

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA



Université d'Ottawa • University of Ottawa

LA DÉMOCRATIE ENTRE L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER
ESSAI SUR LE STATUT DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE : UNE PERSPECTIVE KANTIENNE

par Boniface Kaboré

Thèse présentée
à l'École des études supérieures
et de la recherche de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du doctorat en philosophie

Ottawa, mai 1997

© Kaboré B., Ottawa, Canada, 1997.



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-28350-X

RÉSUMÉ

La conscience démocratique contemporaine est héritière de deux traditions de pensée antagonistes qui sont, d'un côté, l'universalisme des Lumières symbolisé par la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*, et de l'autre le relativisme historique légué par l'École historique du droit et les courants de pensée historicistes. Cet antagonisme suscite, au plan éthico-pratique, une profonde équivoque sur le statut axiologique et normatif de l'idéal démocratique. Il tient en deux positions de principe: l'affirmation péremptoire, d'une part, de l'universalité des idéaux de la démocratie et des droits de l'homme; la légitimation, d'autre part, des particularismes identitaires et socio-culturels comme source constitutives de valeurs. D'où précisément l'antagonisme entre vision universaliste et vision relativiste sur le statut axiologique de l'idéal démocratique.

C'est à cette question, redéfinie à l'intérieur du paradigme de la philosophie morale de Kant, que nous avons tenté d'apporter une solution théorique qui fait droit aussi bien à la prétention universaliste de la norme démocratique qu'à la «vérité» de la conscience historique. Le point crucial de la définition kantienne du principe d'universalité, inscrit dans *l'impératif catégorique*, se résume entièrement dans cette alternative: ou bien nous rejetons, au nom de l'Histoire et des particularismes socio-culturels, toute idée de l'universel, au quel cas, c'est le nihilisme qui a raison; ou bien nous en admettons la possibilité, mais alors elle doit nécessairement être pensée comme une forme, et seulement comme une forme, de la raison pure pratique. En d'autres mots, si la norme démocratique doit valoir *universellement*,

elle ne le peut que *formellement* à titre de principe formel *a priori*. Elle doit accéder, en somme, au statut spécifique de l'impératif catégorique, à savoir de forme *a priori* de la raison pratique.

En faisant fond sur cette intuition kantienne, nous avons essayé de montrer que l'universalité de l'idéal démocratique, pour être recevable, doit être ajustée à l'aune du principe d'universalité contenu dans l'impératif catégorique. Ce qui implique que tout principe moral qui se définit comme principe universel et supra-historique s'entend, du même coup, comme forme *a priori* de la raison pure pratique. Tel est le statut *ontologique* et *axiologique* auquel il doit nécessairement être élevé pour valoir universellement, c'est-à-dire catégoriquement. Si cette condition n'est pas remplie, nous n'avons alors affaire qu'à des principes moraux relatifs à des contextes particuliers sans portée universelle et dont la prétention à l'universalité sera suspecte de dogmatisme moral. Car, comme le dit Kant, «*de quel droit pourrions-nous ériger en objet d'un respect sans bornes, comme une prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui peut-être ne vaut que dans les conditions contingentes de l'humanité?*»¹.

L'idéal démocratique ou l'Idée républicaine, s'il peut être considéré comme l'*analogie* politique de l'impératif catégorique, c'est d'abord parce qu'il peut être pensé, au titre de principe de l'ordre politique juste absolument, comme forme *a priori* de la raison, bien qu'il soit apparu dans une période historique déterminée et dans une ère culturelle particulière,

¹ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Oeuvres philosophiques*, Vol. II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, p. 269, Ak. IV, 408.

c'est-à-dire en Europe au XVIII^e siècle s'agissant spécifiquement de l'idéal moderne de la démocratie. Telle est, en définitive, la condition *sine qua non* pour tout principe moral ou politique de valoir universellement. Au reste, ce qui importe désormais, c'est moins l'inscription de l'idéal dans l'histoire que sa validité universelle *intrinsèque*, c'est-à-dire l'exigence d'universalité dont il est porteur.

Cette interprétation kantienne du statut de l'idéal démocratique nous amène à prendre partie pour un *universalisme formel*, qui s'articule autour du lien étroit et nécessaire devant prévaloir entre l'universel et le particulier. C'est ce lien que nie, en même temps qu'elle le rompt, la rivalité traditionnelle entre l'universalisme dogmatique et le relativisme sans réserve. Aussi bien, contre le premier, l'universalisme formel inscrit l'universel dans la forme *a priori* de la raison comme en son *lieu axiologique propre*, jamais dans un contenu réel ou historique. Au second, il oppose l'horizon du formalisme kantien comme celui du discours universaliste, l'horizon qui rend possible et légitime la référence à l'universel démocratique.

C'est à cette condition qu'il nous paraît possible de justifier à la fois l'idée d'un impératif catégorique démocratique et l'historicité essentielle des "expériences de l'universel" nourries par les singularismes socio-culturels et historiques. Ainsi, sommes-nous parvenu à esquisser les grandes lignes d'une interprétation kantienne du statut de l'idéal démocratique, une interprétation *universaliste-formaliste* qui tient tête autant au dogmatisme moral qu'au relativisme sans bornes.

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pas été possible sans le suivi fidèle et efficace de M. Guy Lafrance et de M. Hilliard Aronovitch. Je les en remercie infiniment. Je tiens également à remercier tous les professeurs, collègues et amis qui, par leurs critiques stimulantes et leur intérêt pour mes recherches, ont grandement contribué au contenu de ce travail. A mes parents et à mon épouse Rachel qui n'ont eu cesse de m'accompagner dans mon interminable quête du savoir durant de longues années de séparation, je dédie chaleureusement cette primeur de mes pérégrinations intellectuelles.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
I. « <i>Novus rerum nascitur ordo</i> »	1
II. Sens et contours de la problématique: objet, intérêt et enjeu	5
III. Cadre théorique et axes d'analyse	18
PREMIÈRE PARTIE: DE L'ESSENCE DE LA DÉMOCRATIE: ESSAI DE DÉFINITION	
Introduction	21
Chapitre premier: La démocratie au sens premier	25
I. La démocratie au pied de la lettre: sens étymologique et origine grecque	25
II. L'idée de souveraineté populaire au sortir du Moyen Age: une gestation incertaine ...	33
III. La maturation philosophique de l'idée démocratique: Locke et Rousseau	40
Deuxième chapitre: De la démocratie comme idéal et comme pratique	56
Section A: Aux fondements de l'idéal démocratique	56
I. Souveraineté populaire, liberté et égalité	56
II. Liberté et égalité dans leur principe: sens et fondements	72
1. Que «l'homme est né libre»	72
2. Au «commencement» étaient la liberté et l'égalité: le détour de la fiction	77
3. La <i>preuve morale</i> de la liberté et de l'égalité chez Kant	83
Section B: Au coeur du politique: l'idéal démocratique dans son existence	98
I. De la philosophie aux choses mêmes	98
II. La démocratie <i>en principe</i> et <i>en pratique</i>	105
Conclusion	121

DEUXIÈME PARTIE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE ENTRE UNIVERSALISME ET RELATIVISME

Introduction	123
Troisième chapitre: Le statut problématique de la démocratie	127
I. L'École historique <i>contre</i> l'esprit des Lumières	127
II. La justification «providentialiste» de l'universalité de la démocratie chez Tocqueville	133
III. Le dilemme de la modernité: le double héritage de l'universalisme et du relativisme	136
IV. Analyse de deux modèles d'universalisation de l'idéal démocratique	140
1. La justification naturaliste d'après Jean Baechler	141
2. La justification «eschatologique» d'après Francis Fukuyama	146
V. Le «choc des civilisations» ou le retour dans l'Histoire	153
Quatrième chapitre: La démocratie face à l'histoire	166
I. Considérations terminologiques	166
II. De l'idéal démocratique comme <i>valeur universelle</i>	172
III. La démocratie à l'épreuve de l'histoire	180
1. La question du <i>sens</i> ou la relativisation <i>historique</i> de l'idéal démocratique	180
2. La relativisation <i>historiciste</i> des valeurs: aux frontières du nihilisme	193
IV. "Raison universaliste" et "raison historiciste": limites et impasses	204
1. L'historicisme en procès	205
2. Critique de l'universalisme dogmatique	211
Conclusion	225

TROISIÈME PARTIE: UNE INTERPRÉTATION KANTIENNE DU STATUT DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE

Introduction	229
Cinquième chapitre: À la reconquête du principe d'universalité chez Kant	234
I. L'universalité comme modalité structurelle de la loi morale	234
II. Analytique du principe d'universalité	246
III. L'historicisme, encore	264
Sixième chapitre: Démocratie universelle et particularismes socio-culturels	268
I. Idée d'un «impératif catégorique démocratique»	268
1. En quête d'une fondation <i>a priori</i>	270
2. L'idéal démocratique comme principe formel	285
II. Transcendance universaliste et conscience historique	288
III. De l'«appropriation» comme mode de transition entre l'universel et le particulier ...	293
IV. L'idéal universel et ses adaptations historiques: essai de synthèse	297
1. La «particularité culturelle» de la démocratie libérale	301
2. «Questions casuistiques»	310
2. 1. Démocratie et multipartisme	310
2. 2. Démocratie et système des droits et libertés fondamentales	316
Conclusion	323
POUR CONCLURE	325
BIBLIOGRAPHIE	335

INTRODUCTION

I. «*Novus rerum nascitur ordo*»

L'actualité géopolitique ces dernières années a été, sans conteste, dominée par d'importants bouleversements socio-politiques annonçant, dans la vague d'une renaissance démocratique, l'aube d'une ère nouvelle, dont les premières lueurs sont apparues dans l'Europe de l'Est communiste. L'histoire retient déjà que c'est de là qu'est partie l'onde de choc qui allait ensuite gagner progressivement chaque contrée de la terre. On peut donc dire que l'épilogue de cette fin de siècle, où déjà se rend lisible le prologue du troisième millénaire, se résume tout entier dans l'impératif d'un *nouvel ordre démocratique*, né symboliquement avec la chute du Mur de Berlin en novembre 1989 et dont les règles acquièrent, de jour en jour, force de loi et statut de principes universels¹.

Cette résurgence triomphale de l'idéal démocratique, ainsi que l'enthousiasme qu'il soulève ne sont pas fait nouveau. C'est ce que l'on avait déjà connu, avec sans doute plus de liesse populaire, au lendemain des Révolutions françaises de 1789 et de 1848, ainsi que le fait remarquer Hans Kelsen dans l'avant-propos de *La démocratie*². La bourgeoisie et le prolétariat d'alors, malgré l'acuité de la lutte des classes, ne s'opposaient nullement sur la forme

¹ Ce n'est pas l'avis de Jean-Marie Guéhenno qui se demande si la démocratie survivra au deuxième millénaire: «Il faut aujourd'hui se demander s'il peut y avoir une démocratie sans nation». Cf. GUÉHENNO, Jean-Marie, *La fin de la démocratie*, Flammarion, Paris, 1993, p. 12. Après avoir lié étroitement le sort de la démocratie à l'existence de l'État-nation, il s'inquiète, à juste titre, que la dislocation de celle-ci dans l'âge «impérial» qui s'annonce ne sonne le glas de l'idée démocratique. Interrogation pertinente et lucide qui nous interpelle sur l'avenir de la démocratie dans le nouveau contexte mondial, mais qui ne saurait présumer *a priori* de la fin de celle-ci. Et si, au fond, l'idée de liberté démocratique était elle-même à l'origine — en même temps qu'elle en est le catalyseur et le principe — de cet éclatement annoncé des États-nations?

² KELSEN, Hans, *La démocratie. Sa nature. Sa valeur*, traduction de Charles Eisenmann, Éd. Economica, Paris, 1988.

démocratique que devait prendre l'État: «Le mot d'ordre démocratie domine les esprits, aux XIX^e et XX^e siècles, d'une façon presque générale»³. C'est plutôt dans l'intervalle qui sépare les deux grandes guerres que la démocratie fut gravement mise à mal par le déferlement des dictatures de droite (fascisme) et de gauche (communisme) qui allaient culminer dans ce que François Furet appelle «les deux grandes catastrophes historiques» du XX^e siècle. On notera que c'est avec la déconfiture idéologique et politique de ces «régressions» anti-démocratiques que la démocratie se voit restaurer, en cette fin de siècle, un prestige incontesté et une universalité renouvelée. La longue et tragique parenthèse du délire fasciste et de l'illusion communiste une fois fermée, éclate enfin, avec l'évidence et la force d'une vérité révélée, le caractère universel de l'idéal de démocratie.

L'internationalisation du modèle démocratique, aujourd'hui considéré comme la seule forme de gouvernement légitime de toute société humaine, n'est guère étrangère à la nouvelle donne géopolitique. Elle n'est pas sans rappeler le rêve kantien d'une «République mondiale», appelée à se former graduellement à partir d'un centre de gravité que constituerait un «peuple aussi puissant qu'éclairé»⁴. De fait, dans le contexte actuel de l'expansion démocratique, les États-Unis et l'Europe ou l'Occident de manière générale, «foyer vivant de la culture universelle»⁵, apparaît bien comme le pôle de diffusion planétaire des idéaux démocratiques.

³ *Ibid.*, p. 15-17.

⁴ KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle (P.P.)*, traduction d'un auteur anonyme revue et annotée par H. Wismann, in *Oeuvres philosophiques*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1986, Vol. III, p. 345-8, Ak. VIII, 354-7; *Doctrine du droit (D.D.)*, traduction de J. Masson et O. Masson, in *Oeuvres philosophiques, op. cit.*, Vol III, p. 628-30, Ak. VI, 354-5. Les références précédées de l'abréviation Ak. renvoient au texte original de l'édition allemande: *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin*; le chiffre romain indiquant le tome, le chiffre arabe la page.

⁵ Expression pour le moins eurocentriste de Marcel Gauchet pour qui l'Europe restera — comme elle l'a toujours été, laisse-t-il entendre — le porte-étendard de la «civilisation universelle», si elle parvient à surmonter la crise de l'État-nation et à relever le défi de la construction d'une «nation» européenne. Cf. GAUCHET, Marcel, «Le mal démocratique», in *Esprit*, octobre 1993, p. 83. Danièle Sallenave apporte la justification radicale de cette affirmation: «Il n'est de culture qu'universelle: c'est dire que l'autre nom de

S'il est erroné de chercher dans cette uniformisation démocratique de la planète l'avènement d'une «Alliance fédérative mondiale», selon le mot de Kant, il est, en revanche, permis de voir d'y voir l'institutionnalisation à l'échelle mondiale d'une nouvelle ère démocratique, en somme d'un environnement politique international dans lequel les principes de gouvernement démocratique tiendront dorénavant lieu, si ce n'est déjà le cas, d'*impératifs universels*. C'est en quoi consiste précisément l'idée-force de l'article célèbre de Francis Fukuyama: «La fin de l'histoire?»⁶.

