



HAL
open science

Modèle démocratique ou expériences démocratiques ?

Florent Guénard

► **To cite this version:**

Florent Guénard. Modèle démocratique ou expériences démocratiques?. Cahiers philosophiques, 2020, 160, pp.9-21. 10.3917/caph1.160.0009 . hal-02904683

HAL Id: hal-02904683

<https://hal.science/hal-02904683v1>

Submitted on 13 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Florent Guénard, « Modèle démocratique ou expériences démocratiques ? », *Cahiers Philosophiques*, n°160, 1^{er} trimestre 2020, p. 9-21.

Modèle démocratique ou expériences démocratiques ?

Florent Guénard

Il faudrait, si l'on en croit Richard Rorty, libérer la démocratie de la philosophie¹. Il faudrait dissocier radicalement la politique de toutes les convictions métaphysiques et de tout discours qui prescrit des fins universellement bonnes. La postmodernité consiste selon lui à délivrer les expériences politiques en général, démocratiques en particulier, des grands récits que la modernité n'a cessé de construire. Il faut, autrement dit, s'affranchir des Lumières, c'est-à-dire de l'idée que l'on peut opposer à la tradition une instance anhistorique. La théorie de la démocratie doit se faire pragmatique : les processus de libération doivent se concevoir à partir des communautés particulières, à partir de leurs expériences historiques et de leurs convictions morales partagées. Nous ne pouvons, explique Rorty, continuer à penser que la démocratie requiert quelque chose comme une déduction transcendantale. Nous ne le pouvons d'abord parce que cette déduction n'a pas de validité, ensuite parce que la démocratie peut sans doute trouver dans la philosophie une expression utile, mais ne réclame aucun soutien philosophique. La position qu'il convient dès lors d'adopter, Rorty, s'appuyant sur Dewey, la nomme « libéralisme bourgeois postmoderne » : une défense de la démocratie libérale à partir des institutions et des pratiques telles qu'elles existent dans l'histoire (en l'occurrence, l'histoire de l'Atlantique Nord), sans invoquer de fondement transculturel ou anhistorique. Bref, il faut préférer Hegel à Kant, ou Walzer à Dworkin². On défend mal la démocratie lorsqu'on invoque des droits, des principes, qui appartiendraient à une communauté idéale, ou une super-communauté que formerait, abstraitement, l'ensemble des êtres humains (à qui l'on attribuerait des fins et des droits). Les tensions à l'intérieur des sociétés sont rarement

¹ Deux articles de Richard Rorty doivent être sur ce point mentionnés : « La priorité de la démocratie sur la philosophie » et « Le libéralisme bourgeois postmoderne », dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994, p. 191-222 et 223-231.

² « Le libéralisme bourgeois postmoderne », p. 225.

résolues, selon Rorty, par l'invocation de principes généraux, mais par l'appel à la convention, par les délibérations des citoyens sur ce qu'ils peuvent vivre, par le retour sur les expériences politiques qu'ils connaissent.

Philosophie et métarécit

Une telle position a incontestablement des mérites : elle entend débarrasser la démocratie des métarécits, elle souhaite comprendre autrement le rôle de la philosophie. Je ne crois pas trahir l'esprit des arguments qu'avance Rorty, défendant une position pragmatiste de la politique, en disant qu'il faut selon lui opposer à l'idée d'une démocratie-modèle la réalité des expériences démocratiques. Dit autrement, les paradigmes philosophiques n'ont selon lui aucune validité transcendantale, bien au contraire ils font écran et empêchent de concevoir correctement la réalité des expériences démocratiques.

Il me semble que cette distinction entre le modèle et l'expérience à propos de la démocratie a deux significations majeures.

Elle signifie premièrement que la philosophie doit considérer autrement qu'elle l'a fait jusqu'à présent son rapport aux formes de l'État. La réflexion sur la démocratie doit s'engager, comme l'explique Dewey, dans l'élucidation de ce qu'est un public, conçu comme « l'ensemble de ceux qui sont tellement affectés par les conséquences indirectes de transactions qu'il est jugé nécessaire de veiller systématiquement à ces conséquences »³. Un public se forme en réaction à des formes politiques existantes. Celles-ci ne sont plus soutenues par le public qui leur a donné naissance, mais le pouvoir des institutions est tel qu'il faut bien souvent une révolution pour qu'un nouveau public puisse changer les formes de l'État⁴. En conséquence, « le problème consistant à découvrir l'État n'est [...] pas un problème destiné à des enquêteurs s'occupant de théorie et qui ne feraient qu'inspecter les institutions déjà existantes »⁵. Ce problème est pratique, et la philosophie ne peut l'anticiper : « seules les exigences d'une philosophie rigide peuvent nous conduire à supposer qu'il existe quelque forme ou idée unique de l'État que les États historiques changeants auraient réalisée à divers degrés de perfection »⁶. Il n'y a donc pas de règle *a priori* qui pourrait définir la manière dont un bon État peut advenir à l'existence. Ce principe général vaut particulièrement pour la démocratie, qui ne peut naître que d'une convergence de mouvements sociaux. Or,

³ John Dewey, *Le public et ses problèmes*, trad. J. Zask, Paris, Gallimard, Folio, 2010, p. 95.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁶ *Ibid.*, p. 114.

aucun parmi eux ne trouve son origine dans une forme idéale de gouvernement qui les aurait inspirés ; les idéaux démocratiques n'ont pas suffisamment de puissance pour mobiliser les individus, qui se constituent en public dans la lutte contre un ordre établi. La liberté est présentée comme une fin en soi, mais elle ne désigne en réalité qu'une libération à l'égard de l'oppression.

