

Démocratie, Europe, capitalisme¹

Hugues Poltier

La tâche, presque insoluble, à laquelle on se trouve confronté consiste à ne se laisser abêtir ni par le pouvoir des autres, ni par sa propre impuissance.

Adorno, *Minima Moralia*, § 34.

Sous les trois termes qui composent le titre, il n'est visé qu'une seule chose : le présent, la situation présente, à la fois une en ce que nous l'expérimentons d'une seule pièce, et cependant plurielle, multiple, incernable, innombrable. Si la pluralité – celle des gestes, des institutions, des rites, des formes, des modes du vivre-ensemble, du partage de la parole et de la pensée – ne cesse pour nous de s'inscrire dans l'espace pour se rejouer infiniment, il reste que, par-delà la diversité de ce qui s'y joue et s'y montre, le monde se donne comme un, comme l'horizon au sein duquel s'inscrit cette multiplicité indéfinie. C'est cet un que, sous ce trinôme, je m'attache à cerner ici. Et ce, en repartant de la question de la démocratie. Il s'agit pour moi de revisiter la question qu'est pour elle-même l'idée de la démocratie dans son rapport à un ancrage historique *et* à la forme-valeur constitutive du capitalisme.

La question rectrice est donnée par les deux importants extraits de Lefort donnés ci-dessous : la démocratie, en tant que la forme emblématique de subjectivation des corps politiques dans la modernité, est-elle grosse d'une force émancipatrice dont la potentialité reste à venir ? Cette «revisitation», donc, prend pour point de départ Lefort². Comme une station dans laquelle je me suis arrêté et (com)plu et dont le déchaînement de la globalisation consécutif à l'implosion du bloc soviétique me contraint, aujourd'hui, à me distancer. En guise d'introduction à ce travail d'éloignement, à ce parcours, qu'on me permette de m'effacer, un instant, derrière des fragments de cette parole:

Se laisse découvrir, en regard de toutes les variantes du totalitarisme, une *vérité* de la démocratie qui n'était pas perçue par Marx, non certes qu'il la confondît entièrement avec la démocratie bourgeoise, mais parce que la dénonciation de celle-ci comme démocratie formelle mobilisa sa critique au point de lui faire méconnaître ce qui, en elle-même, excédait les limites de ses institutions.³

¹ Publié dans Groupe de la Riponne, *Europes intempestives*, Paris, Van Dieren, 2006, pp. 9-29.

² J'ai consacré plusieurs travaux à la pensée de Claude Lefort, dont *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998 et *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997.

³ Claude Lefort, *Un Homme en trop*, Paris, 1976, p. 191 (je souligne).

C'est une aberration, je l'ai déjà écrit ailleurs, de faire de la démocratie une création de la bourgeoisie. Ses représentants les plus actifs, en France, ont tenté de mille manières d'enrayer sa dynamique au cours du 19^e siècle, [...] La démocratie que nous connaissons s'est instituée par des voies *sauvages*, sous l'effet de revendications qui se sont avérées immaîtrisables. Et quiconque a les yeux rivés sur la lutte des classes devrait, s'il s'évadait des sentiers marxistes [...] convenir qu'elle fut une lutte pour la conquête de droits – ceux-là mêmes qui s'avèrent à présent constitutifs de la démocratie ; que l'idée du droit fut autrement active et efficace que l'image du communisme. Puissant agent de la *révolution démocratique*, le mouvement ouvrier s'est peut-être enlisé à son tour, du moins pour une part, dans la tourbe des bureaucraties, nées des nécessités de son organisation. Reste que les conflits qui traversent la société à tous ses niveaux font toujours voir, par-delà le heurt d'intérêts particuliers où risque de s'abîmer la démocratie, une opposition générale qui fait le ressort de celle-ci, entre domination et servitude.⁴

Emportés dans le maelström du capitalisme mondialisé, se déployant dans l'illimitation du jeu marchand d'une poignée d'acteurs concentrant en leur pouvoir une proportion jamais atteinte des ressources mondiales, pouvons-nous, aujourd'hui encore, donner foi à la promesse démocratique qui s'exprime dans ces propos de Lefort ? Pouvons-nous continuer à embrasser l'idée que sa sauvagerie, son intempestivité débouche sur autre chose que le règne sans fin du capital ? Quelques-uns d'entre nous ont cru – j'ai cru – que ce qui se jouait en Europe depuis la Renaissance environ pouvait être caractérisé par l'expression «révolution démocratique»⁵ en tant que son trait distinctif était l'inexorable et providentielle marche en avant de l'égalité décrite par Tocqueville⁶. Cette marche en avant de l'égalité, certes loin d'être achevée, devait se poursuivre encore, sans jamais atteindre son terme, restant toujours inachevée, l'exigence d'égalité demeurant toujours en excès sur le réel. Mais elle devait ne jamais s'interrompre ainsi qu'en attestaient les conquêtes ouvrières, les luttes tiers-mondistes, la bataille des femmes pour accéder à l'égalité civile et politique, l'indignation écologique naissante devant les dévastations de la nature, voire encore les mouvements pour la libération des animaux⁷. La démocratie, alors même qu'elle avait passé un compromis avec la bourgeoisie, n'était ni assagie, ni impuissante devant le cours des choses ; elle était capable de mobilisation susceptible de déstabiliser l'ordre établi, d'ouvrir l'institué au mouvement de l'instituant dans un geste réduisant l'écart séparant l'exigence démocratique de

⁴ Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Le Livre de Poche (Biblio), 1983, [1981¹], p. 28. (je souligne).

⁵ Claude Lefort, *op. cit.*, p. 29. Expression empruntée à Tocqueville.

⁶ « Le développement graduel de l'égalité des conditions est [...] un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement. » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Introduction, Paris, Garnier Flammarion, 1981, t.1, p. 60. Dans «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, 7, p. 43-120, Marcel Gauchet développe longuement ce point, en particulier dans sa IV^e section (p. 83-104).

