Its Enemies*.
31. Mises, *L’action humaine*, pp. 1-11.
32. Platon ; *La République*, 557b. Nous suivons la traduction de Robert Baccou, Garnier-Flammarion, 1966. Le passage cité se trouve à la page 317.
33. Platon, *La République*, 562a, p. 321.
34. Platon, *La République*, 557 c, p. 317.
35. Notons que le sens donné ici à la démocratie est un des sens les plus invoqués aujourd’hui.
36. Stanley Rosen, *Spinoza*, in Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds.), *Histoire de la philosophie politique*, P.U.F., 1995, p. 501.
37. Spinoza, *Le Traité politique*, ch. XI, 4. Nous suivons la traduction de Charles Appuhn, Garnier Flammarion, 1966, p. 115.
38. Locke, *Le deuxième traité*, ch. V, “Sur la propriété”, le paragraphe 36. Nous suivons la traduction de Jean Fabien Spitz, P.U.F., 1994, p. 27.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. Locke, *Le deuxième traité*, ch. X, “Sur la forme de la République”, le paragraphe 132, p. 94.
42. Locke exprime toutes ces choses parlant en deux occasions différentes sur le détenteur du pouvoir suprême : le législatif et le peuple.
43. Un effort quotidien ajoutera, dans cette direction, aujourd’hui oubliée, Tocqueville, quand il définit le patriotisme, dans sa tentative de faire de la démocratie quelque chose de vif, comme une logique de l’égalité qui acquière de la consistance.
44. Popper, *La leçon de ce siècle*, Paris, Anatolia Éditions, 1992, p. 123.
45. *Le traité politique*, XI.1, p. 113.
46. *Le traité théologico-politique*, XIX. Nous suivons la traduction de Charles Appuhn, Garnier Flammarion, 1965, p. 315.
47. *Le traité théologico-politique*, Préface, p. 27.
48. *Le traité théologico-politique*, XVI, p. 266.
49. *Le traité théologico-politique*, XVI, p. 267.
50. *Le traité théologico-politique*, XVI, p. 267.
51. Cf. la préface et le chapitre XX du *Traité théologico-politique*, tout comme le début du *Traité politique*.
52. *Le traité politique*, ch. 1, p. 11.

53. V. Popper, *La leçon de ce siècle*, op. cit. , pp. 103-104.
54. *Ibid.*, p. 105.
55. Spinoza considérait, dans sa célèbre *Lettre à Jarig Jelles*, que l'état de nature continue aussi à l'état civil.
56. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, livre I, ch. IV, Paris, Robert Laffont, "Bouquins", 1986, p. 83.
57. V. Pierre Manent, "La démocratie comme régime et comme religion", in *La pensée politique*, no. 1, Seuil-Gallimard, 1993, pp. 62-75. On doit préciser que Tocqueville utilisait déjà l'expression *l'univers chrétien* pour fixer les limites géographico-spirituelles de la révolution démocratique (cf. Tocqueville, op. cit. , p. 43).
58. Tocqueville, op. cit. , p. 43 ; Manent, op. cit. , p. 43.
59. Une bonne lecture de Roger Bacon de la perspective de la révolution machiavélique se trouve dans l'article de Irving Kristol "Machiavel et la profanation du politique", in *Réflexions d'un néoconservateur*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 169-184.
60. Pour cette interprétation, v. *Isaiah Berlin en toutes libertés*, Dialogues avec Ramin Jahanbegloo, Paris, Éditions du Félin, 1990, p. 83.
61. Thucydide avait décrit la guerre de Péloponnèse à partir de "son début", stimulé par le fait qu'il était conscient que c'était "l'ébranlement le plus considérable qui ait remué le peuple grec, une partie des Barbares, et pour ainsi dire presque tout le genre humain", cf. Thucydide, *Histoire I*, traduction par Jean Voilquin, Garnier Flammarion, 1966, p.31. Voir, pour des détails, David Bolotin, "Thucydide", in Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1995, pp. 7-34. On doit remarquer que Platon et Aristote, ceux qui ont offert, jusqu'à Machiavel, le modèle de la réflexion politique, avaient écrit eux aussi *après* la fin du grand cycle de la politique grecque.
62. Voir K.R. Popper, *La société ouverte et ses ennemies*, 2 tomes, Seuil, 1979.
63. Rousseau, *Du contrat social*, I, 1, édition Bertrand de Jouvenel, Le livre de poche, 1988, p. 157.
64. Pierre Manent est celui qui fait cette suggestion quand il soutient que le libéralisme - qui a son origine dans l'œuvre de Machiavel - suppose "quelque chose d'essentiellement délibéré et construit", un "projet conscient et construit". Voir Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, trad. roumaine par Mona et Sorin Antohi, Humanitas, Bucaresti, 1992, p. 12. Manent choisit ensuite comme preuve de cette "émancipation de l'idée", de cette "croissance du pouvoir politique de la théorie", le cas américain du *Fédéraliste*, qui énonce dès sa première page que les Américains se sont donnés comme tâche "de décider si c'est possible de fonder un bon gouvernement sur la réflexion et le choix". Cet exemple a de relevance pour nous dans le contexte du second repère - celui vraiment démocratique - de l'installation de la toute-puissance du texte.