Nous comprenons donc que la démocratie dans cette perspective doit être conçue comme une expérience, en tant que telle singulière, irréductible à un modèle qui prescrirait ce qu'est une bonne démocratie en elle-même. Pour le dire autrement, Dewey fait de la démocratie la société politique idéale, mais les formes de cette société sont ouvertes. La seule condition requise pour que ce qui se présente comme démocratie soit authentiquement une démocratie est que l'individu puisse y réaliser ses potentialités et que les institutions lui fournissent pour cela les moyens nécessaires⁷. Aucun expert ne peut en conséquence prétendre fixer *a priori* la nature d'un régime démocratique qui advient à travers des processus historiques complexes.

Dewey et Rorty poussent ainsi la philosophie à la modestie : son rôle consiste simplement à dire *en quoi* la démocratie est une expérience, sans cependant décrire *ce dont* elle est expérience. La philosophie n'a pas la priorité, elle n'intervient qu'après les processus de libération, elle ne peut donc qu'en être le reflet et non l'origine.

Mais cette signification *théorique* a aussi, deuxièmement, un effet *politique*. Si nous sommes philosophiquement convaincus qu'il existe un modèle démocratique, ne faut-il pas tout faire pour qu'il trouve, dans la réalité historique, les applications les plus nombreuses possibles ? C'est contre ce type de raisonnement que la postmodernité entend justement s'élever. L'idée de modèle démocratique est préjudiciable, en ce qu'elle produit, au-dessus des expériences de libération, une normativité qui devient contraignante et qui se ferme à la multiplicité des voies démocratiques. Jack Goody, parmi d'autres, a dénoncé le vol de l'histoire auquel peuvent conduire une conception paradigmatique de la démocratie⁸. Ce vol a deux aspects majeurs. D'abord, il a consisté à imposer au monde l'idée que la démocratie était née en Grèce aux 5^{ème} et 4^{ème} siècles avant J. C., et qu'en conséquence les Occidentaux étaient à la fois les garants et les responsables de ce modèle. C'est là une simplification grossière : « nombreux sont les systèmes politiques antiques, y compris des systèmes très simples, qui

⁷ Voir sur ce point Gérard Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, PUF, 1967, p. 466 sq.

⁸ Jack Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 2010, en particulier p. 359-372.

usaient de procédures consultatives afin de déterminer la volonté du peuple »⁹. Ensuite, il s'est traduit par l'imposition au monde d'une pratique politique considérée comme portant en elle la vérité de la démocratie. Le « modèle de Westminster » (la démocratie libérale parlementaire) a ainsi servi de norme lors de la décolonisation, les Occidentaux n'acceptant de remettre le pouvoir qu'à des gouvernements élus conformément à leur tradition historique, au mépris des formes démocratiques locales¹⁰. La démocratie libérale occidentale étant considérée comme la seule forme possible du bon gouvernement, rien ne paraît devoir empêcher qu'on puisse l'imposer aux régimes autoritaires – à telle enseigne, comme le souligne J. Goody, qu'on est allé jusqu'à justifier par cet argument l'intervention militaire en Irak, qui violait pourtant tous les accords internationaux¹¹.

Du métarécit, on passe ainsi à l'idée qu'il faut légiférer à la place des peuples. L'idée de modélisation est suspecte aux yeux de la postmodernité parce qu'elle pousserait à l'interventionnisme. La philosophie politique aurait ainsi participé, comme toute la culture occidentale, à l'imposition au monde de ce qui n'était, en définitive, qu'une expérience, sans aucune prétention normative¹². Libérer la démocratie de la philosophie revient à remettre la philosophie sur de bons rails : ce qu'elle doit faire, c'est aider à comprendre ce qu'est une expérience politique et s'empêcher de constituer des principes idéaux ou *a priori* qui gênent la compréhension des processus historiques et poussent à un discours prescriptif.

Ces propositions me semblent justifiées, mais partiellement seulement. Elles le sont en ce qu'elles mettent en garde contre l'universalisme mal compris, qui n'est jamais, en définitive, que la constitution abusive d'une expérience en modèle général. Elles le sont également en ce qu'elles incitent à considérer les moments historiques de libération en leur singularité, en se gardant des comparaisons injustifiées. Mais elles reposent sur l'idée que la modélisation est téléologiquement orientée vers la législation, et que le philosophe, lorsqu'il traite des institutions, n'a d'autres ambitions que d'être législateur ou de ne s'adresser qu'à ceux qui peuvent l'être. Ces présupposés doivent être interrogés ; car ce sont eux qui incitent à séparer radicalement l'expérience et le modèle – séparation radicale dont il y a lieu de douter.