⁷ Les mouvements de libération des animaux ont moins touché le continent européen que le monde anglo-américain. Certains philosophes «éthiciens» ont joué et continuent à exercer un rôle déterminant à la fois dans l'élaboration des argumentaires pour le traitement égal des animaux et dans la mobilisation en faveur de cette cause. Les plus connus sont Peter Singer (auteur notamment de *Animal Liberation* en 1975 (New York) et de *Practical Ethics*, London, 1979, les ch. 3 et 5 étant consacrés à la question du droit des animaux) et Tom Regan, auteur de *The Case for Animal Rights*, Berkeley, 1983.

l'effectivité. Dans cette lecture, la démocratie était d'abord cela : cette mise en branle de la société par la dynamique de l'égalité, par la visée d'un partage moins inégal du pouvoir et des richesses. Visée indéterminée, infigurable, faut-il aussitôt ajouter, aucune formule ne pouvant donner l'image achevée de l'égalité. Et si, en conséquence, elle ne pouvait être définie par un ordre constitutionnel déterminé, elle était cependant appelée à s'étendre à la planète entière en sorte qu'en un sens, comme l'écrivait Marx dans sa critique de la philosophie politique de Hegel, elle était bien «*l'énigme résolue de toutes les constitutions*»⁸.

Cette lecture trouvait des munitions dans la Guerre froide, en particulier dans la question soulevée par le régime soviétique. Issu d'une révolution réalisée sous le signe de l'émancipation du prolétariat, de son accession à l'autonomie et au règne, la révolution victorieuse s'inversa immédiatement en terreur d'Etat organisée sous l'égide de la Vetchéka – la Commission extraordinaire de Lutte contre la contre-révolution et le sabotage –, institution créée en décembre 1917 par Lénine qui gardera sur elle la haute main jusqu'à ce que sa maladie l'écarte de l'exercice du pouvoir⁹. Bon élève, Staline poursuivra et parachèvera l'œuvre léniniste de mise sur pied de l'Etat totalitaire. Certes, le point de savoir si le totalitarisme constituait une inversion nécessaire du projet de réalisation du royaume de la liberté est sujet à controverse, de même que la question du lien entre cette visée et ce qui advint. Reste que cette lecture n'était pas sans plausibilité et qu'elle donna lieu à une *doxa* qui eut ses Maîtres de vérité, ses prêtres et ses glossateurs. C'est ainsi qu'autour de C. Lefort s'agrégèrent plusieurs forces, dont certaines revues¹⁰ qui firent de la lutte contre le totalitarisme la pierre de touche de leur engagement public et politique – combat dont l'envers était l'affirmation de l'exigence de souligner la différence radicale séparant les «solutions» totalitaire et démocratique en tant qu'elles composaient les deux seules issues politiques possibles de la modernité, cette dernière étant conçue comme ayant en son cœur le processus d'évidement de la transcendance. L'affirmation de cette différence radicale s'accompagnait chez ces penseurs d'un engagement résolu en faveur de la démocratie, à la fois de son maintien et de son approfondissement là où, dans le prolongement de la Révolution française, elle avait commencé à se déployer et de son extension à tous les pays de la planète placés encore sous le joug de régimes autoritaires ou totalitaires. J'embrassai cette *doxa*, pour des raisons sans doute largement personnelles – quelque part, la question de l'URSS fut pour moi une question autant existentielle que philosophique : il me fallait comprendre cette chose aussi impensable qu'effrayante, un régime dans lequel chacun, ou peu s'en faut, était prêt à se faire le bourreau de l'autre, et cela dans la claire conscience de ce qui s'ensuivrait pour la victime. Certes, je savais que la domination, l'exploitation et l'abus n'étaient pas absents de l'«Occident», mais ce que je voyais autour de moi était sans comparaison avec ce que je découvrais dans Soljénitsyne, Serge, Kravchenko ou encore Buber-

⁸ Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in *Œuvres*, III, Paris, Gallimard (Pléiade), 1982, p. 901.

⁹ Sur le rôle prééminent de Lénine dans l'instauration de la terreur d'Etat, cf. Michel Heller, «Lénine et la Vetchéka. Le vrai visage de Lénine», *Libre*, 2, 1977, p. 147-170.

¹⁰ Je songe ici tout particulièrement à la revue *Esprit* qui, jusqu'à la chute du Mur et l'implosion de l'URSS, consacra toujours un espace conséquent aux pays sous domination soviétique. Parmi les sympathisants de ce courant «antitotalitaire», mentionnons notamment Marcel Gauchet, Miguel Abensour, Pierre Rosanvallon, Pierre Clastres, Olivier Mongin, François Furet, Robert Legros, etc.

Neumann. C'est à travers la lecture de Kravchenko¹¹, lecture que je fis adolescent, que j'eus mon premier «contact» avec la réalité soviétique sous Staline. Narration dantesque d'une descente aux enfers quotidienne, emportant par milliers comme fêtu de paille hommes, femmes et enfants dans des famines organisées, des déplacements de population d'une brutalité inouïe, des «procès» «populaires» rendus expéditifs par l'épée de Damoclès suspendue au-dessus des «juges», etc. Je n'en ressortis pas indemne. Il n'est pas douteux que cette plongée dans une douleur inouïe et démesurée m'ait préparé à accueillir les efforts théoriques de Lefort pour en donner une intelligibilité. Car, si absurdes que fussent les choses décrites tout au long du témoignage de Kravchenko, je ne doutais pourtant pas un instant qu'elles eussent leur cohérence, voire leur «rationalité». Et je conçus alors, vis-à-vis de l'obsession révolutionnaire, une sorte de réserve craintive, pressentant la menace de ces procès populaires où, par centaines, des hommes et des femmes se voyaient condamner pour activité antisoviétique, complot contre-révolutionnaire, etc. Je ne participais jamais à un meeting politique sans ressentir quelque chose de cette pression à la conformité, à embrasser le moule de l'orthodoxie ambiante, au risque d'être lynché – symboliquement, certes, mais cette douleur même pouvait être difficile à vivre. De fait, je me ralliai au camp de la défense de la démocratie contre le totalitarisme et trouvai en la lecture de Lefort un certain apaisement : on pouvait être démocrate et rester animé par des motifs révolutionnaires tout en jugeant qu'il valait mieux cesser d'être révolutionnaire *stricto sensu*. On pouvait – je pouvais – être démocrate sans, *de facto*, être un social-traître. A la figure de l'intellectuel «organique» succédait ainsi, selon le mot de O. Mongin, celle de «l'intellectuel démocratique»¹²

Une vérité de la démocratie ?