De fait, au lendemain de la fin de la Guerre froide, la décrépitude des systèmes politiques et économiques inspirés des doctrines socialiste et communiste a paru consacrer la «vérité» de la démocratie qui accède, désormais, au Panthéon des «quatre vérités de la planète», pour reprendre le titre évocateur de l'ouvrage de Christian Brodhag⁷. Il est apparu en effet, suite à la débâcle du communisme, que seule la démocratie restait l'unique voie de rédemption, l'unique organisation politique viable que toute société humaine devra désormais adopter. Ainsi, par exemple, entendait-on déclamer, au plus fort de la liesse démocratique en Afrique, cette sentence: «Hors de la démocratie, point de salut!». D'aucuns évoqueront à ce propos l'idée d'une

la culture est un idéal d'arrachement du sujet à tout ce qui le détermine. La particularité de l'Europe, c'est donc de l'avoir inscrite dans sa culture propre, au sens anthropologique du terme; et d'avoir identifié *une manière d'être* avec une *volonté d'universalité* (...) On en a déduit faussement (et c'est la base de toute accusation d'ethnocentrisme) que l'Europe voulait imposer à l'univers une culture locale, la sienne, en la prétendant universelle, aux dépens de toutes les autres. Mais c'est le contraire: la conception européenne de la culture est placée d'emblée sous le signe de l'universel (...)» Cf. SALLENAVE, Danièle, *Le don des morts*, Gallimard, Paris, 1992, p. 108.

⁶ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», traduction de P. Alexandre, in *Commentaire*, Vol. 12, N° 47, 1989, p. 457-69 (version originale: «The End of History?», in *National Interest*, été 1989). L'article prend en 1992 la forme d'un livre sous le titre de *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992; version française: *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduction de D.-A. Canal, Flammarion, Paris, 1992. L'article «The End of History» a eu, dès sa parution, une immense résonance outre-atlantique dont la revue *Commentaire* s'est fait fidèlement l'écho. Cf. *Commentaire*, Vol. 12, N° 47, automne 1989; N° 48-49, hiver 1989-1990; Vol. 13, N° 50, été 1990.

⁷ BRODHAG, Christian, *Les quatre vérités de la planète. Pour une autre civilisation*, Éditions du Félin, Paris, 1994.

revanche de la démocratie sur ses rivaux idéologiques qu'ont été le fascisme et le communisme qui dénonçaient l'un comme l'autre — pour des motifs totalement différents, voire contraires⁸ — les prétendues valeurs démocratiques charriées par l'«abstraction universaliste» et le «mensonge fondateur» de la démocratie moderne et des grandes idées de 1789. Mais comble de l'ironie historique, la fin de l'épopée communiste coïncide très exactement avec le triomphe des idéaux de 1789: aujourd'hui, écrit F. Furet, «nous enterrons 1917 au nom de 1789»⁹.

En tout état de cause, la désaffection générale à l'égard des systèmes socialiste et communiste n'a pas seulement eu comme effet la «ruée» vers la démocratie; elle a aussi et surtout eu pour conséquence la restauration, comme par défaut, de la suprématie de la démocratie, conférant ainsi à ce modèle, par un «extraordinaire retournement, imprévisible et imprévu»¹⁰, un air de jeunesse et une hégémonie nouvelle. «La bonne nouvelle est arrivée», s'exclame Francis Fukuyama à ce propos, «(...) "la" démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre»¹¹. Et c'est bien à ce titre qu'elle figure dorénavant au rang des précieux acquis de l'humanité, au rang de valeurs sacrées qui ne souffrent d'aucune remise en cause. A ce propos, on remarquera que la campagne de démocratisation planétaire, menée sous les auspices bienveillants de l'Occident démocratique et diligentée par ses soins, s'apparente étrangement, du moins au niveau symbolique, à ce qui fut jadis considérée par l'Europe conquérante de la fin du XIX^e siècle,

⁸ «Le fascisme combat l'universalité de l'homme pour la détruire au nom de la nation et de la race. Le communisme combat la même idée comme une illusion bourgeoise, mais c'est pour la réaliser au nom du prolétariat». Cf. FURET, François, «Réflexions sur la démocratie», in *Commentaire*, hiver 1989-1990, Vol. 12, N^o. 48, p. 13.

⁹ *Ibid*, p. 14.

¹⁰ *Ibid*.

¹¹ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 13-4.

portée par l'élan des Lumières, comme une mission civilisatrice de l'humanité¹². Quoiqu'il en soit, une chose est claire à cet égard: l'idée d'après laquelle la démocratie est une valeur universelle commune à l'humanité entière paraît définir l'horizon d'une nouvelle mission de l'Occident démocratique, qui est celle d'oeuvrer à l'édification tous azimuts et à l'épanouissement du modèle démocratique.

II. Sens et contours de la problématique: objet, intérêt et enjeu

L'aurore éblouissante de l'ordre nouveau ne saurait, pourtant, dissimuler ce qui surgit avec lui comme problème, comme un enjeu à la mesure de son ambition à régir *universellement* le domaine du politique. L'idéal démocratique, que cet ordre revendique comme son principe recteur et son *unique horizon*, doit-il être conçu comme une *valeur absolue*, un *idéal universel*? Ou doit-il se comprendre simplement comme une *valeur relative*, comme l'idéal *dominant* de notre époque, mais néanmoins *relatif* à celle-ci? En d'autres termes, la démocratie n'est-elle *en elle-même* qu'une valeur relative dont la prétention d'universalité ne vaut que pour notre temps, pour une époque historique spécifique? Ou subsiste-t-elle *en soi* comme un impératif absolu, universellement valable pour toute époque et pour toute société? Si le modèle démocratique apparaît *aujourd'hui*, à la fin du XX^e siècle, comme l'«horizon indépassable» du politique — ainsi que Jean-Paul Sartre le pensait, en d'autres temps, du marxisme —, n'est-il indépassable que dans et pour *notre horizon*? Ou est-il indépassable *absolument*, en tout temps et en tout lieu?

¹² Yves Leclerc déclare à ce propos, un peu à l'emporte-pièce toutefois, que la démocratie telle qu'elle est promue ou idéalisée de nos jours porte dans ses flancs un désir d'universalité qui charrie la nostalgie des conquêtes impérialistes: «L'«idéal démocratique» est, avec le libéralisme commercial, le fer de lance d'une campagne menée par l'Occident industrialisé pour imposer à l'ensemble de la planète sa vision idéologique, économique et politique». Cf. LECLERC, Yves, *La démocratie cul-de-sac*, L'Étincelle éditeur, Montréal/Paris, 1994, p. 9.

On le voit, la prétention de la démocratie triomphante à énoncer l'unique norme du politique, soulève cette inévitable question sur sa visée universaliste, une question qui se présente, au fond, comme la réactivation contemporaine d'un vieux problème de la philosophie qui, tel Phénix renaissant sans cesse de ses cendres, refait périodiquement surface sous des formes nouvelles. A quel titre, en effet, un idéal, une valeur donnée peut-elle se prévaloir légitimement d'un caractère universel et subsister comme une norme absolue, immuable, valable *sub specie aeternitatis*? Telle est en fait l'éternelle pomme de discorde au coeur d'une querelle multiséculaire, jamais close, sur le statut des valeurs.

La question de l'*universalité* ou de la *relativité* de l'idée démocratique se révèle ainsi comme le dernier avatar d'une controverse aussi vieille que la philosophie politique et qui l'accompagne comme son thème propre. De même que, depuis ses origines grecques, l'existence d'un droit naturel universel fit l'objet d'une polémique intarissable entre les doctrines universalistes et conventionnalistes ou positivistes du droit naturel, de même l'universalisation de l'idéal démocratique semble devoir faire face aux courants de pensée historicistes et relativistes contemporains qui affirment que tout idéal moral ou politique, quel qu'il soit, reste un idéal relatif et contingent, *historiquement* déterminé aussi bien dans son advenue que dans son contenu.

De fait, deux traditions de pensée s'affrontent, dès au départ, sur la question de savoir si l'idéal démocratique peut être dit universel ou non. Les termes de la controverses sont telles qu'il paraît jusqu'ici aisé de défendre aussi bien l'universalité que la relativité de l'idéal démocratique. Déjà, dans la tradition classique, depuis Platon et Aristote jusqu'au siècle des Lumières avec Rousseau — quoiqu'une équivoque apparaisse déjà chez lui —, l'on avait coutume d'assimiler la démocratie à une *forme de gouvernement*, aussi relative et particulière que peuvent l'être la monarchie ou l'aristocratie. De la sorte, la prétention à l'universalité d'une forme singulière de gouvernement, de la démocratie notamment, était d'office exclue. A cela

venait s'ajouter plus tard, mais pour des raisons entièrement différentes, une autre forme de relativisation de la démocratie, comme de toute valeur ou norme, qui tient proprement au paradigme *historiciste* de la modernité. Mais, au sein de cette même modernité, sera décernée à l'idéal démocratique l'universalité que la Révolution de 1789 et toutes les doctrines politiques ultérieures ont revendiquée pour les idéaux de liberté, d'égalité et des droits de l'homme, considérés comme des valeurs absolues, des droits imprescriptibles, parce que «naturels», de l'humanité. L'idée démocratique fut, dès lors, purement et simplement assimilée aux idéaux des droits de l'homme et déclarée universelle à son tour.

On voit alors se nouer dans la confrontation entre approche universaliste et approche relativiste du statut de l'idéal de démocratie la même trame problématique qui a alimenté l'interminable controverse entre les doctrines du droit naturel et les doctrines conventionnalistes du droit. Si le problème a persisté au fil des âges et traversé les siècles jusqu'à nous, c'est un signe qu'il n'y a pas de réponse simple à apporter. Cette persistance de la controverse est hautement significative de son extrême complexité et, peut-être, de son insolubilité. A défendre donc l'universalité ou la relativité de la démocratie, l'on devrait se garder autant des arguments courts que des conclusions hâtives.

Existe-t-il *en soi* un *universel démocratique absolu*, dont les régimes particuliers dits démocratiques ne seraient que les approximations imparfaites? Et quelle en serait la consistance propre? Nous dira-t-on que les principes de liberté et d'égalité sont la substance de cet universel que nous demanderons: liberté et égalité ont-elles jamais eu un *sens* universellement univoque, indépendamment des contextes *historiques* et *culturels*, qui les reçoivent et leur donnent sens et substance? Qu'ont de véritablement commun la compréhension qu'avaient les anciens de la liberté et celle que partagent les modernes, sinon le mot "liberté"? En clair, on ne peut plus admettre l'existence des universaux sans se trouver en bute à la question de leur

sens, de leur *contenu* historiquement et culturellement déterminé. Et nous voilà reconduits à la case départ: la démocratie peut-elle se prévaloir du statut de norme universelle sans se dissoudre dans ce que les nominalistes appelaient un *flatus vocis*? On se demandera, en outre, sur quels fondements ériger sa validité universelle. Aussi bien, l'affirmation pure et simple que la démocratie est une valeur universelle, parce que porteuse des idéaux de liberté et d'égalité, est-elle loin de mettre fin à la querelle. Bien plus, elle ouvre le débat.

De la constitution des États-Unis Tocqueville disait qu'elle «ressemble à ces belles créations de l'industrie humaine qui comblent de gloire et de biens ceux qui les inventent, mais qui restent stériles en d'autres mains»¹³. L'auteur de la *Démocratie en Amérique* posait, en ces termes, la question du rapport intime qui existe entre l'héritage historico-culturel d'une communauté politique et la formation socio-politique qu'elle se forge à travers son histoire et son expérience. De fait, si tant est que la démocratie, telle qu'elle s'impose de nos jours dans sa prétention à l'universalité, est, en son essence et en ses principes, inséparable d'un site historique et culturel qui se trouve circonscrit dans le socle et l'héritage culturels de l'Occident, qui plus est, renferme une vision propre de l'homme et de la société, en quel sens peut-on encore parler d'un universel démocratique, d'un "impératif catégorique démocratique", qui ferait obligation absolue à toute société politique de se conformer à son principe? Faut-il littéralement se résigner au fait que la démocratie occidentale s'impose à l'humanité entière comme semble s'être imposé l'État moderne occidental à toutes les sociétés ayant subi son influence? Ou enfin faut-il penser qu'un certain modèle démocratique, particulier en lui-même parce

¹³ TOCQUEVILLE, Alexis (de), *De la démocratie en Amérique (D.A.)*, Tome I, J. Vrin, Paris, 1990, p. 127. Le législateur, écrit-il quelques lignes auparavant, «ressemble à l'homme qui trace sa route au milieu des mers. Il peut aussi diriger le vaisseau qui le porte, mais il ne saurait en changer la structure, créer les vents, ni empêcher l'Océan de se soulever sous ses pieds». *Ibid.*, p. 125.

qu'historiquement et culturellement déterminé, élève arbitrairement une prétention à l'universalité? Mais prétention fait-elle raison?

Ainsi donc, si l'on doit absolument prendre en compte l'*historicité* (*Geschichtlichkeit*) du système démocratico-libéral qui se présente de nos jours comme l'*unique* modèle de la démocratie, comment justifier alors sa prétention à l'universalité sans se contredire? Devra-t-on, par suite, convenir qu'un ordre international démocratique, inspiré du modèle occidental, est légitime précisément parce qu'il est un ordre voulu par l'Occident démocratique, «puissant et éclairé», comme le dit Kant? Ou doit-on concéder que la légitimité d'un tel ordre procède de l'exigence éthique que commande une valeur universelle trans-historique qui, indépendamment de ses racines ou de son «énoncé» occidental, dicte *a priori* l'ordre politique juste valable pour toute société humaine?

Précisons mieux ce point. De premier abord, qu'on le veuille ou non, l'idéal démocratique qui a, jusqu'ici, vocation à prévaloir comme une norme universelle semble étrangement coïncider avec le système démocratique occidental et donne le sentiment que ce modèle s'énonce déjà et d'emblée sous le signe de l'universel. En d'autres mots, peut-on aujourd'hui donner une définition de la démocratie qui puisse l'affranchir de son caractère occidental ou qui ne soit déjà la définition même du modèle démocratique occidental? N'est-ce pas là, au demeurant, l'une des raisons pour laquelle ce modèle sert, ouvertement ou secrètement, de cadre de référence, de modèle obligé de tout projet démocratique contemporain — avec ses corollaires juridiques et institutionnels que sont le parlementarisme, le suffrage universel, la séparation de pouvoirs, le multipartisme, le système de droits et libertés fondamentaux, etc? Tout porte finalement à croire qu'une certaine pratique de la démocratie en est devenue la norme incontestée. Comment, en effet, évaluer aujourd'hui le degré de démocratie d'un régime sans s'en référer au label occidental? Tout indique, par ailleurs, que les

nouvelles constitutions des États en voie de démocratisation doivent en quelque manière obtenir *l'imprimatur* de l'Occident avant d'être déclarées démocratiques, de telle sorte qu'il se produit une sorte de fusion entre la facture occidentale de l'idéal et l'idéal lui-même. On observe une sorte de rabattement de l'idéal à un modèle particulier ou, ce qui revient au même, une impossibilité à penser l'écart entre l'idéal démocratique et la forme singulière qu'elle a épousée dans l'aire culturelle de l'Occident. N'est-ce pas finalement de cette con-fusion qu'est née la dispute sur le statut de l'idéal démocratique, sur la question de savoir s'il peut être dit universel ou relatif?