⁹ *Ibid.*, p. 372.

¹⁰ *Ibid.*, p. 362.

¹¹ *Ibid.*, p. 369.

¹² « Jefferson et Dewey, écrit Rorty, ont tous deux décrit l'Amérique comme une « expérience ». Si l'expérience échoue, nos descendants pourront apprendre quelque chose d'important. Mais ce qu'ils apprendront ne consistera pas plus en une vérité philosophique qu'en une vérité religieuse. Ils en tireront simplement quelques indications sur les précautions à prendre au moment de s'engager eux-mêmes dans leur expérience suivante » (« La priorité de la démocratie sur la philosophie », *art. cit.*, p. 222).

Epistémé et politéia

En incitant la philosophie à s'effacer derrière l'histoire, le pragmatisme et/ou la postmodernité entendent nous débarrasser de l'encombrante figure du philosophe-législateur, qui planerait depuis Platon sur toute réflexion en matière de régimes ou d'institutions. Cette figure incarnerait la manière dont on a compris le rapport de la philosophie à la politique. Pour ne pas être ineffective, la philosophie devrait se faire politique, donc proposer des lois. Mais c'est là un problème, que Lyotard a parfaitement identifié : le discours philosophique construit une *épistémé*, un dispositif théorique constitué d'énoncés dénotatifs, qui entend alors se coupler à un discours prescriptif (une *politéia*), qui vise à rendre la réalité conforme à la représentation qu'on s'en fait¹³. Rien n'est plus différent que ces deux types de discours, que l'on veut pourtant articuler l'un à l'autre, voire déduire l'un de l'autre. On ne peut, explique Lyotard, dériver le prescriptif du descriptif, le discours théorique définissant la manière dont une société peut être juste ou bonne ne constitue nullement une autorisation. Une grande partie de la philosophie politique occidentale repose selon Lyotard sur l'illusion qui consiste à considérer qu'un discours tenu pour vrai permet de réformer les pratiques sociales, en identifiant ce qui leur manque pour être justes.

On peut pousser cet argument plus loin encore. D'une *épistémé*, on ne peut déduire une *politéia*. Mais quelle est la valeur pratique d'une *épistémé* qui ne pourrait nourrir une entreprise de législation ? Le philosophe ne peut être législateur sans rompre avec ce qui fait de lui un philosophe, mais s'il n'est pas législateur, à quoi sert son discours philosophique ? C'est là, me semble-t-il, ce que dit au fond Rorty : la philosophie veut précéder la démocratie pour en opérer la déduction, mais celle-ci est impossible – ce qui revient à dire que la démocratie n'est pas un objet de la philosophie. Mais n'est-ce pas là une manière de maintenir, négativement, la figure du philosophe-législateur, comme ce que la philosophie ne peut pas ne pas être quand elle entend prendre la démocratie comme objet ?

Rien ne dit cependant que l'*épistémé* philosophique ne puisse s'affranchir de ses prétentions normatives – rien ne dit que la philosophie de la démocratie soit en définitive contrainte de reconnaître que son rôle se borne à réfuter l'ahistoricisme. Car il faut peut-être un point de vue détaché de toute communauté historique pour que la *délibération* démocratique puisse avoir lieu.

¹³ J.-F. Lyotard, *Au juste*, avec J. L. Thébaud, Paris, Christian Bourgeois, rééd. 2006, p. 60.

Cette proposition paraît d'emblée paradoxale. On ne délibère bien qu'à l'intérieur de sa communauté politique d'appartenance. Aristote l'énonce clairement dans l'*Ethique à Nicomaque* : « personne à Lacédémone ne délibère sur la meilleure façon de faire marcher la vie politique des Scythes »¹⁴. Les Lacédémoniens ne s'intéressent pas aux institutions qui peuvent être les meilleures pour les Scythes. Nous ne délibérons pas, explique Aristote, sur ce qui n'est pas à notre portée, ou ce sur quoi nous ne pouvons avoir d'effet. Les Lacédémoniens et les Scythes sont trop éloignés, rien ne peut dans la situation des Scythes intéresser Sparte. Et quand bien même on s'intéresserait à eux, qu'est-ce qui peut permettre de délibérer sur leurs institutions ? La délibération doit s'appuyer sur un savoir qui mette en état de comprendre comment la vie politique des Scythes pourrait être améliorée. Il faudrait aussi qu'on puisse avoir prise sur leur situation : à supposer qu'à Sparte on ait les moyens de s'interroger sur les institutions des Scythes, pourquoi le ferait-on ? Cette réflexion ne pourrait être suivie d'aucun effet, et on ne délibère que « sur les actes qu'on peut exécuter soi-même »¹⁵. Mais P. Manent souligne très justement qu'Aristote n'aurait pas pu écrire : aucun Athénien ne délibère sur la meilleure forme de gouvernement pour les Scythes¹⁶. Car si à Sparte on ignore la philosophie politique, en revanche à Athènes on s'interroge, depuis Socrate, sur la meilleure forme de gouvernement, en faisant toute sa place à la différence des situations.