Que reste-t-il aujourd'hui de cette «vérité de la démocratie» que Lefort dit avoir découverte à la lumière du totalitarisme ? Ce dernier s'étant effondré sous le poids de ses propres ruines¹³, allons-nous entonner, avec Fukuyama et consorts, l'hymne du triomphe enfin accompli de la démocratie cependant que partout sur la planète s'affirme la marche impérieuse et irrespectueuse du capital en quête de sa reproduction élargie ? En un mot, le spectacle de l'«époque hors de ses gonds»¹⁴ que nous vivons, livré bien plus à la puissance dévorante du capital en Exode¹⁵ qu'à celle de

¹¹ Viktor Kravchenko, *J'ai choisi la liberté. La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*, Paris, Self, 1947.

¹² Olivier Mongin, *Face au scepticisme. Les mutations du paysage intellectuel*, Paris, Hachette (Pluriel), 1998, p. 382. Et ajoute l'auteur «1. l'intellectuel contemporain a pour tâche primordiale de s'inquiéter de la substance des sociétés démocratiques et de leur consolidation, 2. L'intellectuel, celui qui ne renonce pas à intervenir dans la vie publique, est lui-même un acteur qui contribue au mouvement global de la démocratisation».

¹³ Demeurent certes les totalitarismes chinois et nord-coréens, mais ceux-ci ne représentent plus des figures d'avenir pour les peuples : alors que le premier tire avantage du pouvoir discrétionnaire dont jouit un Etat à parti unique pour laisser libre cours à l'exploitation de sa main d'œuvre par le capital international, le second semble avoir limité ses ambitions à constituer une menace de destruction massive pour ses voisins et la planète.

¹⁴ Pour un «tableau» rapide et puissant de «l'époque hors de ses gonds», voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, le ch. 3 intitulé «Usures».

¹⁵ Sur ce point, voir André Gorz, *Misères du présent. Richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997, le ch. I, et tout particulièrement la section 2 intitulée «L'Exode du capital».

l'autodétermination des peuples n'invite-t-elle pas à réinterroger le geste qui conduisit Lefort à «découvrir la liberté dans la démocratie [et ...] la servitude dans le totalitarisme»¹⁶ ?

Revenir donc sur la démarcation lefortienne de la démocratie et du totalitarisme afin d'établir si, en dépit de ses intentions proclamées, cette défense de la démocratie ne renferme pas la possibilité de ce qui se déploie aujourd'hui sous nos yeux, savoir cette auto-affirmation illimitée du capital. C'est à une telle relecture critique que je me livre ici, commençant par une discussion des extraits cités en ouverture.

La critique de la démocratie par Marx et par toute la littérature marxiste en est évidemment le pré-texte. Leur enjeu est de conjurer la menace de la confusion de la démocratie d'avec ses (mauvaises) copies : souligner sa démarcation, d'une part, d'avec la représentation de la «démocratie bourgeoise et formelle» fondée sur la scission du citoyen et de l'individu vivant développée originellement par Marx dans la *Question juive* ; et d'autre part d'avec le totalitarisme. Deux points d'accroche sont ici mobilisés par Lefort : la référence aux mouvements ouvriers – dont le cœur, soutient-il, fut la «lutte pour la conquête des droits» – et l'évidence liberticide dont s'est rendu coupable un régime se caractérisant, notamment, par «l'institution d'un système concentrationnaire, l'extermination de millions d'hommes, la suppression des libertés d'association et d'expression»¹⁷, etc. Toute la pointe de la démarche de Lefort a consisté à s'arc-bouter sur l'évidence de la servitude instaurée par le totalitarisme – en d'autres termes sur le fait que l'instauration du pouvoir prolétarien en Union Soviétique¹⁸ a correspondu à un basculement dans *l'autre* de la démocratie – pour montrer que celle-ci excède sa réduction à un système d'institutions établi par et pour la bourgeoisie. Plus explicitement, la thèse qui sous-tend le propos de Lefort est que c'est lorsque se renverse dans la servitude la tentative de la démocratie de surmonter ses limitations «bourgeoises» que «se laisse découvrir ... une *vérité* de la démocratie». Démocratie et totalitarisme sont ainsi deux rejetons, à vrai dire les deux seuls possibles, de la «révolution démocratique qui court sur des siècles et qui a son avenir devant soi»¹⁹, processus dont le cœur est l'évidement progressif des garants transcendants de l'ordre du monde, la «dissolution des repères de la certitude»²⁰. La vérité de la démocratie se laisse ainsi comprendre à *partir* de l'échec du projet révolutionnaire. Plus précisément : à partir de l'observation que le point nodal qui fait verser le projet révolutionnaire dans le totalitarisme est justement sa visée de surmonter la division : celle des classes, celle du capital et du travail, celle du prolétariat dans sa dispersion, celle du pouvoir et de la société. Le refus de la division déboucherait sur son déni, déni qu'il

¹⁶ Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ Précisons au passage qu'aux yeux de Lefort, le régime totalitaire par excellence est celui de l'Union Soviétique, cependant que la démocratie, moins nettement circonscrite géographiquement renvoie elle, pour faire vite, d'abord aux sociétés ouest-européennes, sans exclure les pays nord-américains et, alors, quelques rares pays d'Amérique latine. Au passage, on peut regretter que, dans ses travaux en tout cas, Lefort ne se soit jamais intéressé aux démocraties plus «exotiques», l'Inde par exemple.