L'enjeu de la querelle est aussi clair que fondamental: à quel titre et de quel droit, en effet, les démocrates occidentaux, même animés des meilleures intentions, peuvent-ils exiger que les régimes non-démocratiques des sociétés non-occidentales se plient aux principes de la démocratie? De fait, le consensus moral qui se raffermi de jour en jour autour des idéaux universels des droits de l'homme, de la liberté et de l'égalité est loin d'éteindre le désir d'affirmation des particularismes dans les cultures extra-occidentales qui, mêmes soucieuses du respect de la valeur et de la dignité humaine — à des degrés divers certes —, ne laissent pas de revendiquer pour fondement de leur société, non le principe démocratico-libéral de la *primauté ontologique* de l'individu sur le groupe social, mais bien la prééminence du corps social sur l'individu, dont celui-ci (*l'être-soi*) reçoit existence, être, identité et individualité. De telles sociétés, pour autant qu'elles désirent sauvegarder les fondements du mode spécifique de leur *être-ensemble*, voudront se réclamer d'un modèle démocratique dont le principe positif ne se limite pas au primat de l'individu. Mais, objectera-t-on, une démocratie qui n'ait pas pour pierre d'angle la primauté de l'individu, est-elle seulement possible, pensable?

En ramenant la question sur le terrain pratique, il sera, par exemple, intéressant de se demander si le multipartisme, le parlementarisme ou le suffrage universel, qui sont des institutions caractéristiques de la démocratie occidentale moderne, participent de l'essence de

l'idée démocratique, si elles sont incluses *a priori* dans la structure analytique de son concept, ou si elles ne sont que le résultat d'une appropriation spécifiquement occidentale de la démocratie, autrement dit des *modalités* conjoncturelles et non des *finalités*. A cet égard, l'on devra tenter de faire la différence entre ce qui, dans le modèle occidental, tient strictement de l'universel et ce qui relève simplement de l'adaptation singulière de l'universel, au gré des spécificités culturelles et des conjonctures historiques.

Ainsi se résume, en ses diverses facettes, le problème du statut axiologique de l'idéal démocratique. *L'universalité* du modèle démocratique, c'est-à-dire *sa position et sa légitimation comme valeur universelle et absolue*, reste une question brûlante que tend à oblitérer l'apparente supériorité morale dont jouit ce modèle. Son rayonnement planétaire semble interdire l'énoncé même d'une telle problématique. Mais, quoiqu'il en soit, on ne peut nier le fait que les visées universalistes, dont est porteur l'idéal démocratique, comme toutes les valeurs revendiquant ce statut, se heurtent de plus en plus à l'éveil des particularismes (traditionaliste, culturaliste, nationaliste ou religieux) alimenté par l'exaltation des singularités, ainsi que le désir d'affirmation des identités. Julien Benda s'insurgeait déjà, à ce propos, contre ce qu'il appelait le «barbare apostolat des particularismes nationaux»¹⁴. Dans le même et plus près de nous, Alain Finkielkraut s'inquiète du «double langage de l'UNESCO» qui, sous couleur de défendre la «culture comme tâche (comme *Bildung*)», en arrive à une sorte de sacralisation des particularismes culturels, et donc finalement à ériger en principe intangible «la division de l'humanité en entités collectives, insurmontables et irréductibles»¹⁵.

¹⁴ BENDA, Julien, *La fin de l'éternel*, Gallimard, Paris, 1977, p. 82.

¹⁵ FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, p. 113, 118. Dans une perspective davantage sociologique, se sont cristallisés autour du thème de la collision entre identités culturelles et valeurs universelles nombres des travaux du politologue Bertrand Badie, qui s'attache à décrypter, dans les mouvements de contestation contemporains — le fondamentalisme islamiste notamment — au sein des sociétés extra-occidentales, les effets pervers de l'échec d'une occidentalisation de l'ordre politique international conduite sous l'étendard de principes universels dont l'Occident serait le garant. Voir

Il convient donc, dans un contexte où la vocation universaliste de la démocratie est susceptible d'être contestée, ou contestable, sur la base des référents socio-culturels, traditionnels ou religieux, de s'interroger sur la valeur intrinsèque dont elle est porteuse et, si possible, de définir le lieu axiologique qui sied à sa nature essentielle et faire ainsi droit à la norme éthico-juridique qu'elle implique et au sujet de laquelle une universalisation dogmatique suscite forcément des soupçons.

Répetons-le: l'idéal démocratique a retrouvé une aura d'autorité morale pour ce siècle finissant et convoie, à ce titre, une charge normative, une injonction éthique que nul ne songe à mettre en doute. Aucun homme politique important, aucun penseur célèbre, de nos jours, n'accréditerait ouvertement et catégoriquement l'autocratie ou la dictature. La démocratie est d'une si haute dignité morale que même les régimes autocrates honnis croient devoir se parer de son nom par des mascarades de toutes sortes. L'hommage de l'autocratie à la démocratie, dirions-nous. C'est un fait que l'idée démocratique est perçue et reçue déjà comme une *valeur*. «La conscience commune invoque la démocratie comme une instance supérieure d'appel (...)», observait Jean Madiran en 1977: «la démocratie a pris la place de la loi naturelle en colonisant le sentiment qui en survivait aveuglément dans les âmes dévastées»¹⁶. Ce jugement est plus vrai encore pour notre époque. Il n'entre donc pas dans notre propos de discuter une telle évidence.

en particulier: BADIE, Bertrand, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992; *Contestations en pays islamiques*, Éd. Economica, Paris, 1983; «Je dis Occident»: démocratie et développement. Réponse à 6 questions», in *Pouvoirs* (paru sous le titre de *Démocratie*), N° 52, 1990, p. 43-53. Ailleurs, sur le nouvel échiquier géopolitique post-communiste, on a pu constater que les récents démantèlements, en Amérique latine, en Afrique et en Europe de l'Est, des régimes dictatoriaux haïs n'avaient pas pour conséquence nécessaire l'établissement de la démocratie. «Que célèbre-t-on aujourd'hui? La chute des régimes autoritaires ou la victoire de la démocratie?», demande Alain Touraine. Cf. TOURAINE, Alain, «Démocratie, qui es-tu?», in *Le courrier de l'UNESCO*, nov. 1992, p. 8. Dans bien des cas, l'expression politique a eu tendance à se recomposer autour des référents ethniques, tribaux ou régionaux, et non pas véritablement sur la base de convictions politiques ou d'un attachement aux valeurs démocratiques; toutes choses qui sont de nature à saper la stabilité politique et sociale, nécessaire à l'édification de la démocratie.

¹⁶ MADIRAN, Jean, *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1977, p. 190.

En revanche, ce qui est loin d'être aussi évident et qui, par conséquent, appelle la méditation, touche à la *valeur* de cette valeur qu'est l'idée démocratique. La redondance ici n'est qu'apparente; elle soulève, au fond, la question des *limites de validité* de la norme démocratique et, de façon oblique, sa prétention à énoncer un idéal universel.

La conviction que la démocratie est une valeur, si elle n'est pas qu'une foi aveugle qui incline au dogmatisme ou au «philistinisme moral» dont parle Leo Strauss¹⁷, appelle son propre dépassement dans l'interrogation sur sa véritable portée normative. Ce dépassement de la certitude par l'interrogation est d'autant plus urgente que des modèles qui, hier encore, se prétendaient absolus, nécessaires et universels reposent aujourd'hui dans le cimetière des idéologies. Il apparaît, par ailleurs, qu'en dépit du fait d'être appréhendée comme un *idéal*, comme un modèle rêvé ou une idée régulatrice de l'être-ensemble, la démocratie ne peut se soustraire, sous ce prétexte, à la question de son statut axiologique. Pour le dire simplement, le fait qu'un modèle politique soit admis comme un idéal est indifférent à la question de la légitimité de sa prétention à valoir universellement et absolument.

Ainsi donc, la *valorisation* comme l'*idéalis*ation de la démocratie, à la faveur du dépérissement des modèles concurrents, ne nous dispensent pas du regard critique sur sa prétention à énoncer un impératif universel. C'est l'inverse qui s'impose, d'autant plus que nous sommes désormais avertis des drames qu'engendre l'«illusion universaliste», conscients également qu'«il y a de la violence au fondement de toute valorisation»¹⁸, violence idéologique ou symbolique certes, mais violence tout de même. C'est ce que prétend notamment Jacques Derrida qui estime que le secret de toute fondation réside dans une «opération de coup de

¹⁷ Leo Strauss remarque justement qu'admettre que nous devons adopter les valeurs de notre société ne nous empêche nullement de nous «poser la question de la valeur des valeurs de notre société» ou de notre époque. Cf. STRAUSS, Leo, «Introduction à l'existentialisme de Heidegger», in *Commentaire*, hiver 1990-1991, Vol. 13, N° 52, p. 772.

¹⁸ FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 78.

force»¹⁹. Aussi bien, la réception d'un modèle comme *valeur* ou comme *idéal* n'implique nullement que sa visée universaliste soit légitime; tant s'en faut. Tous les idéaux moraux n'ont pas d'office valeur d'universel. Tout au plus, énoncent-ils une *valeur-pour-nous*, pour une époque, pour un peuple, pour une société historique. Leur validité universelle ne saurait donc être purement et simplement inférée de leur idéalisation. De l'idéalisation à l'universalisation du principe démocratique, un saut est accompli qui n'est pas justifié. Son universalité, pensons-nous, ne peut être rigoureusement légitimée ou réfutée que par le détour d'une méditation sur son statut axiologique en tant qu'idéal, sur les limites de sa validité en tant que valeur.

S'interroger sur la valeur de la valeur démocratique, sur ce qu'elle *vaut* quant à son statut axiologique, c'est, en définitive, ouvrir le chemin d'une réflexion sur le statut de l'idée démocratique qui tentera d'apporter une solution méthodique à la querelle portant sur l'universalité de la démocratie. C'est dire que nous sommes bel et bien des "fils de notre époque" et que nous recevons d'abord la démocratie comme une valeur, pour ensuite chercher à déterminer son coefficient normatif, cherchant à éclairer par ce truchement les limites de sa validité normative. Car, c'est seulement à partir de ces limites, nous semble-t-il, que la prétention à l'universalité de l'idée démocratique devra être justifiée ou disqualifiée. Même en admettant que l'idée démocratique conserve, malgré tout, la consistance et la force d'une «idée régulatrice» de l'ordre politique, la rigueur philosophique commande que soit déterminé le statut axiologique spécifique qui est le sien. Autrement, elle ne vaudra guère plus qu'une vague idée commune, un impératif que dicte le bon sens moral, un idéal prisonnier d'un «assentiment général», aussi diffus qu'instable. Y souscrire ne serait plus qu'une façon de se rallier à l'opinion dominante, cette parole collective, erratique et incertaine, dont «la syntaxe relève surtout des pouvoirs qui la manipulent»²⁰. Se plier à l'exigence démocratique, dans ces

¹⁹ DERRIDA, Jacques, «Du droit à la justice», in *Force de loi*, Éditions Galilée, Paris, 1994, p. 13-63.

conditions, n'est plus se soumettre à l'exigence catégorique d'une norme éthique, mais succomber au conformisme, se laisser emporter par le "courant" démocratique.

De fait, si la démocratie, en ses *fondements essentiels*, non dans ses variantes juridico-institutionnelles ou occurrences historiques, s'avère fondée comme une valeur universelle et absolue, elle doit, à ce titre, valoir universellement et absolument pour toute communauté humaine, quels qu'en soient le système de valeurs propre et l'héritage socio-historique et culturel. Elle doit gouverner, au titre d'un impératif catégorique, tout ordre politique. Mais tout le problème est de savoir si ces fondements essentiels peuvent se prévaloir d'un *contenu universel*. C'est en cela précisément que consiste la pomme de discorde qui divise universalistes et relativistes dans le débat entourant le statut axiologique de la démocratie, les premiers résolument campés sur l'universalité des idéaux constitutifs de l'idée démocratique, les seconds obstinément rivés sur la relativité des contenus historiques de ces idéaux.

La problématique à laquelle nous nous attaquons s'éclaire à nouveau quand on comprend la tentative d'évaluer le statut de l'idéal démocratique comme un effort visant à cerner l'exacte instance normative de cet idéal qui est à chercher, nous semble-t-il, non pas *dans* l'universel ou le relatif, mais *entre* l'universel et le relatif. L'enjeu global du problème se précise encore lorsqu'on considère qu'un échec de la démocratie à se poser comme une valeur universelle ruinerait son ascendant éthique et constituerait le premier pas d'une dérive relativiste sur fond d'intégrisme identitaire et culturel de tous genres. D'autre part, la dénégation par la thèse universaliste de l'irréductible relativité des contenus que chaque époque assigne à l'idéal pourrait dégénérer en un universalisme abstrait, potentiellement dogmatique, parce que oublieux de l'historicité de l'expérience humaine. L'idéal universel, s'il doit être admis, ne devrions-nous

²⁰ DUMONT, Fernand, *Le lieu de l'homme*, Bibliothèque québécoise, Montréal, 1994, p. 45.

pas poser en même temps qu'il n'existe et n'a de *sens* comme idéal que pour des hommes concrets *marqués par, et situés dans une histoire?*

A bien considérer le problème, il apparaît que l'épaisse nébuleuse, qui entoure le statut de la norme démocratique et qui nourrit l'antagonisme entre vision universaliste et approche relativiste, joue en définitive contre la valeur intrinsèque de cet idéal politique. L'équivoque ici risque toujours d'induire un dérapage sur chacun des deux versants. La tâche primordiale de cette recherche sera d'interroger la validité des deux approches principales du statut de l'idéal de démocratie, d'en exposer les limites et les insuffisances. Toutefois, cette remise en question ne devrait déboucher ni sur un relativisme systématique, qui dénierait toute valeur de norme à l'idéal démocratique, ni sur un universalisme dogmatique et négateur de l'historicité de notre «être-au-monde». Il s'agira en somme, pour nous, d'éviter dans ce débat les «abîmes également redoutables du "relativisme" et de "l'absolutisme"»²¹. Car, il se peut bien que la démocratie ne soit ni radicalement universelle ni absolument relative, mais exige d'être pensée *sous le signe de l'universel et du particulier*. L'effort critique qui s'engage ici doit donc veiller, d'une part, à ce que le prestige moral de la démocratie jamais ne dégénère en un dogmatisme d'un nouveau genre, et d'autre part à ce que le sentiment des particularismes n'abolisse à tout jamais la valeur intrinsèque de l'idéal de démocratie.