Cette précision est heureuse, mais il faut aller plus loin encore. Les Lacédémoniens, je l'ai dit, ne délibèrent pas sur les meilleures institutions pour les Scythes parce qu'ils n'ont pas de philosophie et parce que cette délibération n'a aucun intérêt pratique pour eux. Mais il pourrait en être de même des Athéniens, quand bien même ils ont à leur disposition une philosophie pratique qui leur permet de délibérer : pour quelle raison le feraient-ils ? Pourquoi peut-il y avoir un intérêt, pour les Athéniens, à délibérer sur le meilleur régime des Scythes ? La réponse est au fond dans la question : puisqu'on ne délibère que sur ce qui dépend de soi, on ne délibère pas sur les institutions des autres cités, voisines ou lointaines, afin de prescrire le régime qui nous paraît pour elles le meilleur. On le fait parce que cette réflexion nous permet d'atteindre la fin que nous recherchons, c'est-à-dire améliorer nos propres institutions. Mais comment le fait-elle ? Comment la délibération sur les institutions des Scythes pourrait, de quelque manière, contribuer à rendre meilleure la vie politique des Athéniens, ou celle des Lacédémoniens ? Elle ne peut le faire que si elle leur permet une réflexion sur le régime dans

¹⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 1112 a 25, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 145.

¹⁵ *Ibid.*, 1112 b 25, p. 148.

¹⁶ Pierre Manent, « Le savant et le politique. Pour une philosophie pratique », *Commentaire*, 2014/3, n°47, p. 551-560, en particulier p. 552.

lequel ils vivent. Cela doit même être l'ambition de toute éducation, nous explique Aristote : faire de chacun un législateur, plus précisément mettre chacun en état d'être un législateur. L'éthique commande qu'on enseigne la vertu à ses enfants ; mais celui qui est le plus à même de le faire, c'est celui qui possède la science du législateur, c'est-à-dire celui qui est en état de raisonner sur l'intérêt commun¹⁷. Il est donc bien nécessaire de constituer une *épistémé*, non pas tant pour que s'en déduise une *politéia*, mais afin d'instruire les citoyens sur la politique. Il est ainsi essentiel que l'on puisse délibérer sur les institutions des Scythes. On peut même penser que cela l'est également pour les Lacédémoniens, seule cité en Grèce où le législateur se soucie de l'éducation des enfants – dans toutes les autres cités, « ce genre de choses ne fait l'objet d'aucune préoccupation et chaque particulier y vit comme il le souhaite »¹⁸.

Il faut donc étudier les lois. Le savoir politique ne s'adresse pas seulement aux législateurs, mais à tous les citoyens, qui doivent acquérir l'aptitude des législateurs. Aristote décrit, à la fin de l'*Ethique à Nicomaque*, le contenu de ce savoir : « tirer des Constitutions dont on a le recueil de quoi voir les sortes de facteurs qui conservent ou détruisent les Cités ainsi que ceux qui jouent selon chaque genre de Constitutions, et les motifs pour lesquels certaines cités ont un beau régime »¹⁹. Cette *épistémé*, Aristote en fixera les grandes lignes dans *les Politiques*.

L'étude des lois et la comparaison des régimes entre eux, celui des Scythes, celui des Lacédémoniens ou celui des Athéniens ne doit pas avoir seulement pour fin l'information du législateur, qu'il faudrait nourrir de philosophie politique ; elle s'adresse, comme *padéia*, à tous ceux qui, citoyens, doivent se mettre en situation de devoir légiférer.

Les principes du droit politique

Inutile de préciser que cette *padéia* est essentielle en démocratie, où le pouvoir est confié au plus grand nombre et où il importe que chaque citoyen puisse s'informer de la nature des régimes. La délibération sur les institutions suppose que l'on sache identifier les différentes formes d'État et que l'on puisse les comparer entre eux. Il est ainsi indispensable que l'on puisse distinguer les constitutions droites des constitutions déviantes, c'est-à-dire identifier le moment où le régime démocratique n'est plus tourné vers l'intérêt de tous mais n'est au service que de ceux qui sont au pouvoir (Aristote, on le sait, nomme « démocratie »

¹⁷ *Ethique à Nicomaque*, X, 1180 a 30, p. 543-544.

¹⁸ *Ibid.*, 1180 a 25, p. 543.

¹⁹ *Ibid.*, 1181 b 15, p. 549.

le régime où le pouvoir, détenu par la masse, ne vise que « l'avantage des gens modestes », et « gouvernement constitutionnel », traduction de *politeia*, celui qui vise l'avantage de tous²⁰). C'est indispensable justement parce que sans cette *épistémé*, l'expérience démocratique risque de ne pas être parfaitement intelligible aux citoyens eux-mêmes.

L'objection pragmatiste n'est pas cependant entièrement levée. Rorty pourrait souligner, à juste titre, qu'Aristote est sensible à la diversité des expériences historiques, diversité que son *épistémé* intègre en avançant qu'il existe plusieurs bons régimes – plusieurs bons modèles de constitution juste. Il ne s'agit donc nullement d'élaborer philosophiquement *un* modèle de régime. Nous pourrions formuler cette réserve d'une autre manière : en partant de l'histoire, c'est-à-dire des constitutions telles qu'elles ont existé, on ne peut parvenir à l'idée qu'une seule constitution est juste – on ne peut parvenir à l'idée qu'il n'y a qu'un modèle de bon régime. Ce qui signifie donc qu'on ne peut parvenir à l'idée d'une démocratie-modèle qu'en construisant *a priori* une forme idéale d'État, en se référant à une super-communauté qui n'a jamais existé et à laquelle on donne pourtant quelque chose comme une légitimité supérieure.