¹⁹ Claude Lefort, *ibid.*, p. 29.

²⁰ Claude Lefort, *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 29.

faudrait dissimuler par tous les moyens, y compris la violence la plus extrême – la figure emblématique en étant l’Archipel du Goulag – et la purge à large échelle.

En regard, la «vérité» de la démocratie s’avère précisément en ce qu’elle assume que ce qui l’institue et la constitue est la division *d’avec elle-même* : division du pouvoir et de la société, division des classes, division des sphères d’activité et de leurs normes de légitimation respectives, etc. Cette «vérité» excéderait la démocratie «bourgeoise» en ceci précisément que, de cette division primordiale, la bourgeoisie ne dispose pas. En d’autres termes, à tenter d’annuler cette division en tant qu’elle échappe à sa maîtrise, la bourgeoisie ne pourrait que détruire la démocratie comme telle, en clair le travail de la division qu’elle *est*. Au cœur de la démocratie comme *forme de société* réside donc un immaîtrisable constitutif : soit la division du pouvoir et de la société en tant que matrice de toutes les divisions «réelles», celles qui sont perçues et reconnues par les acteurs sociaux – lesquels, peut-on préciser, n’adviennent qu’à la faveur de cette division instituante.

Tel est, donc, le premier mouvement de la défense de la démocratie contre sa critique marxiste : cette dernière, martèle Lefort, n’a de sens que dans l’horizon du dépassement de la division de classe, et, partant, de la division comme telle, tentative qui ne peut que déboucher sur l’instauration d’une société figée, contrôlée de part en part par le pouvoir et cela, dans le plus grand déni de lui-même²¹.

La conclusion est sans appel : qui accepte de conserver un certain «rapport au réel» ; qui accepte, en d’autres termes que la servitude subie par les sociétés soviétisées indique une différence qualitative opposant ce régime et la démocratie, ne peut que renoncer à la visée révolutionnaire indiquée par Marx, savoir l’idée de société sans classes gouvernée par le collectif des prolétaires.

Cependant, loin de se contenter de nous inviter à nous réconcilier avec la démocratie à partir de la conscience de l’horreur liberticide que constitue le totalitarisme, il va jusqu’à avancer que la fidélité à l’inspiration révolutionnaire le conduit à se réclamer de la «révolution démocratique qui court sur des siècles et qui a son avenir devant soi»²². De fait, dans cette proposition, on le voit, il pose la «révolution démocratique» comme le sujet du procès historique et comme un procès unique, identique à soi en ses multiples formes d’apparaître : le spectre qui hante l’Europe ne serait pas tant celui du communisme que celui de la «révolution démocratique» – et qui suscite, relevons-le au passage, la même hantise chez les «détenteurs de la richesse et du pouvoir» que celle soulignée un siècle et demi plus tôt par Marx. A la lecture de cette formule, promesse d’un avenir de la révolution démocratique, on peut penser que son auteur, en mars 1981, pressentait la poursuite de la marche en avant de l’égalité prophétisée par Tocqueville. Sans doute, alors, – les «Trente Glorieuses» s’épuisaient mais hantaient encore les imaginations – était-il possible, dans le cadre des démocraties développées, de croire qu’elle devait se poursuivre ainsi que l’attestaient les luttes sociales encore nombreuses et vives. Deux décennies plus tard, l’est-ce encore ?

²¹ Emblématique de ce déni est le fameux renversement dialectique osé par Staline dans cette formule prononcée en 1934: «Le dépérissement de l’Etat se produira par le renforcement maximum du pouvoir d’Etat». Cité in Lefort, *L’invention démocratique*, *op. cit.*, p. 124.

²² Claude Lefort, *ibid.*, p. 29.

*
* *

Que faire aujourd'hui de ce legs ? Le totalitarisme conserve-t-il une actualité ? Nous aide-t-il à penser ce qui, désormais – depuis l'implosion du bloc soviétique – se révèle comme la violence nue du capital, relayé par les pouvoirs techno-politico-médiatiques ? Le totalitarisme, sous sa guise soviétique, ne fut-il qu'une diversion qui nous fit croire, l'espace d'une respiration torturée, que l'ennemi de la liberté était le régime de type soviétique et lui seul ?

Dans le capitalisme mondanisé-mondanisant, système légal monopolistique de prédation de toutes les ressources naturelles imaginables aussi bien que des habiletés, du temps et de l'énergie des hommes – voire, même pas si rarement que cela, de leur sang et de leur vie –, peut-on encore, sans s'exposer à un rire dévastateur, soutenir que la démocratie *est* notre liberté. Certes, sauf exception cavalière, elle ne nous matraque pas ni ne nous jette (pas encore) en prison pour pensée déviante et critique du système²³. Mais constitue-t-elle un rempart contre les jeux du capital, investissant ici et désinvestissant là au gré de la fluctuation des coûts, laissant les populations à leur seule démuniton ?²⁴

Certes, la démocratie n'interdit pas, formellement, de penser ; mais, salariée et soumise à l'impératif de se muer en marchandise, la pensée ne devient-elle pas travail de conjuration de cette dé-prise ? Ne se fait-elle pas plus souvent qu'à son tour complice de l'injonction à juger, comme une mode aujourd'hui très *tendance* nous y invite, que la vocation de la philosophie serait de nous consoler *malgré tout* ? «*The time is out of joint*» : déserté des dieux, le monde craque, hurle, saigne de partout. Certes, mais, moi, en bon élève d'Epicure, de Bouddha et de toute la cohorte des grands «sages» d'autrefois, je vais vous montrer qu'on peut, malgré tout, être un sage heureux. Figure capitaliste de la sagesse : le monde est perdu, mais on peut tirer ses marrons du feu et je vais vous enseigner comment. A défaut de sauver le monde, se sauve qui en a les moyens. Figure démocratique de la pensée : sa résorption dans l'art de cultiver son quant-à-soi et d'en jouir privativement, à l'abri de son capital et des damnés de la terre.