Il semble évident, au regard de ce qui vient d'être dit, que l'étude que nous amorçons ici n'entend pas refaire, après tant d'autres, le procès de la démocratie. Les nombreuses critiques qui ont été dirigées contre la démocratie — à commencer par les condamnations cinglantes de Platon et de Nietzsche — ont d'ordinaire eu pour but de dénoncer les excès qui la vicent, le

²¹ Leo Strauss souligne, en effet, que les doctrines platonicienne et aristotélicienne du droit naturel ont le mérite commun d'éviter les abîmes également redoutables du "relativisme" et de "l'absolutisme". Cf. STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire (D.N.H.)*, traduction de M. Nathan et E. de Dampierre, Flammarion, Paris, 1956, p. 149; version originale: *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

dérèglement et la perversion qui la guettent, ou encore de dévoiler les ambiguïtés et les contradictions internes qui la minent. On notera, par ailleurs, que ces critiques, venant aussi bien des défenseurs que des contempteurs de la démocratie, se sont souvent confondues en critiques de la modernité, et vice versa. Ce champ thématique, riche au demeurant d'enjeux philosophiques, n'est pas le nôtre. Notre problématique est circonscrite, sur le vaste terrain de l'éternelle querelle entre universalisme et relativisme, autour précisément du statut normatif de l'idée démocratique.

Ni un réquisitoire anti-universaliste contre la démocratie, ni une apologie de la "Bonne Nouvelle" démocratique, l'analyse que nous soumettons ici vise fondamentalement à préserver l'idéal démocratique d'une part d'un universalisme peut-être naïf et dogmatique, et d'autre part de la surenchère anti-universaliste qui naît de l'exaltation des particularismes. Définir le statut axiologique qui s'accorde à l'essence de la démocratie, c'est en fait la sauver à la fois du dogmatisme universaliste et de la dissolution nihiliste des valeurs morales. Pour ce faire, la norme démocratique doit être pensée de telle manière qu'elle ne puisse pas être assimilée à une «vérité dernière»; de telle manière également que sa valeur morale intrinsèque ne se trouve purement et simplement répudiée par le relativisme historiciste et culturaliste.

Après avoir tenté de cerner l'objet de cette étude, il convient à présent d'indiquer les grandes lignes de la démarche que nous entendons suivre.

III. Cadre théorique et axes d'analyse

Le cadre d'analyse de la présente étude se veut circonscrit dans une perspective kantienne. Plus clairement, la problématique portant sur le statut de l'idéal démocratique n'est pas kantienne dans la lettre, au sens où elle aurait été formulée ou thématisée par Kant lui-même. Par «perspective kantienne», nous entendons simplement que la question au coeur du

présent travail emprunte les termes de son énoncé au paradigme de la philosophie pratique de Kant, lequel paradigme fournit en même temps le cadre théorique de la solution du problème posé. De fait, la question de savoir à quel titre et à quelle condition l'idéal démocratique peut se prévaloir du statut de principe universel n'appartient pas, à proprement parler, au registre kantien, mais s'inspire au plus près du thème central de la morale kantienne, plus spécifiquement de la définition, par Kant, de la *loi morale*, la loi *universelle* de tous les êtres raisonnables, dont le statut axiologique spécifique est d'être l'unique principe moral qui vaille universellement et absolument.

Au reste, Kant n'a accordé que peu d'attention à la question de la démocratie. Ce n'est donc pas le peu qu'il en a dit qui justifie le recours au cadre de la philosophie pratique. Bref, il n'est pas ici question de "la démocratie selon Kant". Cette enquête veut plutôt être une contribution à la clarification du statut axiologique de l'idée démocratique à l'intérieur d'un cadre *formaliste*, ce à la lumière des catégories de la doctrine morale de Kant. De même que la problématique se prétend kantienne dans son inspiration, de même se veulent kantienne les grandes lignes de son approche. La question est d'inspiration kantienne, dans la mesure où elle ouvre et oriente une discussion dont l'objet est de statuer sur le statut normatif d'un principe moral du politique. Il apparaît ainsi du même coup que c'est dans le cadre conceptuel de la philosophie pratique que doivent être redéfinis les termes de la controverse entourant le statut de l'idéal démocratique. Ce qui implique concrètement que nous aurons à tâche de spécifier le statut normatif de l'idée démocratique, après en avoir capté l'essence et la teneur, sous l'éclairage d'une notion fondamentale de la morale kantienne, à savoir *l'impératif catégorique*.

Si jusqu'ici, dans le débat qui oppose la vision universaliste à la vision relativiste, il semble possible de faire valoir, de part et d'autre, des arguments solides tant pour justifier que pour réfuter l'universalité de l'idéal démocratique, c'est sans doute parce que, jusqu'ici également, les termes du débat, dont le concept d'*universalité* paraît en constituer le noeud

problématique, restent globalement mal définis ou, du moins, suffisamment équivoques pour le faire échouer dans une impasse. Nous tenterons, pour notre part, de mettre à contribution les ressources conceptuelles du dispositif théorique élaboré par Kant de sorte à pouvoir formuler un problème qui, s'il n'est assurément pas un thème privilégié de son oeuvre, peut néanmoins y trouver son cadre d'élucidation. C'est en ce sens précisément, et en ce sens seulement, que la présente analyse se veut kantienne dans son inspiration, dans son approche, dans ses conclusions.

Voilà ébauchée à grands traits le cadre théorique dans lequel nous entendons mener notre discussion sur le statut de la démocratie. En amont de l'investigation proprement kantienne de la question, nous essaierons dans une première grande partie de ce travail de déceler l'épure d'une notion enveloppée dans un brouillard sémantique. Il s'agit de définir, aux fins du débat qui va suivre, ce qu'est la démocratie dans son *essence*, la démocratie en tant que *idéal* normatif. Un défi colossal qu'il nous faudra relever dans les limites de ce qui nous importent ici. L'objet de cette partie sera moins une analyse historique qu'une prospection conceptuelle, en ses thèmes essentiels, de l'idée de démocratie. Il s'agira, en somme, d'une enquête préliminaire au terme de laquelle nous aurons repéré, discuté et clarifié les composantes structurelles de l'idéal démocratique. On ne peut, en effet, engager un débat informé sur la question de l'universalité et de la relativité de cet idéal sans que soient appréhendées au préalable son essence et sa substance.

Dans une deuxième grande partie de notre étude, nous ouvrirons véritablement le débat sur le statut axiologique de l'idée de démocratie, en confrontant perspective universaliste et perspective relativiste sur leurs présupposés fondamentaux. Nous aurons à tâche, dans cette deuxième partie, de mettre en évidence les faiblesses respectives des deux approches antagonistes, les effets pervers induits par leur radicalisation et, par dessus tout, l'*impasse*

antinomique où elles échouent. Nous voudrions ainsi montrer que la querelle entre l'universalisme et le relativisme ne paraît soluble, *a priori*, que dans ce que d'aucuns seraient tentés d'appeler la "quadrature du cercle", à savoir la *nécessaire conciliation* de l'exigence d'universalité et de la vérité de l'historicité qui fasse à la fois sa part à l'universel et au particulier.

Ainsi, il nous apparaîtra, en dernier ressort, que la question du statut de l'idéal démocratique reste suspendue à une opposition aussi stérile qu'intarissable entre vision universaliste et vision relativiste des valeurs tant et aussi longtemps que l'on se refusera à l'envisager sous le double rapport de l'universel et du particulier, de la transcendance universaliste et de la conscience historique, rapport consistant, en définitive, dans l'ouverture et le débordement d'une perspective sur l'autre. L'interprétation kantienne, dans une troisième et dernière partie, voudra être la modeste esquisse de cette perspective *universaliste-relativiste*.

PREMIÈRE PARTIE

DE L'ESSENCE DE LA DÉMOCRATIE: ESSAI DE DÉFINITION

Introduction

«C'est le propre de ceux qui veulent traiter de quelque chose que ce soit de commencer par la définition des termes de la chose dont il est question». Odet de la Noue¹

La démocratie nous est si proche, si familière et si rabâchée parfois que vouloir la définir semble relever du défi. Qu'est-ce que la démocratie? Voilà une question tant de fois débattue qui, malgré tout, conserve une actualité et une acuité problématique et, qui plus est, affiche un air de questionnement nouveau chaque fois qu'on la pose. Aussi bien, quelles que soient les équivoques et les confusions qu'elle convoie, «la démocratie est peut-être à nouveau une idée neuve dans le monde»², et peut-être n'a-t-elle toujours été que cela même: une idée qui manifeste sa nouveauté dans les plis de ses ambiguïtés.

N'est-il pas aussi vrai, à l'inverse, que l'idée démocratique est drapée d'une dignité telle que l'interrogation «Qu'est-ce que la démocratie» relève d'office d'un anachronisme impardonnable? Certes, l'idée omniprésente de la démocratie est un idéal qui structure notre univers de pensée, définit notre horizon politique, justifie nos revendications les plus ordinaires, traduit les valeurs et les aspirations les plus profondes des hommes de notre temps. Il n'est pas de décision politique légitime dans les régimes politiques modèles de nos jours

¹ LA NOUE, Odet (de), *La Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs*, Bâle, 1575, p. 10, cité par GOYARD-FABRE, Simone, «Au tournant de l'idée de démocratie: l'influence des Monarchomaques», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Centre de Publications de l'Université de Caen, Vol. 1, 1982, p. 46, note 74.

² ROUQUIÉ, Alain, «Vouloir la démocratie», in ROUQUIÉ, Alain (dir.), *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu*, A.-M. Métailié, Paris, 1985, p. 17.

qui ne soit soumise aux principes démocratiques élémentaires de la libre discussion, du suffrage universel ou du vote majoritaire. La démocratie apparaît d'ordinaire, non seulement comme une idée si «claire et distincte», mais aussi comme une réalité si tangible qu'il paraît presque insolent de chercher à la définir.

Si, malgré la prégnance massive de cette idée dans notre univers mental comme dans notre vécu quotidien, nous nous avisons de l'interroger, c'est bien évidemment parce que l'usage trop commun d'un concept est loin d'être synonyme de clarté ou de netteté théorique. Car, d'après précisément le sens courant, la démocratie veut dire tout et rien à la fois, ou presque. Sous l'apparence d'une évidence au dessus de tout soupçon, le mot est en fait un écheveau de sens où tout se mêle allègrement. Accommodée à toutes les sauces, pourrait-on dire, la démocratie a fini par ne plus porter que l'ombre d'elle-même. Ce qui fait dire à un des plus grands théoriciens de la démocratie de l'après-guerre en Italie, Giovanni Sartori, que la démocratie est «le nom pompeux de quelque chose qui n'existe pas»³.

C'est là, on s'en doute, un jugement excessif à prendre plutôt comme une boutade que comme une définition sérieuse. La démocratie est assurément un idéal — irréalisable, comme tout idéal —, mais elle ne comporte pas moins, surtout de nos jours, une épaisseur de réalité que nul ne s'aviserait de nier. Car s'il arrive même que l'inflation sémantique du mot nous fasse douter de son sens véritable, il reste néanmoins que nous saurons toujours distinguer un régime démocratique d'un régime dictatorial ou totalitaire. En d'autres termes, le chaos sémantique qui obscurcit l'idée de démocratie ne nous autorise nullement à la disqualifier

³ SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, Librairie Armand Colin, Paris, 1973; titre original: *Democrazia e definizioni*, Bologne, 1958. Version française établie par C. Hurtig à partir de la traduction en anglais de l'auteur: *Theory of Democracy*, Wayne State University Press, Detroit, 1962. C'est sur cette déclaration pour le moins surprenante que l'auteur ouvre le premier chapitre de l'imposante somme qu'il consacre à l'étude de la démocratie.

purement et simplement comme une idée vide de sens. A supposer que le mot démocratie vienne à disparaître de notre vocabulaire, serait-ce seulement un terme de moins dans notre lexique? Certes non, car la démocratie n'est pas qu'un mot qui, à force de galvaudage, se serait vidé de sa substance; elle définit, dirions-nous, un *paradigme*, un cadre axiomatique politique et moral qui structure de part en part la pensée moderne, la vision moderne de l'homme, de la société et du politique⁴. Sans doute, la difficulté même de cerner la chose démocratique tient-elle de ce fait.

Le flou qui résulte de la surcharge de sens et enveloppe l'idée démocratique invite donc à un travail de décodage conceptuel, d'épuration de la notion des scories de l'usage trop courant, afin de retrouver, par delà l'amalgame de significations, sa substance sémantique et son essence. De ce fait, l'effort d'une appréhension du *sens profond* de la démocratie nous conduit naturellement à la quête de *ce qu'est la démocratie en ses fondements*, à une mise au jour de la structure et de la teneur conceptuelles de l'idée, dont le statut axiologique fait l'enjeu de la présente étude.

Ainsi se précisent l'objectif et les limites de cette première partie de notre réflexion. Elle veut servir de préalable méthodologique guidé par le souci d'une rigueur terminologique. Il s'agira d'une tentative de balisage du concept menée selon une approche purement *conceptuelle*, et non *descriptive*. C'est cela en effet qui importe à notre problématique. Car enfin, c'est bien du statut axiologique de *l'idéal démocratique en son essence*, non des

⁴ Nietzsche ne s'était pas trompé sur le lien intime qui unit l'esprit moderne et l'idéal démocratique, lui qui avait trouvé, dans sa critique de la modernité, des mots singulièrement durs pour condamner la démocratie, symbole, d'après lui, de la décrépitude même de l'homme moderne: «Nous qui nous réclamons d'une autre foi, nous qui considérons la tendance démocratique non seulement comme une forme dégénérée de l'organisation politique, mais comme une forme décadente et diminuée de l'humanité, qu'elle réduit à la médiocrité et dont elle amoindrit la valeur, où mettrons-nous notre espérance?». Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, traduction de G. Bianquis, Aubier, Paris, 1978, § 203.

adaptations particulières de l'idéal, qu'il s'agit. La question de l'universalité axiologique ne concerne guère — à moins de vouloir faire d'un truisme un problème — le niveau empirique des démocraties réelles que l'histoire a vu ou verra naître, mais se situe au plan de l'idée de démocratie. S'il nous arrive par moments de recourir à l'examen historique, nous nous en tenons, autant qu'il est possible, à cette partie de l'histoire qui a trait à la genèse et à la maturation du concept, à l'histoire des idées pour le dire simplement.