Pour le dire autrement, on ne peut vouloir à la fois partir de l'histoire et construire un modèle de régime. Il y aurait là une tension dans laquelle une grande partie de la philosophie politique est prise, elle qui n'entend pas renoncer à l'idée qu'elle doit proposer des modèles à partir de ce qu'elle considère comme étant la vérité (de la justice, de la liberté, de l'intérêt général etc). Rousseau dans cette perspective n'est-il pas, parmi les modernes, celui qui manifeste au plus haut point cette contradiction, pris qu'il semble être entre le désir de s'attacher à la réalité historique et celui de construire une démocratie-modèle ? C'est une limite de sa philosophie politique qu'on a souvent pointé : il part, dans le *Contrat social*, des « hommes tels qu'ils sont »²¹, c'est-à-dire entend déployer sa réflexion politique à partir de l'anthropologie et de l'histoire, à partir des passions des hommes telles qu'elles se présentent aujourd'hui. Il ne s'agit donc pas de proposer un régime idéal, qui n'aurait aucun rapport avec l'expérience des peuples. La constitution qu'il propose n'est pas un modèle utopique. Le problème, c'est qu'on voit mal alors à quoi elle peut servir. Car lorsque Rousseau envisage ainsi les conditions historiques de la liberté, lorsqu'il s'intéresse, dès le livre II du *Contrat social*, aux possibilités d'instituer un peuple, ses conclusions peuvent sembler bien

²⁰ *Les Politiques*, III, 7, 1279 a, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 230.

²¹ *Du Contrat social*, I, avant-propos, dans *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964, p. 351.

décevantes : un seul peuple, la Corse, est encore capable de législation en Europe, tous les autres sont désormais beaucoup trop corrompus pour espérer un Etat bien constitué²².

Si on considère que le *Contrat social* a pour fin de proposer une constitution idéale qu'il faudrait ensuite appliquer à l'histoire afin d'en réformer le cours, on ne peut qu'être surpris par ce que dit Rousseau : car le plan se révèle justement inapplicable. Mais s'agit-il de cela ? On peut sérieusement en douter. De l'avant-propos du *Contrat social*, on infère que Rousseau souhaite s'adresser au législateur : « On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. 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 »²³. Si Rousseau s'adresse bien au législateur, il ne le fait pas en lui proposant une cité modèle qu'il n'aurait qu'à appliquer. Il fixe des principes de droit politique permettant de trouver des lois adaptées aux situations historiques des États. La philosophie sert à dégager ce qui permet l'intelligibilité des expériences historiques, et de les corriger dans la mesure où certaines réformes sont encore envisageables.

Rousseau recompose donc assez nettement la figure du philosophe-législateur, que Platon, selon Lyotard, aurait inventé. Il en amoindrit considérablement la portée. Il souligne d'abord les limites de la philosophie : celle-ci ne peut qu'extraire, à partir de l'histoire, les principes qui permettent de mesurer les possibilités politiques. Il souligne également les limites de la législation : le législateur doit être un homme extraordinaire, qui dans les temps de fondation « doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être »²⁴. L'entreprise est fragile : car pour cette tâche, le législateur n'a aucune autorité, il n'est pas souverain, il ne dispose d'aucun pouvoir de coercition. Il lui faut convaincre que les lois qu'il propose sont bonnes, adaptées, pleinement fondées. Il peut user de subterfuges pour cela, en faisant notamment parler les dieux²⁵ ; mais les « moyens grossiers d'en imposer au peuple »²⁶ n'ont aucune solidité, il n'y a de législation durable que reconnue et acceptée par l'ensemble des

²² *Ibid.*, II, 10, p. 391.

²³ *Ibid.*, I, avant-propos, p. 351. Voir sur ce point le commentaire de R. D. Masters, dans *La philosophie politique de Rousseau*, trad. G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot, Lyon, ENS éditions, 2002, p. 354 et suiv.

²⁴ *Ibid.*, II, 7, p. 381.

²⁵ « Voilà qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent le joug de la félicité publique » (*ibid.*, p. 383).

²⁶ *Ibid.*, p. 384.

citoyens. Il faut donc que les lois deviennent une conviction partagée, et pour cela mettre le peuple en état de s'assurer, par lui-même, qu'elles sont légitimes.

Les principes de droit politique ne s'adressent ainsi pas seulement au législateur. Rousseau l'explique au livre V de l'*Émile* : ils sont nécessaires à l'éducation du citoyen que doit être Émile, ils dessinent un modèle à partir duquel l'élève doit pouvoir comprendre ce qu'est un État libre, ce que sont les lois et la manière dont elles servent l'intérêt général. « Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger ce qui est »²⁷ : dit autrement, il faut un modèle à partir duquel on peut comprendre ce que nous pouvons observer. C'est ce qu'Émile est incité à faire : rapporter à cette échelle de mesure constituée par le droit politique ce qu'il apprendra de son voyage dans les pays européens, dont il étudie les institutions.