Un «totalitarisme inédit» ?

Donc : rouvrir le chantier de la démocratie. Réinterroger «l'évidence», celle qui a porté à poser que la différence qui opposait la démocratie et le totalitarisme était, non de degré, mais de nature ; et que celle-ci n'était autre que l'opposition de la liberté et de la servitude. Reprendre cette question

²³ Mais cela s'annonce déjà : voyez l'arsenal de lois sécuritaires adoptées depuis le 11 septembre 2001 par la «plus grande démocratie du monde».

²⁴ A titre d'exemple, voyez l'Afrique «devenue, selon le mot du président Abdoulaye Wade, une vaste passoire pour toutes sortes de trafics» allant des faux médicaments aux drogues en passant par les diamants, les armes, les œuvres d'art volées, le tourisme sexuel, les animaux protégés, les enfants-soldats. Pour un tableau, aussi bref que saisissant de ces saignées dont est victime le continent noir, cf. Bolya, *Afrique. Le maillon faible*, Paris, Le Serpent à plumes, 2002.

à la lumière de l'amoncellement de ruines que, tel l'ange de l'histoire évoqué par Benjamin, le capitalisme laisse sur son passage ; et aussi de notre impuissance, visage de notre non-liberté.

Que reste-t-il, aujourd'hui, de la «vérité de la démocratie» évoquée par Lefort dans le premier passage cité ? A la lumière de l'opposition qu'il met en place entre la démocratie-comme-telle et l'idée de démocratie-bourgeoise, nous avons vu que cette «vérité» renverrait au caractère immaîtrisable – et partant inappropriable – de la division constitutive de la société démocratique et, par-delà, au mouvement instituant en tant qu'il excède tout institué particulier. Hypothèse que vient confirmer l'affirmation énoncée un peu plus loin dans le texte de Lefort qu'avec la disparition de la représentation d'un transcendant garant de l'ordre du monde, «la société comme telle s'apparaît dans une indétermination ultime»²⁵. La vérité de la démocratie, comprenons-nous alors, s'identifie avec la thèse qu'elle est la venue à soi de l'indétermination comme l'être même du social – indétermination que réfracte le lieu du pouvoir en tant que, désormais, il est un *lieu vide* en ceci précisément qu'il ne s'indique plus comme lieu de la révélation-manifestation des principes transcendants déterminant l'ordre du monde. De sorte que la démocratie, dans sa «vérité», ne serait alors rien d'autre que le jeu de cette indétermination, jeu qui s'effectue dans la mise en scène de la division du social à lui-même et dans l'ouverture de nouveaux possibles – cela au travers, notamment, de l'affrontement des partis, de l'autonomisation des sphères économiques, juridiques, culturelles, esthétiques, scientifiques, etc.

Ces remarques suffisent-elles à convaincre de l'absurdité de la désignation marxienne de «démocratie bourgeoise» ? Même s'il est exact, comme le relève Lefort, que nombre de bourgeois du 19^e siècle ont été des adversaires farouches de la démocratie, cela ne peut-il être attribué à une «fausse conscience», en clair à une certaine nostalgie, embrassée par de larges fractions de la bourgeoisie dans la France postrévolutionnaire, d'être la nouvelle aristocratie ? Cette nostalgie – largement mise en scène dans les œuvres de Balzac et de Stendhal notamment – pouvons-nous supposer, les aurait rendus aveugles aux avantages qu'en tant que bourgeois, ils pouvaient raisonnablement escompter de l'instauration d'une société démocratique. En tout cas, force est de constater qu'aujourd'hui, loin d'être hostiles à ce régime, les capitalistes et les capitaines d'industrie composent le groupe qui sait le mieux en exploiter les ressources. Est-ce un simple accident ? La question vaut d'être posée. Et du coup, aussi, celle de savoir si ce que nous appelons «démocratie» se distingue de façon si radicale du totalitarisme ; si, en d'autres termes, la première ne serait pas le lieu de formes de servitude qui, pour être moins extrêmes et zoocides que celles dont les régimes totalitaires «classiques» ont été le théâtre, n'en seraient pas moins prégnantes ? Si, donc, nous n'aurions pas affaire avec la «démocratie», comme le suggèrent Nancy et Lacoue-Labarthe, à un «totalitarisme inédit» qui «procéderait, lui, de la dissolution de la transcendance, qui vient dès lors imprégner toutes les sphères de la vie sans plus aucune altérité»²⁶. ?

²⁵ Claude Lefort, *Un Homme en trop*, Paris, *op. cit.*, p. 195.

²⁶ Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, «Le "retrait" du politique», in Idem (dir.) *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, p. 192.

Deuil de la souveraineté

Une première piste de questionnement s'ouvre avec la thèse lefortienne que la vérité de la démocratie ne serait rien d'autre que la venue à soi de l'indétermination comme l'être même du social. Avec cette proposition, l'idée de la démocratie ne se renverse-t-elle pas en son contraire ? Traditionnellement en effet, elle renvoie à l'idée d'une souveraineté exercée par le peuple et pour le peuple ; ou encore à la représentation d'une maîtrise du peuple sur son destin, celui-ci décidant souverainement de ses fins et des moyens appropriés. Au rebours de cette représentation, la démocratie, selon l'analyse que nous en propose Lefort, se révèle fondamentalement immaîtrisable en son principe même. Dès lors en effet que la division d'avec elle-même constitue la démocratie – en compose, en quelque sorte, *l'essence* –, elle ne peut que se rejouer dans chaque rapport social. A peine instaurée, la division instituante de la société démocratique déploie ses effets, se fait proliférante, à la faveur notamment de l'indépendance de l'individu sanctionnée par des droits. De sorte que l'assomption de la division du pouvoir et de la société débouche, *in fine*, sur l'impossibilité pour la société démocratique d'avoir prise sur elle-même et, partant, de se transformer en prenant pour orientation une visée déterminée. Et que, *a contrario*, la tentative de restaurer cette prise, à supposer qu'elle réussisse, a pour corollaire l'annulation-déni de cette division et l'instauration d'un ordre totalitaire. A suivre Lefort, ainsi, nous serions pris dans l'alternative du «devenir-réel» du Peuple-Sujet sous la figure du pouvoir totalitaire ou du soi démocratique dont la division constitutive exclut la position du Peuple comme sujet politique souverain – laissant du même coup le champ libre au capitalisme.