Redescendre au fondement de l'idée démocratique, c'est donc en saisir l'essence, de telle sorte que la démocratie, dans sa signification profonde, subsume *a priori* dans son concept toutes les expériences démocratiques possibles, passées, présentes et à venir; antique et moderne; libérale, sociale et chrétienne; directe et représentative; occidentale et non-occidentale, etc, sans toutefois s'y réduire. Il faut donc réussir à exhumer en quelque sorte les *racines* auxquelles cette idée doit à la fois son fondement, son ressort et son essor.

Chapitre premier

LA DÉMOCRATIE AU SENS PREMIER OU LE RÉGIME DE SOUVERAINETÉ POPULAIRE

«Dis-nous à quoi s'arrête la décision prise, par quelle majorité la main du peuple, qui exerce la puissance, a tranché». Eschyle¹

I. La démocratie au pied de la lettre: sens étymologique et origine grecque

Il semble bien indiqué de commencer notre investigation de l'idée de démocratie par un décryptage étymologique de son concept. Le mot *démocratie* dit bien, de façon simple et limpide, ce qu'il veut dire. Si définir la démocratie revenait à spécifier le sens étymologique du mot, le problème serait vite résolu: «il suffit de connaître un peu de grec», dit G. Sartori².

La démocratie, du grec *démo-kratia*, signifie, dans son sens le plus vaste et le plus complet, dans son sens propre et premier, «pouvoir du peuple», dont on retiendra la formule aussi éclatante que lapidaire du «gouvernement du peuple par le peuple», que l'invoque à tout propos dès qu'il est question de démocratie. Le «gouvernement du peuple par le peuple» signifie que le *peuple est souverain* et qu'en vertu de cette souveraineté qui appartient à l'ensemble des individus constituant le *corps politique*, l'exercice de l'autorité suprême et souveraine lui échoit *de droit*. Le peuple souverain, maître de lui-même et détenteur légitime du pouvoir politique, préside ainsi à sa propre destinée, pour le meilleur comme pour le pire. La *démocratie* est le régime ou l'organisation politique régie par un tel principe.

¹ ESCHYLE, *Les Suppliantes*, vers 468 av. J.C., 602-3, cité par VIDAL-NAQUET, Pierre, «Tradition de la démocratie grecque», in FINLEY, I. Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, Paris, 1976, Introduction, p. 44; version originale: *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1973.

² SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie. op. cit.*, p. 3.

L'idée a fait son chemin et ses preuves dans la pensée et l'expérience politiques de l'Occident depuis ses origines grecques jusqu'à nos jours. Selon l'historien Claude Mossé, les deux mots qui ont formé le terme démocratie, à savoir *démos* (peuple) et *kratos* (pouvoir) se trouvent pour la première fois accolés dans *Les Suppliantes* d'Eschyle, pour évoquer la décision prise dans la pièce par le peuple d'Argos d'accueillir les Danaïdes venues demander asile. Avec Hérodote, Thucydide et Andocide, à la fin du V^e av. J. C., le terme devient d'usage courant. Quant à l'institution proprement dite de la démocratie à Athènes, c'est à Solon (640 à 558 av. J. C.), élu à la fonction d'archonte en 594 av. J.C., que l'imaginaire des Athéniens en attribue la paternité, tandis que Clisthène (seconde moitié du VI^e av. J. C.), autre grande figure de la démocratie à Athènes, n'en est que le restaurateur après la période des Tyrans. Le règne de Périclès (495 à 429 av. J. C.), qui a dominé trois décennies durant la vie politique athénienne, marque l'apogée de la démocratie attique³.

D'une manière générale, l'histoire politique occidentale retiendra jusqu'ici la *démocratie antique* — la démocratie athénienne et, dans une certaine mesure, la république romaine⁴ —

³ MOSSÉ, Claude, *Histoire d'une démocratie: Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Seuil, Paris, 1971, p. 11-62; *La démocratie grecque*, M.A. Éditions, Paris, 1986, p. 59-63, 75-6. La démocratie comme institution politique est pourtant en place bien avant l'apparition du mot lui-même et son instauration à Athènes, notamment à Chios où, écrit Mossé, «une inscription du milieu du VI^e siècle mentionne déjà l'existence d'un conseil populaire». Cf. MOSSÉ, Claude, *La démocratie grecque, op. cit.*, p. 59.

⁴ Voir les précisions intéressantes de Lucien Jerphagnon concernant la République romaine et la démocratie dans «Le mythe démocratique dans l'empire romain», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 1, 1982, p. 21-25. La République romaine, écrit-il en substance, reposait en réalité sur deux principes apparemment antithétiques. D'un côté sur l'idée démocratique selon laquelle le pouvoir procède du peuple et de l'autre sur le principe monarchique d'après lequel le pouvoir ne se partage. De ce fait, elle était, *en droit*, une démocratie, même si *en fait* le régime politique romain semble avoir été un régime de type monarchique. Il semble, à ce titre, que «la monarchie qu'exerçait *de facto* les Césars n'ait pour ainsi dire jamais eu d'autre mouvance théorique que la démocratie telle qu'on l'avait conçue et mise au point lors de la chute du dernier roi, aux temps héroïques où le peuple romain, libéré de Tarquin le Superbe, entreprit de se gouverner; lui-même en la personne des *Patres conscripti*, des consuls, puis des tribuns du peuple». L'efficace de l'idée démocratique fut, en définitive, celle d'un mythe structurant d'un bout à l'autre la vie politique romaine et lui assignant, quelque mille ans durant,

et la *démocratie moderne* comme les deux grandes expériences historiques de ce régime politique spécifique qu'est la démocratie. D'après cette histoire, à bien y voir, la démocratie n'aura été de bout en bout qu'occidentale, si l'on considère que démocratie antique et démocratie moderne ont pris réellement forme et figure dans l'aire culturelle occidentale. Mais la question reste de savoir si ce qui semble être à l'origine une invention des grecques, reconquise et reformulée par l'Europe moderne, n'a pas existé ailleurs dans l'histoire des peuples, en dehors notamment de l'espace culturel occidental. Des modes de gouvernement démocratiques ont-ils prévalu dans des sociétés ayant évolué hors de la sphère d'influence de l'Europe? Sans pousser plus loin la question, notons simplement que l'idée reçue selon laquelle le principe général du «gouvernement du peuple par le peuple» n'a d'histoire qu'à l'intérieur de l'histoire d'une partie de l'humanité, l'Occident en l'occurrence, ne va pas de soi⁵.

Bien évidemment, les théories de la souveraineté populaire constituent, dans l'histoire des idées, le fer de lance de l'idée de «gouvernement du peuple par le peuple». Dans l'antiquité cependant, on cherchera en vain une doctrine systématique de la souveraineté du

son espace mental». Mais, cela n'est-il pas vrai de toute société dite démocratique? Cf. JERPHAGNON, Lucien, art. cit., p. 25. Voir également RASKOLNIKOFF, Mouza, «Philosophie et démocratie à Rome à la fin de la République. *Dēmokratia et libertas*», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 2, 1982, p. 23-31.

⁵ Raymond Verdier rappelle que, dans les sociétés africaines précoloniales — parmi lesquelles se trouvaient des «sociétés non étatiques» —, le refus du pouvoir unitaire, et plus particulièrement les mécanismes de contre-pouvoir ou de limitation du pouvoir central ressortissent à des «traditions démocratiques anciennes», aujourd'hui tombées dans l'oubli, sinon carrément méconnues en raison de l'hégémonie du modèle de l'État moderne occidental. Voir VERDIER, Raymond, «Refus du pouvoir unitaire et contre-pouvoirs dans les traditions politiques d'Afrique Noire», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 6, 1985, p. 211-217. Moses Finley apporte de précieuses nuances à ce propos: «Ce sont les grecs, somme toute, qui ont découvert non seulement la démocratie, mais aussi la politique (...). Je ne nie pas l'existence possible d'exemples antérieurs de démocraties, par exemple ce qu'on appelle les démocraties tribales ou les démocraties de la Mésopotamie primitive (...). Quelle que puisse avoir été la réalité de ces derniers faits, leur influence historique sur les sociétés ultérieures fut nulle. Les Grecs, et les Grecs seuls, découvrirent la démocratie en ce sens, tout à fait comme Christophe Colomb, et non quelque navigateur viking, découvrit l'Amérique». Cf. FINLEY, I. Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, op. cit., p. 78-9.

peuple⁶. L'exception que semblent fournir, si l'on ose dire, les idées pro-démocratiques du sophiste Protagoras dans le dialogue platonicien du même nom⁷ ne peuvent tenir lieu d'une théorie classique de la souveraineté du *démos*, pas plus, du reste, que la célèbre Oraison funèbre de Périclès que rapporte Thucydide au livre II de son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, souvent citée comme une pièce à conviction dans les études sur la démocratie athénienne. Les grecs ont inventé le mot et ont surtout fait l'expérience concrète du gouvernement populaire pendant près de deux siècles sans que l'on soit en droit de dire qu'ils l'ont élevé au niveau d'une doctrine politique assortie d'une légitimation philosophique. Ainsi, par exemple, Périclès fut un démocrate, mais non un théoricien de la démocratie.

Les deux grands systèmes philosophiques de l'époque (platonicien et aristotélicien) firent longuement état du régime démocratique dans leurs écrits politiques, mais l'étudièrent seulement à titre de régime particulier au sein d'une typologie classique des différentes formes possibles de régimes politiques. La démocratie fut surtout la cible d'un réquisitoire en règle, surtout de la part de Platon qui, on le comprend, avait vu son maître Socrate, lui, le plus juste, sacrifié sur l'autel de la démocratie. Rien d'étonnant si la démocratie est apparue à ses yeux comme le modèle achevé du régime abominable, de l'aveuglement populaire et de la tyrannie de l'ignorance, un régime qu'il n'aura cesse de décrier avec une virulence qui n'a

⁶ Les grecs eux-mêmes, explique M. Finley, «n'ont pas développé une théorie de la démocratie. Il existait des notions, des maximes, des généralités, mais tout cela ne constituait pas en définitive une théorie systématique. Les philosophes attaquaient la démocratie, les démocrates engagés répondaient en les ignorant, en continuant de s'occuper des affaires du gouvernement et de la politique de façon démocratique, sans écrire de traités sur ce sujet». Cf. FINLEY, I. MOSES, *Démocratie antique et démocratie moderne*, op. cit., p. 79.

⁷ PLATON, *Protagoras*, 319b-323c, in *Oeuvres complètes*, Vol. I, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1950. Le sophiste y défend indirectement l'idée assez vague d'une souveraineté du peuple. Il déclare, en substance, que tout homme possède la *politikè technè*, c'est-à-dire la capacité de porter un jugement politique, qui le rend apte à participer au gouvernement de la cité.

d'égal que la véhémence inouïe des diatribes anti-démocratiques de Nietzsche⁸. Contrairement au maître, Aristote allait adopter à l'égard de ce régime une attitude nettement moins hostile, voire indulgente⁹, allant même jusqu'à lui reconnaître certains mérites¹⁰.

Il est remarquable en effet qu'Aristote, loin d'être le détracteur impitoyable de la démocratie, tient à propos de ce régime pris en lui-même, c'est-à-dire dans son *principe*, une position d'abord ambivalente qui ressort en maints passages de la *Politique*. L'attitude générale du Stagirite, celle qui le distingue nettement de Platon, découle de sa philosophie même qui témoigne du souci constant et de la recherche acharnée du «juste milieu».

Si en effet, dans un premier temps, il présente la démocratie dans sa classification des régimes politiques comme une «déviation» de la «république» («gouvernement du grand nombre» qu'il désigne par ailleurs par le terme *politeia*, traduit par «politie»), il lui arrive de renoncer à toute précaution de langage et d'attribuer à la démocratie des avantages qu'il ne trouve qu'à la politie¹¹. Ce qui prête à équivoque et tend à laisser penser que démocratie et

⁸ PLATON, *La République*, in *Oeuvres Complètes*, Tome I, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1950, Liv. VIII, 554b-566d. NIETZSCHE, Friedrich, «Flâneries inactuelles», in *Le crépuscule des idoles*, § 38 et 48; *L'Antéchrist*, § 43 et 57. S'agissant de Platon, les critiques à l'endroit de la démocratie sont, pourtant, moins tranchées dans les *Lois*. Ce qui n'est pas sans lien avec l'hommage rendu à Solon, dans le *Banquet* (209d), pour «les lois dont il fut le père». En effet, la constitution que prône Platon dans les *Lois* (693d-694b) est mixte, un mélange à dominante, davantage oligarchique qu'aristocratique, de la monarchie qui est *autorité* et de la démocratie qui est *liberté*. Il reste néanmoins, comme l'observe Jean-Jacques Chevalier, que la «théocratie» constitue le dernier mot des *Lois*, qui «ramène à la République et mène au-delà». Cf. CHEVALIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Tome I, Payot, Paris, 1979, p. 60.

⁹ Il semble, selon Jacqueline de Romilly, qu'il y ait une explication non-philosophique à cette indulgence d'Aristote à l'égard du gouvernement démocratique: «Aristote n'était pas athénien et n'avait pas eu l'expérience directe de la folie démocratique à la fin du V^e siècle: son jugement est moins marqué de souvenirs passionnés que n'est celui de Platon...». Cf. ROMILLY, Jacqueline (de), *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, Paris, 1975, p. 113.

¹⁰ ARISTOTE, *Politique*, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1970; ROMILLY, Jacqueline (de), *op. cit.*, p. 110-7; 253-68 plus particulièrement; AUBENQUE, Pierre, «Aristote et la démocratie», in *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Éd. Isis, Istanbul/Paris, 1988, p. 31-8.

¹¹ ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. III, chap. 11. Michel Bastit semble se borner à cette compréhension négative, pour ne pas dire péjorative, de la démocratie chez Aristote, une compréhension

politie se rejoignent. Pierre Aubenque explique, à ce propos, que le discrédit dans lequel la tradition platonicienne — dont Aristote reste marqué — tenait la démocratie, rend compte de cette réserve d'Aristote dans l'usage du mot démocratie, même si la description qu'il présente de la politie ou «république modérée» réunit, tout compte fait, les traits essentiels de la démocratie athénienne: la *polis* entendue comme communauté de citoyens libres et égaux, l'alternance des gouvernants, l'égalité devant la loi, cette fameuse *isonomie* (du grec *isonomia*) que les Athéniens savaient gré à Solon d'avoir apportée à leur cité. *Démokratia* et *politeia* finiront par se confondre, non sans ambiguïtés, dans le langage politique d'Aristote, traduisant ainsi sa position équivoque à l'égard de la démocratie. On sait de toute façon que l'idéal de constitution que loue Aristote est le régime mixte, le gouvernement du «juste milieu», et que dans ce régime l'élément démocratique tient une part importante.