La *paideia* d'Émile citoyen suppose quelque chose comme une démocratie-modèle – ce qui doit être, mais sans cependant que cela définitive un programme de législation. L'*épistémé* sert la réflexion politique à laquelle Émile est incité par son gouverneur. Le contexte et l'objet de l'*Émile* empêchent sans doute que l'on tire des conclusions trop générales de ce livre V : Émile est un élève singulier, son éducation est domestique et non publique, et les circonstances font qu'il est en mesure de choisir l'État dans lequel il souhaite s'installer et fonder une famille. Après son grand tour en Europe, Émile est forcé de convenir qu'aucun État désormais n'a de lois légitimes, que dans aucun les institutions garantissent la liberté. Les principes de droit politique ont joué leur rôle, mais Émile est contraint par les circonstances à renoncer à la citoyenneté à laquelle il aspirait. Il choisira un pays, mais celui-ci ne sera pas une patrie. Il y accomplira son devoir, tout en sachant que l'intérêt général n'y est pas respecté par le pouvoir en place. L'écart entre le modèle et le temps présent est immense, et la critique radicale : le despotisme règne en Europe, l'espoir d'une vie libre est ténu.

Le modèle est nécessaire pour mesurer ce qu'il est possible de faire. Les principes du droit politique ne s'adressent pas seulement au législateur. Le *Contrat social* constitue l'élément majeur d'une *padéia* politique sans laquelle la liberté politique ne peut exister. Ce qui se donne ainsi comme un modèle permet une réflexion sur les institutions de l'État dans lequel on vit, parce qu'il permet de s'interroger sur les fins de la législation. Le livre V de l'*Émile* est une réponse aux questions que Rousseau, dans son œuvre politique, ne cesse de se poser : comment impliquer les individus dans la délibération démocratique ? Comment les détacher de leur intérêt particulier, afin de les tourner vers l'intérêt commun ? Comment faire

²⁷ *Émile ou de l'éducation*, livre V, dans *Œuvres complètes*, IV, Paris, Gallimard, Pléiade, 1969, p. 836-837.

advenir la citoyenneté ? « La plus grande difficulté, explique-t-il, pour éclaircir ces importantes matières²⁸ est d'intéresser un particulier à les discuter, de répondre à ces deux questions : que m'importe ? et, qu'y puis-je faire ? Nous avons mis notre Émile en état de se répondre à toutes deux »²⁹. Ces deux questions sont bien celles que doit se poser tout citoyen, qui doit se mettre en quelque sorte dans la position que Rousseau assigne ici à Émile, à qui il est demandé de choisir la constitution de l'État dans lequel il souhaite vivre. Il faut faire comme si ce choix était toujours possible – il faut donc bien que, munis d'un modèle, nous délibérions sur la vie politique des Scythes, des Lacédémoniens ou des Grecs.

Normativité et métanormativité

Toutes ces réflexions nous permettent d'avancer un certain nombre d'arguments qui contredisent, partiellement, la conception pragmatiste de la démocratie. Si la délibération citoyenne sur les institutions est essentielle à la démocratie, quelle que soit la forme qu'on lui donne, alors il faut bien que soient posées un certain nombre de valeurs (la liberté, l'égalité, la dignité etc.) indépendamment de l'interprétation qu'en donne une communauté déterminée, précisément parce qu'il importe qu'on puisse juger de cette interprétation. Ce sont ces valeurs et leur expression institutionnelle qui fournissent le modèle à partir duquel nous pouvons comparer les différences expériences politiques, ou les rapporter à la nôtre. Mais ce modèle n'est pas autre chose que le moyen d'une réflexion démocratique. Il ne s'agit nullement de penser qu'une quelconque déduction pourrait se substituer à l'histoire et que le droit politique peut devenir *ipso facto* une conviction suffisamment partagée pour servir de fondement à une communauté démocratique. C'est, si l'on veut, un modèle qui ne vise à aucune application, une *épistémé* qui n'a aucune prétention à devenir *politéia*.

Je ne suis pas sûr que Rorty rejeterait ces arguments, c'est-à-dire l'idée que nous avons besoin pour comprendre nos expériences d'une réflexion anhistorique sur l'idée démocratique elle-même. Il ne contesterait sans doute pas que nous pouvons avoir besoin d'une expression philosophique de la démocratie, à condition que cette expression ne cherche pas à être un fondement politique. Ce que le « libéralisme bourgeois postmoderne » rejette, c'est l'idée que des fins fixées *a priori* puissent avoir une prétention normative telle qu'on se permette, en quelque sorte, de rejeter certaines expériences politiques comme n'étant pas conformes à ce qui est ainsi posé. Ce qui pose problème à ses yeux, c'est au fond l'idée de

²⁸ Rousseau parle ici des questions que fait naître le droit politique.