Dans la démocratie ainsi, comme l'écrit M. Gauchet, «l'effectuation subjective est aux antipodes de la représentation d'un soi collectif immédiatement présent à lui-même [...]. Elle n'exige nullement cette coparticipation fusionnelle des acteurs particuliers et de la puissance publique qui paraissait la condition d'une société en pleine possession d'elle-même [...]. Ce n'est pas la conjonction avec soi qui l'articule, c'est la division d'avec soi»²⁷. Ou encore : «Si soi social il y a, ainsi, c'est un soi qui n'a rien à voir avec l'effusion d'une toute présence de la communauté rassemblée à son vouloir et à son sens – un soi agi, sans nul besoin de se connaître dans l'opération qui le constitue, un soi pratique, résultant du travail indéfini de la société sur elle-même auquel l'engage sa scission d'avec elle-même dans le temps.»²⁸ Formulé autrement : le soi social démocratique – pour autant qu'il soit – n'est pas *sujet* ; il ne s'annonce pas comme en défaut d'une disposition rationnelle de lui-même à laquelle il serait promis ; au contraire, une telle prise lui est, par principe, c'est-à-dire constitutivement, soustraite. Et s'il n'est pas sujet, il ne peut pas, non plus, être *souverain*.

Si le propos de Gauchet s'inscrit dans le prolongement de celui de Lefort, il conduit cependant à écarter la vision d'une démocratie «sauvage». Non pas, bien sûr, que Gauchet ignorerait les luttes ouvrières et la violence de celles-ci au cours du 19^e siècle, mais bien plutôt que ces luttes sont à

²⁷ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 252 s.

²⁸ *Ibid.*, p. 255.

mettre au crédit du travail de la division sociale et que, par ailleurs, elles débouchent sur des droits dont l'Etat va se porter garant. Pour remplir cette mission, l'Etat, au fur et à mesure de l'introduction de nouveaux droits, va développer un appareil bureaucratique dédié à l'affinement des normes et à leur application individualisée à chaque cas particulier. Lorsqu'une revendication de droit – droits syndicaux, droits de réunion, droit d'association, droit de manifestation, droits des femmes, droits des homosexuels, droits des enfants, droits des animaux – débouche sur une nouvelle norme, l'exigence préalablement «sauvage» devient une norme désormais garantie et protégée par la bureaucratie d'Etat. Du coup, la revendication n'est plus subversive, menace pour l'ordre établi, mais au contraire exigeance dont le respect peut être porté devant les tribunaux.

Mesurons la portée de ce constat. En premier lieu, observons qu'on ne peut pas dire sérieusement qu'à aucun moment, ces revendications menacent l'ordre socio-politique. Certes, il y eut bien des ébranlements plus conséquents que d'autres, dont Mai 68 reste l'exemple emblématique. Mais, enfin, quelque vision romantique qu'on en ait, on ne peut guère soutenir qu'à cette occasion, nous aurions frôlé une Révolution.

Ensuite, relevons que ces luttes, alors même qu'elles agrègent des collectifs qui se mobilisent pour que leur cause résonne dans l'espace public d'une infinité d'échos, ont presque toujours pour objet des demandes de droits. Et lorsque, au terme de luttes âpres, ils sont entendus et que leur cause reçoit sa sanction dans les décisions du législatif, le résultat pratique en est l'inscription dans la loi de nouveaux droits subjectifs qui font de chaque individu concerné un porteur desdits droits. Désormais, c'est devant l'Etat, au besoin devant les tribunaux, qu'il en exigera le respect. Ce qui s'indique ici avec netteté, c'est la logique *individualisante* des droits que consacre la loi : la dynamique devient alors centralement celle du rapport individu-Etat²⁹. En clair, si ce modèle d'interprétation est exact, on devrait parler d'une logique de pacification de l'espace public par la conquête des droits. Pour lever d'éventuels malentendus, il est bon de préciser ce qui est entendu ici sous l'expression «pacification de l'espace public». Elle n'énonce pas tant une disparition des conflits que leur *privatisation*. Ce qu'elle dit, c'est que le régime comme tel n'est pas mis en question par ces conflits. Ou, si l'on préfère, que ces conflits se déroulent sur le fond d'un accord quant à la société démocratique comme forme du vivre-ensemble au sein de laquelle les conflits – pour l'essentiel des conflits privés dans lesquels l'Etat n'est plus tant partie que tiers, arbitre «impartial» – doivent trouver leur résolution.

Enfin, observons encore que cette logique individualisante entraîne une *invisibilité croissante du collectif* comme tel. A la faveur de la complication des situations, de la fragmentation des problèmes soulevés en même temps que de leur inextricable entremêlement, de l'attention portée aux situations individuelles et de la complexité à y répondre adéquatement, la représentation de

²⁹ A ces conclusions, on peut objecter, suivant Lefort, que tous les droits ainsi conquis ne sont pas, comme Marx le prétend, ceux de «l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté» (Marx, Œuvres III, *op.cit.*, p. 366), mais instaurent des libertés «de rapports». De sorte que ces droits protégeraient moins l'individu que l'espace public en tant que lieu d'une circulation des êtres, des idées et des choses soustraite à l'autorité du pouvoir, sauf dans les cas spécifiés par la loi (cf. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, *op.cit.*, p. 57-60 ; *La complication*, Paris, Fayard, 1999, p. 82 s.). Sans mettre en cause la justesse de cette remarque, il convient en même temps de souligner qu'en instaurant une «liberté de rapports», ces droits autorisent *aussi* le geste de repli de l'individu sur sa sphère privée.