Au total, on recense chez les deux plus illustres penseurs de la Grèce antique, non pas les linéaments d'une théorie du gouvernement populaire, au sens où il aurait constitué le thème privilégié de leurs doctrines politiques, mais bien plutôt de riches descriptions critiques et pertinentes de l'expérience athénienne de la démocratie, portant sur sa nature, ses méfaits et ses avantages. Les grecs n'auront donc connu de la démocratie que sa pratique réelle. Aussi, est-ce à travers le fonctionnement des institutions politiques de l'épopée démocratique que se livre, dans tous ses contours, la démocratie antique, qui fut d'abord et avant tout athénienne.

qui est, pourtant, bien loin de traduire la profondeur de la réflexion d'Aristote sur le sujet. Cf. BASTIT, Michel, «Aristote et la démocratie», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 2, 1982, p. 9-17. C'est à cette forme dégénérée de la démocratie que Polybe, influencé par Aristote, donnera plus tard le nom d'*ochlocratie* (gouvernement de la foule ou des masses), distincte de la démocratie modérée, proche de la *politie*. Il est vrai qu'Aristote, observant les événements qui précipitèrent l'effondrement de la démocratie grecque, rangeait le régime populaire ou démocratique parmi les formes corrompues de la *politeia*. Mais ces réflexions devaient être plus nuancées par la suite. Cf. ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. II, chap. 6, 1266a 4, Liv. III, chap. 13, 1283a 26 et sq.

Bien évidemment, l'acception très restrictive que les grecs avaient de la notion de peuple nous fait douter aujourd'hui du sens et de la validité de ce qu'ils appelaient la démocratie. Étaient en effet exclus du peuple, et donc de la gestion de la cité, des pans importants de la population (femmes, esclaves, métèques). Mais à considérer l'idée de démocratie dans la rigueur conceptuelle du mot, on devra se garder de creuser en profondeur les termes impliqués dans cette idée, au risque de se rabattre au niveau des démocraties réelles où ces termes recouvrent des contenus matériels variables selon les périodes et les contextes historiques. Une telle abstraction permet de se rendre compte que la démocratie grecque se voulait fondée sur la souveraineté du peuple; le peuple étant strictement compris comme l'ensemble des «hommes libres», ceux qui pouvaient seuls être considérés comme des *citoyens*. Ils étaient la source du pouvoir qu'ils exerçaient directement en participant aux débats à l'assemblée populaire, aux votes des lois de la cité, ainsi qu'aux élections des magistrats chargés d'appliquer les lois. De ce point de vue, nul ne saurait sérieusement nier que la démocratie a réellement existé à Athènes, bien que l'on accorde que sa pratique fut strictement limitée aux seuls habitants jouissant du statut de citoyen.

La démocratie grecque fut ainsi, dans son fonctionnement, une démocratie directe, un véritable auto-gouvernement, qui exigeait que le citoyen se consacraît entièrement à la vie politique de la cité. La souveraineté populaire signifiait, aux yeux de ses citoyens, participation permanente au service public et aux décisions politiques.

Le citoyen (...) se devait tout entier à l'État. Il lui donnait son sang dans la guerre, son temps pendant la paix. Il n'était pas libre de laisser de côté les affaires publiques pour s'occuper avec plus de soin des siennes. C'était plutôt les siennes qu'il devait négliger pour travailler au profit de la cité¹².

¹² FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Hachette et Cie, Paris, 1957, cité par SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 201, note 10.

La démocratie directe à Athènes ne fut cependant jamais à ce point directe que l'on pût se passer de gouvernants ou que gouvernés et gouvernants ne fissent qu'un. Même une démocratie parfaite ne pourrait, dans la pratique, être une démocratie directe: le peuple y délègue toujours des exécutants ou des mandataires. De plus, comme l'observera Rousseau, la démocratie grecque a bénéficié de conditions matérielles exceptionnelles — entre autres l'économie esclavagiste et impérialiste¹³, la taille réduite de la cité-communauté qu'était Athènes — sans lesquelles elle n'aurait peut-être même pas vu le jour. Les mêmes conditions matérielles lui ont valu une prospérité et une longévité de deux cent ans. L'essentiel n'est pourtant pas là, mais bien dans le principe selon lequel le pouvoir n'a d'autre siège que ce peuple qui légifère, nomme et révoque, ce principe qui a engendré et animé dans la pratique les institutions politiques de la cité démocratique grecque, bien que, en théorie, il ne fit jamais l'objet d'un système de pensée, tel qu'on le connaît chez Platon et Aristote¹⁴.

La démocratie moderne, par contre, semble avoir été précédée et préparée, de part en part, par des élaborations théoriques et la légitimation philosophique de l'idée de souveraineté populaire. A l'orée de la modernité jusqu'aux grandes heures des Révolutions anglaises, américaine et française, bien loin d'être cette réalité bien vivante que nous connaissons aujourd'hui, elle n'était qu'un pur concept, une vue de l'esprit appelée à se raffermir au fil du temps, à l'épreuve de l'histoire.

¹³ MOSSÉ, Claude, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, op. cit., p. 50-3.

¹⁴ Outre les écrits de Platon et d'Aristote, qui sont la référence en la matière, on consultera avec profit les études historiques suivantes: GLOVER, R. TERROT, *Democracy in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1927; MOSSÉ, Claude, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, op. cit.; FINLEY, I. Moses, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Flammarion, Paris, 1985; *La démocratie grecque*, M.A. Éditions, Paris, 1986; HANSEN, M. Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford/Cambridge, 1991; KANGAN, Donald, *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, The Free Press, New York, 1991.

II. L'idée de souveraineté populaire au sortir du Moyen Age: une gestation incertaine

Au crépuscule du Moyen Age, alors que déjà se dessinait dans la philosophie politique thomiste quelque lueur blafarde de l'idée de peuple souverain¹⁵, Marsile de Padoue, ce Prométhée de la pensée politique moderne, allait définir pour la modernité les *conditions* théoriques de l'idée de souveraineté en général et de souveraineté populaire en particulier¹⁶. L'audace prométhéenne du Padouan se résume entièrement dans une conception laïque du pouvoir qui «ramène le principe du pouvoir de Dieu aux hommes»¹⁷, comme le souligne G. Mairet, et donne ainsi congé à la conception théocratique du pouvoir qui prévalait dans la philosophie chrétienne et exprimait au plus près la célèbre parole de Paul s'adressant aux Romains: «*Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*»¹⁸. Même s'il a lui aussi laissé poindre l'idée de peuple législateur et souverain («*legislator humanus*»), son

¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, Liv. I, II, q. 105, a.1; STRAUSS, Leo, CROSEY, Joseph, *History of Political Philosophy*, 3rd. edition, Chicago, Rand McNally, 1987, p. 255 et sq; QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970, p. 83. L'idée de souveraineté du peuple, dont les vertus du gouvernement populaire décrites par Aristote étaient déjà le reflet, est bien présente chez Thomas d'Aquin, mais sur fond d'une doctrine théocratique du pouvoir vis-à-vis de laquelle le principe de la souveraineté populaire perd toute force et toute consistance. «Certes, il appartient au peuple, dit saint Thomas, d'élire le Souverain. Mais cette élection ne confère pas l'autorité; dans la "théocratie modérée" de l'Aquinate, elle désigne simplement celui qui, délégué par Dieu comme seul détenteur de la souveraineté, devra l'exercer». Cf. GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983, p. 72.

¹⁶ MARSILE DE PADOUE, *Le défenseur de la paix*, traduction de J. Quillet, Vrin, Paris, 1968. C'est Jean Bodin qui pourvoit, dans *Les Six Livres de la République* (1576), l'«âme», entendons l'idée de *souveraineté* qu'il formule pour la première fois, au *corps* politique laïcisé de Marsile de Padoue. Voir à ce sujet GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, *op. cit.*, p. 110-5.

¹⁷ MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude. L'État moderne entre Machiavel, Shakespeare et Gorbatchev*, Éditions du Félin, Paris, 1991, p. 141-151. Simone Goyard-Fabre soutient, au contraire, que la paternité de la sécularisation du pouvoir politique — à laquelle les Monarchomaques allaient apporter leur pierre — revient à Grotius. Cf. GOYARD-FABRE, Simone, «Au tournant de l'idée démocratique: l'influence des Monarchomaques», *art. cit.*, p. 42.

¹⁸ *Romains*, XIII, 1.

audace n'ira pas au-delà. Car, comme le rappelle J. Quillet, la doctrine marsilienne de la souveraineté populaire est assortie de bien des restrictions:

Si le pouvoir politique est fondé sur l'autorité du peuple, et si le peuple est législateur, c'est-à-dire a le pouvoir d'édicter des lois, en fait il délègue à des *sages* ou à des *experts* le soin de les élaborer (...). L'affirmation de la *souveraineté populaire* reste dans les limites d'une déclaration de principe, conforme aux fondements philosophiques qui ont présidé à la définition de la cité¹⁹.

L'idée qui allait être retenue dans la pensée politique de Thomas d'Aquin et qui devait se révéler par la suite comme un lieu commun de la philosophie politique était un autre précepte, hérité de la *Politique* d'Aristote, suivant lequel tout gouvernement doit être établi dans l'intérêt des gouvernés²⁰. C'est ainsi que, paraphrasant le Maître, Thomas D'Aquin écrit: «De même que les prêtres établis dans l'intérêt du peuple en ce qui regarde Dieu, comme il ressort de l'épître aux Hébreux, de même les princes sont établis au profit du peuple dans les affaires humaines»²¹. C'est son adhésion à ce principe qui explique sa préférence pour le régime mixte, c'est-à-dire la *politie* au sens aristotélicien²².

¹⁹ QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, *op. cit.*, p. 84. Voir aussi du même auteur: «Souveraineté et citoyenneté dans la pensée politique de Marsile de Padoue», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 4, 1983, p. 73-84. Abondant dans le même sens, L. Strauss écrit: «The characteristic of the *Defender of Peace*, viewed as a treatise of political philosophy is that it very emphatically sets forth and literally at the same time retracts the doctrine of popular sovereignty». Cf. STRAUSS, Leo, CROUSEY, Joseph, *History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 284. De fait, l'autorité politique que la laïcisation du pouvoir politique soustrait à l'influence ecclésiastique échoit dorénavant à la *société civile* («*universitas civium*»). On conviendra cependant que la sécularisation du pouvoir, dût-elle laisser planer l'idée de souveraineté populaire, n'est pas encore une profession de foi démocratique: «Marsilius'populist thesis thus appears to be derived from his anticlericalism». *Ibid*, p. 283. Voir également GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, *op. cit.*, p. 79.

²⁰ ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. III, chap. 6, 1279a 18-20; Liv. IV, chap. 11, 1295b 21-22.

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *op. cit.*, p. 701.

²² Sur la question de savoir quelle est la meilleure forme d'organisation de la cité en vue du *bien commun*, Thomas d'Aquin répond: «D'abord, que tout le monde plus ou moins participe au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des Politiques, une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses (...) Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie

Les Monarchomaques du XVI^e siècle et Locke plus particulièrement allaient eux aussi s'autoriser de ce précepte aristotélicien pour appeler à la résistance contre le tyran ou justifier le tyrannicide. La véritable fausse note vint probablement du côté des tenants de la monarchie absolutiste. Tel Grotius qui laissait entendre qu'il serait permis à un peuple ne relevant que de lui-même «de se soumettre à un seul individu ou à plusieurs, de manière à leur transférer complètement le droit de le gouverner sans en réserver aucune partie», de la même façon, disait-il, qu'«il est permis à tout homme de se réduire en esclavage privé au profit de qui bon lui semble»²³. Ce que Rousseau comprendra très tôt comme une *aliénation*, une soumission de soi absolue au profit d'un tiers, «une chose absurde et inconcevable», dira-t-il, «un acte illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous: la folie ne fait pas droit»²⁴. Chez Hobbes, dont le modèle politique trouve pourtant son achèvement dans l'absolutisme monarchique et que Rousseau n'épargne guère dans ses envolées anti-absolutistes, insistance est faite également sur le devoir suprême qui incombe au Souverain de garantir la paix civile

enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple». Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *op. cit.*, p. 701. La référence faite ici au *Politique* renvoie vraisemblablement au passage dans lequel Aristote, commentant la constitution carthaginoise, note que «toutes les fois qu'il s'agit d'une cité d'une certaine étendue, il est plus conforme à un régime reposant sur la légalité d'admettre un plus grand nombre de citoyens à participer à l'exercice du pouvoir, et c'est aussi une mesure plus démocratique». Cf. ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. II, chap. 11, 1273b, 10. La légalité, pour Aristote, repose en dernier ressort sur l'alternance et la réciprocité dans l'exercice du pouvoir, seul moyen de garantir l'égalité des citoyens et la soumission de tous au «régne de la loi». *Ibid.*, Liv. III, chap. 6, 1279 5-10; chap. 17, 1288a.

²³ GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, traduction de J. Barbeyrac, Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, Caen, 1984, Liv. I, chap. III, § 8.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, Liv. I, chap. 4, p. 356. Les renvois ultérieurs à cet ouvrage sont indiqués dans le corps du texte, le chiffre romain renvoyant au livre, le chiffre renvoyant au chapitre, suivi du numéro de page de l'édition de la Pléiade.

et la protection des sujets, ce qui, précisément, constitue la fin et l'intérêt supérieur de l'«État-Léviathan».

Quelle que fût l'influence exercée par cet enseignement d'Aristote sur la postérité, il reste qu'il prescrit avant tout une simple norme de gouvernement qui, si elle affirme la primauté de l'intérêt commun sur les intérêts privés des gouvernants, n'effleure nullement l'idée de souveraineté du peuple. L'interprétation par Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue de cette norme aura pourtant approché une telle idée sans pouvoir aller au-delà, dont la germination, fort incertaine à cette période du Moyen Age finissant, allait pourtant prendre progressivement effet, à l'époque de la Renaissance, dans les vibrants plaidoyers des Monarchomaques²⁵ cristallisés sur les idées nouvelles de «corps du peuple», de «source populaire de la souveraineté», de «supériorité du peuple» sur le monarque, de résistance au

²⁵ Parmi les plus célèbres — auteurs, pour la plupart, de pamphlets contre la tyrannie dans le sillage d'Étienne de La Boétie -, nous retenons, avec S. Goyard-Fabre, Eusèbe Philadelphe Cosmopolite (*Le Réveil-Matin des Français et de leurs voisins* (1573, 1574); François Hotman (*La Franco-Gallia de François Hotman Jurisconsulte*, 1574); Théodore de Bèze, disciple et successeur de Calvin, auteur de *Du Droit des Magistrats*; Odet de la Noue (*La Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs*, 1575); Hubert Languet (*Vindiciae contra tyrannos*, 1579); George Buchanan (*De Jure apud Scotos*, 1579); enfin Johannes Althusius, auteur de *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata* (1603), le dernier, mais le plus grand doctrinaire et le plus moderne des Monarchomaques. Nous retenons ici les dates de publication des éditions originales. Le nom même de «Monarchomaques» viendrait, selon George Sabine, de William Barclay qui, dans son *De regno et regali potestate* (1600), désignait par ce terme les défenseurs du droit de résistance contre le pouvoir arbitraire des rois. Goyard-Fabre observe que, dans leur ensemble, ces auteurs du XVI^e siècle qui prennent fait et cause pour le «peuple» sont des protestants calvinistes dont «la doctrine est inséparable des cahots politiques que suscite alors l'antagonisme des partis catholiques et réformés». G. Sabine notera, par ailleurs, l'apport parallèle des théologiens jésuites (Bellarmin, Mariana, Suarez) au combat des Monarchomaques contre l'absolutisme monarchique. Cf. GOYARD-FABRE, Simone, «Au tournant de l'idée démocratique: l'influence des Monarchomaques», art. cit., p. 35-41; *L'éternelle querelle du contrat social*, op. cit., p. 119-136; SABINE, H. George, *A History of Political Theory*, Henry Holt and Company, New York, 1955, p. 375-91; MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1969.

tyran et même de tyrannicide²⁶. Telles furent en effet les lignes de force du fameux *Vindiciae contra tyrannos* de H. Languet et du *De Jure apud Scotos* de G. Buchanan, pour ne citer que les écrits de Monarchomaques qui ont mis très nettement en avant les idées de l'origine populaire du pouvoir et de la souveraineté du peuple.