²⁹ *Ibid.*, p. 837.

méta-normativité, dont les droits de l'homme sont l'expression la plus originaire et la plus significative. Lyotard nomme ainsi la valeur à laquelle prétend la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : il s'agit pour elle de décider de ce qu'est une norme, c'est-à-dire de juger de la légitimité politique, en se référant à une légitimité supérieure, à une autre autorité³⁰. Mais cette autorité en réalité n'existe pas : « Comme autorité suprême, destinataire et sens de la méta-normative, l'homme devrait avoir signé le Préambule de la Déclaration. Tel n'est pas le cas », puisque la Déclaration est signée par les représentants du peuple français³¹. C'est là qu'est justement le différend selon Lyotard : d'un côté on clame l'évidence rationnelle des droits universels, au nom desquels les Constitutions sont jugées ; de l'autre, on se donne le droit de représenter l'ensemble des communautés alors qu'on n'est représentant que d'un peuple particulier. On parle à la place de l'homme, on constitue une méta-normativité qui n'existe pas – c'est, pourrions-nous dire, un grand récit, celui des Droits ou de l'Homme. Burke est au fond le premier à avoir critiqué la Déclaration des droits de l'homme dans cette perspective : les représentants français ont sincèrement pensé qu'ils pouvaient parler au nom de l'homme, alors qu'ils ne sont bien que français. La déclaration est un texte philosophique sans fondement, qui ressort d'une volonté d'imposer au monde une législation. Il faut donc aussi la comprendre comme un acte politique de la part d'une puissance en guerre³². L'idée de méta-normativité est impossible à former, puisqu'il n'est pas possible d'exprimer les droits en dehors d'une communauté déterminée. En eux-mêmes, les droits de l'homme n'ont d'autre réalité que d'être une doctrine métaphysique, au-dessus de l'histoire, incapable d'être reçue par un peuple singulier – donc incapable en réalité de toute normativité.

Les droits de l'homme sont une doctrine philosophique qui voudrait valoir comme loi des lois – qui voudrait en quelque sorte précéder la démocratie. C'est bien cette prétention que le pragmatisme politique voudrait définitivement écarter, considérant que les démocraties ne naissent pas ainsi, et que toute méta-normativité est une imposition anti-démocratique. Mais cette critique repose sur deux interprétations de l'idée de méta-normativité qui sont contestables.

D'abord, elle considère que se référer à une supra-communauté ne donne aucune légitimité. Je suis tout à fait d'accord avec cet argument, mais il me semble que les droits de l'homme ne prétendent pas tirer leur bien-fondé d'une telle référence. Ce qui donne un

³⁰ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minitext, 1983, p. 210-211.

³¹ *Ibid.*, p. 211.

³² *Réflexions sur la révolution de France*, trad. P. Andler, Paris, Hachette, « Pluriel », 1989, p. 282 et suiv. Je me permets de renvoyer sur ce point à Florent Guénard, *La Démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*, Paris, Seuil, 2016, p. 181-195.

fondement à ces droits, c'est leur reprise au sein des législations positives. La déclaration de 1789, comme l'écrit très justement Étienne Balibar, identifie les droits de l'homme et les droits politiques³³ – l'homme est un citoyen, il n'existe pas en dehors de cette citoyenneté. C'est pour cette raison que la déclaration peut être reprise, intégrée et adaptée aux constitutions. Elle l'est par exemple en 1798, en Hollande, lorsque naît la République Batave, ou l'année d'après à Naples, lorsque la République parthénopeenne est proclamée³⁴. Burke a sans doute raison de dire que, dans un geste fou, les représentants français ont eu la prétention de porter l'universel, considérant que leur situation était désormais celle de l'humanité tout entière en quête d'émancipation. Il a sans doute également raison de voir dans cette déclaration une orgueilleuse volonté de se substituer aux législations en place. Mais il ne faut pas confondre l'origine des droits de l'homme et leurs effets politiques. Si la Déclaration de 1789 est fondatrice, ce n'est pas dans sa prétention à être le texte législatif d'une supra-communauté, mais dans ce qu'elle a pu inspirer, dans le modèle qu'elle a pu être.

Ensuite, la critique de cette méta-normativité repose sur l'idée que les droits de l'homme, anhistoriques, transculturels, auraient pour fonction de tenir éloignées les convictions partagées, plus encore de s'y substituer. Mais cette idée est également contestable : les droits de l'homme forment les opinions, et deviennent ainsi une politique. La démonstration qu'en fait Claude Lefort est à mes yeux décisive : les droits sont inséparables de la conscience des droits, et cette conscience nourrit la lutte pour l'émancipation³⁵. La démocratie excède l'État de droit, mais la contestation qu'elle ouvre ne peut prendre appui que sur une référence qui joue son rôle parce que celle-ci se formule comme étant historiquement indéterminée³⁶. La formulation anhistorique est nécessaire afin qu'aucun pouvoir ne puisse se les approprier complètement – afin donc qu'ils puissent soutenir toute forme d'expérience démocratique.

* *

³³ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 66.

³⁴ Je renvoie sur cette question aux analyses d'Annie Jourdan, *La Révolution, une exception française ?*, Paris, Flammarion, « Champs », 2006, p. 257 et suiv.