65. Celle-ci deviendra une autre obsession de la modernité, qui peut être trouvée chez Hobbes, Spinoza etc. et, dans sa forme la plus claire, chez Tocqueville, dans la simplicité pleine de vanité dont l'auteur de la *Démocratie* disait que "pour un monde politique absolument nouveaux, il faut une science politique nouvelle". Il est important d'accentuer que, parlant d'un "monde politique absolument nouveau", Tocqueville y pensait non pas aux États-Unis, mais à la France, espace politique qui n'était pas encore démocratique. L'auteur français assumait donc lui aussi la prémisse machiavélienne de l'antériorité du discours (scientifique) par rapport au monde politique. Il insistait aussi beaucoup sur le fait que le monde politique américain - le "nouveau monde" par excellence - était né toujours délibérément, à partir des principes que les pèlerins anglais avaient apportés, dont le puritanisme "n'était pas seulement une doctrine religieuse ; il se confondait encore en plusieurs points avec les théories démocratiques et républicaines les plus absolues" - Tocqueville, *op. cit.*, p. 64. Voir aussi la note antérieure.
66. Machiavel, *Le Prince*, la dédicace adressée à Laurent le Magnifique. Toutes ces choses pourraient aussi être argumentées de la façon suivante : Machiavel assumait la nouveauté de la démarche seulement parce qu'il se croyait le seul capable d'incarner l'expérience décrite par les philosophes politiques grecs : en effet, du point de vue de Machiavel, il était le seul à avoir réussi à unir la *praxis* - l'expérience des choses modernes - et le discours - la lecture des antiques, mais aussi le résumé destiné au Prince ; à celui-ci, il réservait l'action, alors que les masses n'avaient accès ni à la *praxis* (car ceux qui sont *satisfatti* n'ont plus de motif pour l'action), ni au *logos* (car ceux qui n'agissent pas ne peuvent être que *stupidi*).
67. L'exemple le plus significatif est celui de la lecture cartésienne contenue dans la lettre courte, mais importante de septembre 1646, adressée à la princesse Elisabeth. Descartes explique le *Prince* comme un traité systématique, un texte qui peut être rapidement résumé et auquel on peut substituer sa propre "leçon". Voir la lettre de Descartes dans l'édition des *Oeuvres complètes* de Charles Adam et Paul Tannery, vol. IV, lettre 351, Paris, 1904, pp. 485-494.
68. Manent, *op. cit.*, p. 41.
69. Leo Strauss, *What is Political Philosophy ?*, trad. fr. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, P.U.F., 1991, p. 51.
70. Leo Strauss, "What is Liberal Education ?", in *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968, p. 5.
71. C'est ce qu'on peut déduire du système que Mises expose dans *Human Action*. Nous avons évoqué les limites de cette démarche misésienne dans l'article "Testul populist", de *Sfera politiciii*, nr. 38, pp. 9-12.
72. Le terme est de Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 131-151.
73. C'est là la différence entre un individualisme gouverné de manière absolutiste (de type hobbesien) et un individualisme démocratique (de type hayékien).

74. Personne d'autre n'a mieux suggéré les difficultés de l'imposition de ce discrédit que Benjamin Constant. Voir sa célèbre conférence sur *La liberté des anciens comparée à la liberté des modernes*, texte où *liberté* signifie en fait *démocratie*. En dépit de ces difficultés, saisissables aussi dans le conflit contemporain entre la *démocratie formelle* et la *démocratie matérielle*, le discrédit du modèle antique est l'une des constantes de la pensée libérale d'après Bodin.
75. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, I, VIII, édition et présentation de Gerard Mairet, Paris, Librairie Générale Française, Livre de Poche, 1993, p. 121.
76. Jean Bodin, *op. cit.*, p. 126.
77. Rousseau, *Du contrat social*, I, VII, pp. 182-185.
78. La formule appartient toujours à Benjamin Constant.
79. C'est justement le titre d'un livre de Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994.
80. Pour ce sens donné à la démocratie, v. Pierre Manent, "La démocratie sans corps", in *Commentaire*, no. 75, automne 1996, pp. 569-576.
81. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Seconde Méditation, traduction roumaine par C. Noica, Humanitas, 1992, p. 255.
82. Karl R. Popper, *La leçon de ce siècle*, Anatolia Éditions, 1993, p. 123.
83. V. Leo Strauss, "What is Liberal Education?", in *op. cit.*, p. 31.