Le souverain, écrit l'auteur des *Vindiciae* anticipant mot pour mot, avec deux siècles d'avance, la thèse du *Contrat social*, «c'est le peuple»²⁷ duquel «et le Roy et tous ses Officiers, et tous les Officiers du Royaume doivent dépendre»²⁸. Buchanan ne dit pas autre chose: «Le peuple, de qui nos rois tiennent tous les droits qu'ils possèdent, est supérieur aux rois, et l'ensemble des citoyens a sur eux le même pouvoir qu'ils ont sur l'un de ses membres»²⁹. Leur thèse est si radicale qu'on ne s'étonne guère des protestations d'un Grotius, théoricien émérite du *pactum subjectionis* et de l'absolutisme, pour qui ces idées étaient tout simplement subversives et dangereuses. D'une manière générale, la nouvelle thèse que les Monarchomaques eurent pour souci de défendre souleva sans surprise une vague de contre-offensives menées par les théoriciens du droit sacré des rois et de l'absolutisme théocratique³⁰.

²⁶ Le droit de résistance restera d'actualité sous la plume de Locke et bénéficiera, au même titre que la thèse de la souveraineté du peuple, d'une attention soutenue au point que l'on peut dire que l'auteur du *Deuxième Traité du gouvernement civil* passe également pour un doctrinaire acharné du droit de résistance.

²⁷ LANGUET, Hubert, *Vindiciae contra tyrannos*, fac simile de la traduction française de 1581, Introduction d'Arlette Jouanna, Droz, Genève, 1979, p. 219.

²⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁹ BUCHANAN, George, *De Regni apud Scotos*, cité par MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, op. cit., p. 359.

³⁰ Parmi lesquels on note, en France, Guy Coquille, Savaron, Cardet Le Bret, Richelieu et Bossuet, Ramsay. En Angleterre, on retient, dans la seconde moitié du XVI^e siècle et au début du siècle suivant, des auteurs comme Bacon et Jacques I^{er}, monarque de son état, William Barclay, Robert Filmer, contemporain de Hobbes. On sait que ce dernier a été sévèrement pris à partie d'abord par Locke dans le premier traité de *Two Treatises of Government civil* (Londres, 1690) et plus tard par Rousseau dans l'article *Économie politique* où il est fait allusion à «l'odieux système» de Filmer, de même que dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* où, même sans qu'il n'y soit nommément visé, on devine aisément que c'est à lui que s'en prend l'auteur. Sur les défenseurs du pouvoir sacré des rois, voir SABINE, H. George, *A History of Political Thought*, op. cit.; ALLEN, W. John, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London, 1960.

On notera que, bien que nous soyons en pleine Renaissance, ce courant de pensée, que l'on n'aura pas tort de qualifier de pro-démocratique, ne s'opère guère sur le mode du retour à l'antique démocratie de Solon et de Périclès. Il s'inscrit plutôt dans la droite ligne de la pensée politique de Calvin³¹ et du mouvement de la Réforme, dont il approfondit la dimension politique en même temps qu'il la radicalise, rejoignant ainsi le front d'une opposition diffuse à l'absolutisme qui se fait alors jour en France. La conjoncture politico-religieuse au lendemain des massacres de la Saint-Barthélémy en 1572 oblige ce courant calviniste à adopter un profil plus contestataire que dénote précisément le style pamphlétaire des libelles que signent les Monarchomaques.

A expliquer cependant l'émergence historique d'un courant de pensée au regard uniquement des circonstances historiques particulières qui l'ont engendré, on devra se garder de l'y réduire sous peine de faire de l'histoire des idées «une histoire racontée par un idiot», comme dit L. Strauss³², une histoire banalisée n'ayant aucune portée au-delà des faits et des circonstances. Par delà donc les antagonismes politiques qui ont émaillé cette période historique, la reconnaissance et la promotion juridiques du peuple par les Monarchomaques allaient constituer des ferments d'une évolution, sinon d'une révolution, dans la pensée politique ultérieure. A ce propos, Pierre Mesnard, qui fera planer l'équivoque d'une écriture de circonstance sur le *De Jure apud Scotos* de l'écossois, accordera néanmoins que «Buchanan

³¹ «La doctrine que Calvin avait exposée en 1535 dans l'*Institution chrétienne*, et, plus encore, l'image de la Cité-Église de Genève, exerçait sur les esprits quelque pouvoir de fascination parce que l'une et l'autre apparaissaient comme signifiant la reconnaissance des droits du peuple (...) Rousseau ne s'y trompera pas d'ailleurs, qui saluera en lui, non pas le théologien, mais le penseur politique». Cf. GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, op. cit., p. 120. Voir aussi: VIALLANEIX, Paul (dir.), *Réforme et révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, Réforme/Presses du Languedoc, Montpellier, 1990.

³² STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 28.

présente sous son aspect le plus simple et aussi le plus convaincant une théorie du contrat qui ne laisse plus aucun doute sur la souveraineté populaire³³.

Simone Goyard-Fabre, dont toute la démarche vise à évaluer l'apport des Monarchomaques dans l'écllosion de l'idée de contrat, et non de l'idée de démocratie³⁴, cherchera à minimiser le rôle de ces auteurs du XVI^e siècle dans l'édification de la souveraineté du peuple. En dépit d'une telle position, elle en arrive, elle aussi, dût-elle se contredire, à la conclusion que «la grande idée des Monarchomaques est d'avoir reconnu le "peuple" comme un "corps public" détenteur de la souveraineté»³⁵. Ce qui, de toute évidence, s'accorde formellement avec l'idée même de souveraineté populaire pour peu que l'on veuille bien faire abstraction ici du contenu conjoncturel et historique de la notion de "peuple". Dans une analyse rigoureuse des textes, il peut ressortir en effet que l'idée démocratique ne mérite pas la place qu'on voudrait lui accorder dans les écrits des Monarchomaques. Néanmoins, il paraît en même temps possible de déceler dans la «nouvelle image du peuple» promue par ces auteurs, ainsi que dans la «responsabilité politique» et la «dignité juridique» reconnues au peuple, les prémisses ou, tout au moins, des moments d'écllosion de l'idée moderne de

³³ MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e*, op. cit., p. 335-63.

³⁴ «Le sens politique de la littérature des Monarchomaques porte en soi un sens juridique à peine caché, dans lequel se lit la problématique contractualiste qui s'est enfin nouée en brisant les formes intellectuelles et les cadres institutionnels du pluralisme médiéval». Cf. GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, op. cit., p. 134. Opposée donc aux interprétations qui soulignent l'essor de l'idée de démocratie dans les écrits des Monarchomaques, Goyard-Fabre mesure son propos et parle plutôt de «promotion politique du peuple», résultant de leurs critiques contre l'absolutisme. On trouve, certes, dans les libelles belliqueux qu'ils signent, poursuit-elle, «l'affirmation de la supériorité des peuples sur les rois et la reconnaissance juridique du peuple comme corps politique», mais il ne s'agit pas encore là, prétend Goyard-Fabre, d'un plaidoyer en faveur de la démocratie ou d'un «triomphe de l'idée démocratique». En outre, poursuit l'auteur, «aucun d'eux ne s'est attaqué au principe monarchique». Cf. GOYARD-FABRE, Simone, «Au tournant de l'idée de démocratie: l'influence des Monarchomaques», art. cit., p. 40-3.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

démocratie dont l'axe doctrinal sera construit par Locke et Rousseau, et d'où jaillira aux XVII^e et XVIII^e siècles, avec la fureur d'un volcan, l'élan rédempteur des peuples opprimés. Au reste, Goyard-Fabre le sait bien, qui écrit:

Il reste que les "protestataires" du XVI^e siècle, sans influence sur la politique de leur temps, ont, de loin présumé aux bouleversements politiques et juridiques de l'épopée révolutionnaire. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen porte la marque de leur colère et de leur espérance³⁶.

Mais avant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, il y eut d'abord le *Traité du gouvernement civil* de Locke et surtout le *Contrat social*, écho lointain, mais percutant, de la protestation des Monarchomaques contre l'absolutisme.

III. La maturation philosophique de l'idée démocratique: Locke et Rousseau³⁷

Dans la marche désormais assurée de l'idée de démocratie, il reviendra à Locke et à Rousseau de lui donner son élan décisif. L'idée trouvera ainsi dans leurs théories politiques respectives tout à la fois un approfondissement philosophique et une ossature doctrinale. La mise en chantier de l'édifice de la démocratie moderne trouve en eux de véritables maîtres d'oeuvre. Cela étant, il n'empêche que l'un et l'autre lui ont donné une impulsion spécifique: infléchissement résolument libéral chez Locke et virage foncièrement étatiste chez Rousseau³⁸.

³⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁷ Nous avons voulu limiter ici l'investigation de l'idée de souveraineté populaire à Locke et Rousseau, en laissant de côté Spinoza, dont l'engagement démocratique fut, pourtant, l'un des plus résolus. Voir: SPINOZA, Baruch (de), *Traité des Autorités théologique et politique*, chap. XVI, XX; *Traité de l'Autorité politique*, chap. V, VI, § 3-6, XI, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.

³⁸ L'État de Locke, en vertu de la fin qui lui est assignée, incline nettement sur le versant de l'individualisme libéral, voire de l'utilitarisme, et tranche en cela avec le "moralisme" et l'étatisme démocratique de Rousseau. Pour «Locke le libéral», explique à ce propos Jean-Jacques Chevrier, «il n'y a jamais consentement du peuple donné une fois pour toutes à ce pouvoir civil, comme le voulait Hobbes l'autoritaire (...). Le consentement est toujours conditionnel, toujours subordonné à la bonne conduite des gouvernants, jugée en fonction des droits naturels et inaliénables des individus: vie, liberté, propriété. Le

A cela s'ajoutent bien d'autres dissemblances qu'il nous sera loisible de discuter chemin faisant, en veillant toutefois à ne pas noyer dans la digression le point commun sur lequel convergent leurs théories respectives. Ce n'est pas l'étude comparative des deux auteurs qui importe ici, mais bien un éclairage qui laisse voir l'achèvement théorique, dans leurs philosophies politiques, de l'idée de *démokratia* entendue comme souveraineté du peuple.

Les idées libérales de Locke, dont on peut dire que Rousseau fut l'un des éminents héritiers, s'inscrit dans le droit fil de l'effervescence libérale qui secouait l'Angleterre depuis plusieurs décennies et qui avait, de fait, agi comme un ferment des deux grandes révolutions anglaises de 1642 et 1688³⁹. S'attaquant, à la suite de son ami James Tyrell, à toutes les formes de l'absolutisme, dont la *Patriarcha or the Natural Power of Kings*⁴⁰ de Robert Filmer était la consécration théorique, Locke est conduit à s'interroger sur «l'origine, les limites et

concept de *trust*, avec le droit de résistance pour sanction (...), apparaît bien comme la clef de voûte du système lockien». Cf. CHEVALIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, op. cit., Tome II, p. 42-3, p. 146-8. Voir aussi sur la controverse entourant l'individualisme et le libéralisme chez Locke l'analyse critique de GOUGH, W. John, *John Locke's Political Philosophy*, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 27-51. A l'opposé du modèle de Locke, l'État de Rousseau est bien plus qu'une simple sphère sociale qui se limite à la satisfaction des désirs et des besoins individuels. La pensée politique du «citoyen de Genève» fut, dans une large mesure, «une protestation passionnée», comme le dit L. Strauss, contre cette «dégradation de l'homme». Cf. STRAUSS, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, traduction de O. Seyden, Léviathan/P.U.F., Paris, 1992, p. 53. La politique pour Rousseau, note avec à-propos Pierre Burgelin, «est d'abord une morale, elle accomplit l'homme, qui est volonté, raison, conscience, sentiment, et non simplement besoin et passion». Cf. BURGELIN, Pierre, «Introduction au *Contrat social*», in ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, 1966, p. 17. Pour la même raison, le *Contrat social* semble avoir succombé à l'absolutisme de la volonté générale (volonté étatique) contre laquelle toute volonté particulière se brise. Encore faut-il ajouter à la décharge de Rousseau que l'absolutisme n'est pas le despotisme, car cette volonté étatique qui me contraint n'est autre que la volonté souveraine à laquelle je participe en tant que membre du corps politique. Voir également: CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, traduction de J. Lacoste, Éditions Bélin, Tours, 1991, p. 41-2.

³⁹ CHEVALIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, op. cit., p. 29-34; DUNN, John, *La pensée politique de John Locke. Une présentation historique de la thèse exposée dans les Deux traités du gouvernement*, traduction de J.-F. Baillon, P.U.F., Paris, 1991.

⁴⁰ FILMER, Robert, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, Londres, Davis, 1680.

les fins véritables du gouvernement civil»⁴¹, afin de poser, par le détour de cette méditation, la condition absolue de la légitimité du pouvoir politique.

Il découvre alors, en remontant aux origines ultimes de la *société politique* («*political society*», «*commonwealth*», «*community*»), que cette condition absolue n'est autre que le *consentement* ou l'*accord* («*consent*»), l'adhésion volontaire et libre de chaque individu à un état civil qui assure à tous, par des lois établies, l'asile et la conservation de leurs propriétés. Les inconvénients auxquels les expose l'état de nature «les incite à chercher refuge à l'abri des lois établies d'un gouvernement et à tenter de *sauvegarder* ainsi leur propriété». (*Traité*, § 127, p. 147). Ce qui fut au commencement, c'est-à-dire au principe de la société civil devient du même coup l'unique condition de la légitimité de l'autorité politique: le consentement libre (exprès ou tacite) de chaque particulier. «La *fondation d'une société politique*», précise Locke, «a pour condition l'accord des individus qui se réunissent et s'associent». (*Traité*, § 106, p. 135-6).