³⁵ « De la légitimation de la grève ou des syndicats, au droit relatif au travail ou à la Sécurité Sociale, s'est ainsi développée sur la base des droits de l'homme toute une histoire qui transgressait les frontières dans lesquelles l'État prétendait se définir, une histoire qui reste ouverte », C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1984, p. 67-68.

³⁶ « Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure, se donne comme intérieur à lui et, en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer – religieux ou mythique, monarchique ou populaire. Ils sont, en conséquence, en excès sur toute formulation advenue [...]. Enfin, la même raison fait qu'ils ne sont pas assignables à une époque » (*ibid.*, p. 66-67).

*

Le « libéralisme bourgeois postmoderne » est une position raisonnable, car elle pousse les intellectuels à ne pas se placer en dehors de l'histoire, dans ce que Rorty appelle une « situation marginale », donc en dehors de leur communauté³⁷. En s'insérant d'emblée dans l'expérience des peuples, elle pousse à concevoir la démocratie comme un régime dépendant d'un processus aux causes multiples. Mais elle reste insuffisante à mes yeux parce qu'elle considère, à tort, que l'invocation d'un modèle a toujours une visée prescriptive, en tant que telle aveugle à la singularité des conditions. Le problème est sans doute mal posé. Il l'est parce qu'à accorder trop d'importance à ce que l'on croit être la figure du philosophe-législateur, on finit par se méprendre sur l'intention de la philosophie politique lorsqu'elle s'interroge sur le bon gouvernement. Ce qu'Aristote ou Rousseau peuvent nous enseigner, c'est qu'on ne s'adresse jamais seulement au législateur quand on le fait – justement parce que le législateur ne parvient à ses fins que lorsque le désir de liberté est une conviction partagée. La modélisation ne doit pas seulement être comprise comme prescription, car elle est *padéia*. En jugeant que les penseurs de la liberté politique se sont toujours référés à une super-communauté, Rorty semble considérer qu'il n'y a que deux positions acceptables pour la philosophie : soit elle se place au moment où la cité ou l'État peuvent être fondés, soit elle accompagne les processus historiques d'émancipation, afin d'en produire une interprétation interne et de les soutenir. Les temps des fondations étant désormais dépassés, l'invocation du modèle ne peut qu'empêcher de saisir ce qui conduit aux régimes démocratiques.

Il y a là une erreur à la fois sur l'idée d'expérience et sur celle de modèle. Le concept de démocratie vient toujours après les faits, explique Dewey, jamais il ne les précède. Les mouvements d'émancipation sont d'abord des mouvements de libération : « la démocratie politique [...] a émergé d'une multitude d'ajustements réactifs à un grand nombre de situations toutes dissemblables » ; « la liberté fut présentée comme une fin en soi bien qu'en réalité, elle ait désigné une libération par rapport à l'oppression et à la tradition »³⁸. La démocratie serait donc une expérience, et non la conséquence d'un modèle. Mais est-ce que l'expérience atteste une telle proposition ? Cela ne va pas de soi. La réception de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 prouve que l'expérience, pour être intelligible aux yeux de ses acteurs, a besoin de prendre modèle sur une réalité posée comme anhistorique. L'histoire globale de la Déclaration d'indépendance de 1776 révèle qu'elle a été

³⁷ « Le libéralisme bourgeois postmoderne », art. cit., p. 223.

³⁸ J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 170 et 173.

imitée plus d'une centaine de fois en deux siècles, et que, écrite afin de servir la construction de l'État américain, elle est devenue, par ces multiples reprises, une référence transculturelle³⁹. Dans de nombreuses révolutions démocratiques récentes, on constate le poids des modèles⁴⁰. En appelant à des expériences de libération, les acteurs y font appel à un imaginaire démocratique qui renforce, à leurs propres yeux, la légitimité des luttes qu'ils mènent. Cet imaginaire est constitué tout à la fois d'images, de récits, de représentations en partie indéterminés, mais aussi de valeurs idéales (la liberté, l'égalité, la dignité) considérées comme structurantes. Cette invocation renforce la compréhension des combats qu'ils mènent. Si ceux-ci naissent d'une réaction à un ordre établi injuste et autoritaire, ces différentes révoltes ne s'unissent en un même combat démocratique qu'en faisant appel à ces modèles qui leur donnent un sens politique.

La réflexion philosophique, quand bien même elle refuse, à raison, de se considérer comme législatrice, peut ne pas être inutile – ne serait-ce que parce qu'elle rend possible ces références structurantes. Il y a bien intérêt à se mettre en situation de délibérer sur la vie politique des Scythes, des Lacédémoniens ou des Athéniens.

³⁹ Voir sur ce point l'étude de David Armitage, *The Declaration of Independence*, Cambridge, Harvard UP, 2007 (traduit en français par C. Jaquet, *Du nouveau monde à l'Amérique d'Obama. Un empire contre nature*, Nantes, l'Atalante, 2009).

⁴⁰ Je me suis arrêté pour le montrer sur le cas de la révolution démocratique tunisienne commencée en 2010. Je me permets de renvoyer à cette étude (voir *La Démocratie universelle*, *op. cit.*, p. 329 et suiv.).