leur espace d'inclusion devient de plus en plus insaisissable. Peut-être cette formulation n'est-elle pas tout à fait satisfaisante et serait-il plus adéquat de dire : à la faveur de la logique individualisante, la fiction du soi démocratique comme corps politique souverain se défait. Il y a certes des institutions qui se définissent comme institutions «nationales» (ou de quelque autre niveau supérieur ou subordonné), mais celles-ci sont de plus en plus perçues dans la logique du droit des individus et de moins en moins comme manifestation en acte de la volonté générale du corps des citoyens. Pour être plus explicite encore : les institutions sont perçues et utilisées par les individus comme moyens de leurs fins propres et n'ont de légitimité, à leurs yeux, que dans cette perspective. Or, rien de moins évident que l'idée que les fins des multiples individus qui composent les sociétés démocratiques se totalisent en quelque chose s'approchant de près ou de loin de la «volonté générale» de Rousseau.

Le point décisif vers lequel convergent toutes ces remarques est donc de renforcer la conclusion déjà formulée : la démocratie, si elle est bien un *soi* – incernable dans ses limites, toujours mouvant –, n'est cependant *pas sujet*. N'existant que par sa division d'avec elle-même, elle ne peut se rassembler, se réunir pour parvenir à une «conscience d'elle-même» analogue à ce que peut évoquer l'idée de transparence, de disposition rationnelle de soi par exemple. Le problème ici est que cette dépossession de soi de la démocratie n'est pas contingente à des circonstances, à une conjoncture particulière : toute réunification de soi de la société démocratique en un Sujet ne peut qu'annuler le soi démocratique décrit.

S'il en est ainsi, il s'ensuit des conséquences tout à fait décisives.

Tout d'abord, il faut constater une perte de sens de la notion de souveraineté. En tout cas, au sens, classique, où Balibar³⁰ (mais aussi Castoriadis³¹) reprend cette notion (déploiement de l'autodétermination du peuple avec pour exigence éthico-politique corollaire de «supprimer ce qui sépare le peuple de lui-même»), la souveraineté compose la fiction d'un peuple indivis en elle-même contradictoire et fantasmatique. Comme si le peuple existait im-médiatement comme peuple, sachant son identité de manière indubitable sans médiation. Et si l'on reconnaît la nécessité de médiations (le pouvoir, les symboles, les institutions, les frontières), alors il n'y a aucun sens à parler du Peuple. Car celui-ci se constitue alors comme différencié et divisé en lui-même, différenciation et division que viennent garantir – c'est là une de leurs fonctions – les droits.

Le point décisif, on l'aura compris, est donc le suivant : c'est que la non-souveraineté sur lui-même du soi démocratique n'est ni principalement, ni exclusivement un fait qui lui arrive du dehors, à la faveur de la mondialisation. Certes, celle-ci contribue en retour à cette dynamique de désobjectivation du soi démocratique. Mais, ce qu'il convient de bien voir c'est que la dépolitisation des rapports dans un espace qui tend à devenir, sinon cosmopolitique, en tout cas

³⁰ Etienne Balibar, «Trois concepts de la politique», in *La Crainte des Masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 20-26 surtout.

³¹ Cornelius Castoriadis, «[La] politique est un moment et une expression du projet d'autonomie», «Héritage et révolution», in *Carrefours du Labyrinthe 6*, Paris, 1999, p.130.

transnational est commandée par la logique du rapport qui noue les individus inscrits dans le soi démocratique.

Ce qui, à son tour, entraîne une triple conséquence : on peut parler d'une privatisation de l'espace public. Pour le bien voir, repartons de la division du pouvoir et de la société civile à partir de laquelle s'instaure l'espace démocratique. Se sachant émaner des individus qui composent le corps politique, le pouvoir se veut «représentant» de leur volonté, aussi doit-il nécessairement recevoir d'eux son mandat. Pour être à même de légitimement se poser comme le délégataire légitime de l'autorité collective, le pouvoir ne peut que reconnaître au «peuple», par la procédure électorale, le droit ultime de le désigner – quelles que soient par ailleurs les procédures d'élection en cascades que l'on puisse imaginer. Procès qui n'a de sens que si la société civile des individus peut s'auto-organiser, comme espace d'initiatives individuelles, sans interférence du pouvoir – dans les limites de la loi dont l'Etat est le garant.

La deuxième conséquence concerne l'Etat démocratique. Résultant de la division fondatrice du pouvoir et de la société civile, son action n'est conforme à sa légitimité principielle que pour autant qu'il n'interfère pas sur l'auto-organisation de la société, qu'il laisse les individus prendre et réaliser les initiatives à leur gré ; il est immédiatement soumis à une exigence de neutralité «métaphysique», d'abstention de dire et de produire Le Bien. Il n'énonce pas la volonté générale ; il est plutôt le lieu où toutes les prétentions à orienter l'agir collectif se manifestent et se concurrencent. Mais, en tant qu'Etat, il n'en est nullement l'énonciateur privilégié. La raison profonde de cette situation doit, encore une fois être rattachée à la logique de la division. C'est que la division initiale du pouvoir et de la société se pluralise aussitôt en une infinité de divisions cette fois au sein de la société civile, infinité de divisions qui vont tendre à se réfracter dans l'instance délibérative, puis gouvernementale. Le pouvoir institué est alors un espace de confrontations et donc, également, de rapports de force avec tous les jeux d'alliance que cela emporte, où des fractions déterminées vont déployer leurs ressources stratégiques, financières, médiatiques, etc., pour faire passer leur point de vue. Or, dans la logique individualisante décrite ci-avant, il ne pourra, principiellement, s'agir que d'intérêts particuliers, la notion même d'intérêt général devenant insaisissable, tributaire d'une vision métaphysique qui ne peut plus faire l'unanimité – ou en tout cas dont la justesse ne peut être démontrée à ceux qui n'y ont pas avantage.

Une troisième conséquence s'ensuit immédiatement : privatisé, l'espace public démocratique est posé comme espace de rencontre d'individus porteurs de droits qui vont entrer en transactions négociées autour et à partir de leurs droits respectifs. Bref, à suivre cette analyse, nous serions amenés à conclure que le marché est *consubstantiel* à l'espace démocratique. Et cela, en un sens très profond : en tant que neutre, le pouvoir démocratique ne possède plus aucun critère pour discriminer entre des intérêts légitimes et illégitimes. Son seul critère est la légalité. Tout intérêt, si futile soit-il en apparence, dans la mesure où il ne viole pas la légalité établie, a prétention légitime à chercher les ressources de sa réalisation sans avoir à établir au préalable l'importance de sa contribution au bien commun. Aussi le geste de qualifier la société démocratique comme «société de marché» semble-t-il bien fondé :

Ce n'est pas du marché comme institution de l'économie à l'intérieur de la société qu'il est question, en la circonstance, mais véritablement d'une *société de marché*. Comment se représenter la forme de relations susceptibles de s'établir entre des agents tous indépendants les uns des autres et tous fondés à poursuivre à leur guise la maximisation de leurs avantages, en l'absence d'une composition impérative au nom de l'intérêt de tous ?³²

Effacement de la transcendance et effacement de la souveraineté sont donc des événements strictement corrélatifs. Sitôt que l'idée d'un garant sur-humain du pouvoir et de l'ordre du monde est frappée d'incroyance, la possibilité d'agir au nom d'une visée qui envelopperait chacun se dissout. La fiction de l'Un transcendant pratiquement nos divisions et nos désaccords s'estompe. Dès lors, la politique n'est plus qu'un dispositif dont le point de départ et d'arrivée est, à l'instar de ce qui a lieu chez Locke, l'individu propriétaire de soi ; et dont le sens est de mettre sur pied des instances de médiation destinées à permettre une résolution des heurts et des conflits faisant l'économie de la violence privée. Tendanciellement, la politique se confond de plus en plus avec la pure et simple fonction d'assurer la compossibilité d'intérêts aussi divers que non convergents. Elle ne dirige rien, elle met de l'huile dans les rouages.

Tel est, destinalement, le point d'aboutissement de la politique démocratique. Et cette destinalité ne peut que s'étendre à tout l'espace de la société démocratique. Sans figure du collectif, sans identité distincte en laquelle se rassembleraient ses membres, la société démocratique est un espace sans nom et, virtuellement, sans frontières. Aussi n'est-ce sans doute pas un hasard si, lorsque l'Europe s'est cherchée une nouvelle impulsion à l'aube des années '80, elle se soit fédérée autour de l'idée du «marché unique», indiquant par là, sans doute, que la seule forme apte à nous rassembler désormais est celle, anonyme et virtuellement indéterminée, du marché. Reste que l'extension de l'espace d'initiative privée a pour corollaire nécessaire l'édification d'une bureaucratie supranationale responsable de normer tout ce qui se produit, se fait et s'échange au sein de cet espace.

Bref, l'Europe à venir sera inséparablement démocratique, capitaliste et bureaucratique. En somme un château avec ses forteresses et ses douves où viendront s'échouer tous les damnés de la terre courant derrière les miettes du capital.

Avis aux spéculateurs : le prix du terrain à Bruxelles est promis à une belle croissance ...

Notule terminale. Pour le désœuvrement ?

Dans le monde de la mort de Dieu – et de toute transcendance : la Révolution composait une figure de la transcendance –, la démocratie pourrait donc bien s'avérer être à la politique ce que le marché est à l'économie. La transcendance dissoute, le «chacun compte pour un» à l'œuvre dans le suffrage universel se révèle comme le correspondant exact de l'unité monétaire en tant que valeur

³² Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 86 (je souligne). A souligner, pour prévenir tout malentendu, que l'indépendance des agents les uns à l'égard des autres est produite par la division instituante de la démocratie et ne renvoie nullement à la thèse d'un individualisme ontologique.

d'échange universelle – correspondance ouvrant d'ailleurs tout un champ de transactions possibles entre eux. Faisant ses comptes, chacun joue sa partie calculant ses charges et ses avantages, minimisant les unes, maximisant les autres. Dans cette comptabilité en partie double dont l'unité de compte est l'individu, la «communauté» et le «sujet» politique se dissolvent.

Ce diagnostic pourrait se résumer dans cette inquiétude: avec le retrait de la transcendance, demeure-t-il quelque chose comme la politique en tant que lieu propre d'un espace de décision concernant la communauté comme telle, la forme de son être-ensemble, sa raison d'être ? Sans altérité, une politique est-elle possible, pensable? Qu'est-ce qui nous relie, nous fait tenir ensemble lorsque s'efface jusqu'à la représentation d'un sens par lequel et au sein duquel nous serions rassemblés et reliés ? Qu'est-ce qui, dans le monde désenchanté, nous rassemble sinon la pure et simple opérativité, le mouvement pour le mouvement, les gestes sûrs et efficaces de l'animal *laborans* ? Et du coup, la «politique» ne se résout-elle pas dans le pur et simple ajustement, huilage des «ratés» du marché ? Ne se mue-t-elle pas en le supplétif sans lequel le marché imploserait ?

Dès lors, peut-être s'agit-il de résolument chômer la politique afin de s'ouvrir au désœuvrement de la communauté toujours déjà-là, ainsi qu'y invite Jean-Luc Nancy³³ ? à cette communauté qui, «en-deçà ou au-delà de l'œuvre», n'est rien d'autre que le partage des singularités dans leur exposition les unes aux autres ? En somme, prendre acte de la désobjectivation de la politique ? Demeure la question : devons-nous nous résigner à ce que, dans cet espace sans visage, le maître du jeu soit le maître du marché, le capital ?

³³ *La Communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986 ; cf. en particulier p. 78 s.