*Le point de départ de toute société politique, ce qui la constitue réellement, c'est toujours l'acte par lequel des hommes libres, en nombre quelconque, mais dont la majorité est capable de se mettre d'accord, acceptent de se réunir et de s'associer de cette manière. Voilà l'origine, la seule et la seule possible, de tous les gouvernements légaux du monde («any lawful government»). (*Traité*, § 99, p. 131-2).*

L'autorité civile, en son essence, c'est-à-dire en son origine, implique une souveraineté dont l'assise est, du fait même de la condition de sa naissance, le *peuple* («*the people*») et lui

⁴¹ LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil. Essai sur l'origine, les limites et les fins véritables du gouvernement civil*, traduction de B. Gilson, J. Vrin, Paris, 1977 (version originale: *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, Londres, 1690). Pour les renvois ultérieurs: *Traité*, suivi des numéros de paragraphe et de page(s). Nous utilisons l'édition anglaise (*Treatise en abrégé*) de Thomas P. Peardon, The Liberal Arts Press, New York, 1952.

seul, le peuple désignant l'ensemble des individus qui ont adhéré, par leur libre consentement, au *Covenant* fondateur de l'état civil. Plus concrètement, d'après Locke, cet acte fondateur commande, dans le contexte politique de l'Angleterre d'alors, une *monarchie constitutionnelle* devant se substituer à la monarchie absolue *jure divino*. D'où il ressort que l'ambition philosophique de Locke fut de légitimer, par le truchement d'une théorie de la souveraineté populaire, le régime constitutionnel auquel l'Angleterre s'essayait depuis quelques décennies⁴². Ce faisant, Locke jetait en même temps les principes de bases du parlementarisme moderne.

Mais, on l'aura compris, le régime constitutionnel doit son principe à l'idée que, dans la société civile, le peuple est souverain. Il est entendu que le *pouvoir législatif*, celui de «donner et casser la loi»⁴³, selon la célèbre expression de Bodin, et qui n'est autre que la «puissance suprême de l'État» — «le pouvoir législatif est le pouvoir souverain»⁴⁴ — réside, *de jure*, dans le corps politique, tout autant que la souveraineté réside en lui. L'ordre civil est avant tout un ordre législatif, un *État de droit* dirions-nous aujourd'hui, que le peuple, parce qu'il en est le fondateur par le biais d'un contrat, a charge de régir. Il apparaît alors clairement, au regard de tous ces éléments, que la «*monarchie absolue*, que certains présentent comme la seule forme de gouvernement du monde, *exclut* en réalité la *société civile* et ne saurait constituer à aucun titre une forme de gouvernement civil». (*Traité*, p. 90, p. 124).

⁴² «Locke's defense of constitutional government (...) is a recognizable facsimile of the specific political institutions of seventeenth-century England». Cf. ASHCRAFT, Richard, «Locke's Political Philosophy», in CHAPPELL, Vere (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1994, p. 250. Il est significatif que la pensée politique de Locke épouse l'esprit de la *Déclaration des Droits* («*Bill of Rights*») de 1689, votée par le Parlement anglais au lendemain de la *Glorious Revolution*, qui mettait fin à la monarchie absolue au profit d'une monarchie constitutionnelle puisant sa légitimité dans le peuple. Le parallèle est, en effet, saisissant entre les articles de la *Déclaration* et les développements des chapitres XI, XIII et XIV du *Traité*.

⁴³ BODIN, Jean, (*Les Six Livres de la République*, 1576), cité par GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴ *Traité*, § 150, p. 162.

Si, pour Locke, la société civile ou le peuple demeure, en droit, la *source légitime* et inaliénable de la souveraineté ou du pouvoir législatif, il n'en va pas de même de son *exercice effectif* qui exige que le peuple soit *représenté* dans un corps législatif souverain: «(...) Dans les sociétés politiques bien ordonnées, où l'on attribue au bien commun l'importance qu'il mérite, on confie le pouvoir *législatif* à plusieurs personnes, qui s'assemblent comme il se doit et sont habilitées à légiférer, soit exclusivement, soit conjointement avec d'autres (...)». (*Traité*, § 143, p. 159)⁴⁵. Ces propos résument le lien et la distance qui rapproche et sépare Locke et Rousseau dans leur commun attachement au principe du peuple souverain. «Qu'il ait été confié à une seule personne, ou à plusieurs», ou encore à une assemblée — dont il ne précise ni la nature ni la taille —, «qu'il existe en permanence, ou de manière intermittente»⁴⁶, le pouvoir législatif ne coïncide jamais intimement, chez Locke, avec le corps du peuple, bien que le corps législatif ne tienne sa légitimité que de l'investiture populaire.

Pour Rousseau, au contraire, «toute loi que le peuple n'a pas ratifiée en personne est nulle; ce n'est point une loi» (*Contrat social*, III, 15, p. 430). Le référendum paraît donc, selon Rousseau, comme l'«acte de souveraineté» par excellence, encore que la *volonté populaire* sortie des urnes *préjuge* seulement de la *volonté générale* qu'elle n'*exprime* pas toujours. «La volonté générale est toujours droite (...), mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple

⁴⁵ La version anglaise dit: «(...) In well ordered commonwealths, where the good of the whole is so considered as it ought, the legislative power is put into the hands of diverse persons who, duly assembled, have by themselves, or jointly with others, a power to make laws (...)» (*Treatise*, § 143, p. 82; nous soulignons). Et l'auteur d'ajouter plus loin: «For the supreme power being placed in them by the people, it is always in them, and they may exercise it when they please, unless by their original constitution they are limited to certain seasons, or by an act of their supreme power they have adjourned to a certain time; and when that time comes, they have a right to assemble and act again». (*Treatise*, § 153, p. 87; nous soulignons).

⁴⁶ LOCKE, John, *Traité*, § 135, p. 152.

aient toujours la même rectitude». En tous les cas, «il y a bien de la différence entre la volonté de tous [somme des volontés particulières] et la volonté générale». (*Contrat social*, II, 3, p. 371)⁴⁷.

Néanmoins, adhérant aux mêmes prémisses qui fondent, chez Locke, la souveraineté populaire, tout en se démarquant de sa méthode, Rousseau se montra plus intransigeant et, sans aucun doute, plus révolutionnaire que son prédécesseur anglais sur le chemin qui devait conduire à la démocratie moderne. G. Mairet note avec justesse:

La grandeur de Rousseau est en ceci qu'il est le premier, et jusqu'à nouvel ordre le seul, à avoir mené l'analyse générale du politique du point de vue de la démocratie la plus radicale. *Du Contrat social ou principes du droit politique* est l'unique tentative théorique où l'équation Peuple = Souverain forme le principe d'intelligibilité et de ses types⁴⁸.

Cette différence de ton et de style tient globalement à la perspective entièrement neuve qu'ouvre Rousseau lorsqu'il reprend à son compte la thèse de la souveraineté populaire. Nul autre avant lui, hormis Platon dans la *République*, n'avait eu, avec un esprit aussi pénétrant et une perspicacité aussi tranchante, une aussi claire appréhension de l'irréductible *différence de nature* qui sépare le *devoir-être* de l'*être*, le *droit* du *fait*. Locke en avait certes conscience⁴⁹, mais ne semblait pas en avoir tiré toutes les conséquences tant au plan philosophique que méthodologique. C'est en quoi se résume la différence essentielle qui sépare les deux philosophes, en dépit de leur adhésion unanime à l'idée selon laquelle, dans l'ordre civil, le peuple est partout et toujours souverain.

⁴⁷ «La volonté générale est rarement celle de tous, et la force publique est toujours moindre que la somme des forces particulières (...)» (*Contrat social*, I, 4, p. 296-7, Manuscrit de Genève, édition citée).

⁴⁸ MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude*, op. cit., p. 90.

⁴⁹ Il pensait, en effet, que «les arguments qui concluent de ce qui a été à ce qui doit être en droit, ne prouvent pas grande chose» (*Traité*, § 103, p. 134), même si, par ailleurs, il ne dédaignait pas lui-même de recourir à l'histoire pour prouver le bien-fondé de ses thèses.

Alliant rationalisme et empirisme tel le médecin en son art, Locke «ne parle pas le langage idéaliste du devoir-être»⁵⁰, écrit S. Goyard-Fabre; il «ignore la question *Quid juris?* et s'en tient à la question *Quid facti?*»⁵¹. Le philosophe, d'après Locke, «n'a pas à opérer de déductions logiques qui, en leur rigueur ou en leur systématité, pourraient s'éloigner de l'expérience»⁵². Une telle méthode, est-il besoin de le dire, se trouve aux antipodes du principe méthodique de la fondation du droit politique chez Rousseau. Sur ce point, l'auteur du *Contrat social*, dont le souci primordial et constant a été d'«écarter les faits»⁵³ pour faire droit au droit, est à nouveau un adversaire de Locke. Le sous-titre du *Contrat social: Principes du droit politique*, ne trompe pas. Il y est question, par dessus tout, de *principes* et de *droit* que Rousseau s'attache à déduire, rigoureusement et *a priori*, de la raison, celle-là même que Kant appellera la «raison pure pratique».

La différence de méthode entre les deux approches, dont l'incidence au niveau philosophique n'est pas minime, explique bien pourquoi le *Traité* n'aura eu ni la rigueur d'abstraction, ni la puissance novatrice du *Contrat social*, bien que les deux oeuvres eussent pour idée directrice le principe de la souveraineté du peuple. Alors que Locke semble ne rechercher qu'une légitimation philosophique du système parlementaire qu'il souhaitait pour son pays, Rousseau aborde la tâche éminemment révolutionnaire de repenser de fond en comble, de «recommencer *a priori* et par la pensée, la constitution d'un grand État réel en

⁵⁰ GOYARD-FABRE, Simone, «Introduction au *Traité du gouvernement civil*», in LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de D. Mazel, GF-Flammarion, 2^e édition, Paris, 1992, p. 69.

⁵¹ *Ibid.*, p. 75, note 1.

⁵² *Ibid.*, p. 65.

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 132. Titre en abrégé dans les renvois ultérieurs: *Discours sur l'inégalité*, suivi d'un chiffre romain indiquant la partie (première ou deuxième) et d'un chiffre arabe renvoyant à la page de l'édition citée.

renversant tout ce qui existe et est donné, et de vouloir donner pour base un système rationnel imaginé»⁵⁴.

C'est en effet une révolution intellectuelle qu'opère Rousseau dans le domaine de la pensée politique, quand, pour définir les «principes du droit politique», il dut d'abord formuler le principe méthodique qui préside à leur définition, en établissant que *fait* et *droit* relèvent de deux ordres incommensurables et irréductibles: d'un côté le domaine de l'être, de l'expérience ou de l'histoire et de l'autre celui du devoir-être, de la conscience morale informée par la raison⁵⁵. Le *Contrat social* est tout entier arrimé à cette découverte philosophique, véritable révolution copernicienne dans le domaine moral, qui a non seulement inspiré la révolution copernicienne de Kant dans la théorie de la connaissance, mais aussi fourni la clé de voûte de la philosophie transcendantale⁵⁶.

Tout bien considéré, c'est l'empirisme de façon générale et la méthode empirique de Locke en particulier, au demeurant caractéristique, dans une très large mesure, de la philosophie anglo-saxonne, que Rousseau congédie sans concession dès les premières pages du *Contrat social*. Le recours à la méthode empirique, dans la quête du fondement de l'autorité légitime, comporte toujours un vice que Rousseau reprochera à Grotius: «Sa plus

⁵⁴ HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction de A. Kaan, Gallimard, 1940, § 258, p. 272.

⁵⁵ CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Évreux (Eure), 1987, p. 26.

⁵⁶ On comprend sans peine la grande admiration de Kant à l'égard de celui dont il fut, en quelque sorte, l'héritier intellectuel. La philosophie de Kant porte l'insigne empreinte de cette intuition fondamentale de Rousseau d'après laquelle on ne peut tirer de l'expérience ce qui, par définition, relève de l'ordre rationnel. La législation *a priori* de la raison, qui reste le dernier mot de la philosophie transcendantale, tient tout entière, peut-on dire, dans cette intuition.

constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait». (*Contrat social*, I, 2, p. 353)⁵⁷.

Reste à savoir comment Locke a su éviter cette dérive empiriste de Grotius. Postulant qu'«il n'y a pas de césure entre la raison et l'expérience»⁵⁸, Locke s'est, en effet, employé à trouver une «explication positive du fait gouvernemental», de sorte que l'on peut même voir son *Traité* comme «une histoire du pouvoir civil»⁵⁹. Faut-il penser que l'appel aux *Saintes écritures* tient lieu, chez lui, d'argument philosophique, théologique devrait-on dire⁶⁰, à l'appui des prémisses fondationnelles de l'idée de souveraineté du peuple, étant entendu qu'il admet clairement qu'un argument qui conclut du fait au droit «n'a pas grande force»? L'on devra se rappeler que c'est des mêmes sources bibliques que Filmer tenait, lui aussi, sa foi absolutiste. Il semble ainsi aberrant que les *Saintes Écritures* servent de caution théologique à deux thèses radicalement opposées.

En outre, à trop insister sur le rationalisme mâtiné d'empirisme de Locke, on a peine, au bout du compte, à s'expliquer comment il réussit à légitimer ce qui, pour Rousseau, relève par essence de l'injonction *a priori* de la raison. S'il est vrai que l'expérience et l'histoire demeurent, pour Locke, les seules voies d'accès à la question du politique, comment parvient-il, dès lors, à fonder l'idée que le peuple détient le pouvoir suprême *de jure*? Comment à

⁵⁷ Et l'auteur du *Contrat social* de poursuivre en note: «Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus, et on s'est entêté mal-à-propos quand on s'est donné la peine de les trop étudier». (*Contrat social*, I, 2, p. 353, note 1).

⁵⁸ GOYARD-FABRE, SIMONE, «Introduction au *Traité du gouvernement civil*», art. cit., p. 65.

⁵⁹ «(...) Locke a écarté les romans et les utopies politiques pour faire l'histoire du pouvoir civil. En cette histoire, se fixe le style philosophique de la politique de Locke. *Ibid.*, p. 61. Pourtant, selon S. Goyard-Fabre, qui donne l'impression de se contredire, Locke n'attache pas son analyse à des références historiques: «[Il] n'en appelle à l'histoire que pour répondre à d'éventuelles objections». *Ibid.*, p. 62, note 1.

⁶⁰ «Locke's defense of constitutional government (...) is grounded upon the theological and moral principles he identifies with the Law of Nature (...)». Cf. ASHCRAFT, RICHARD, «Locke's Political Philosophy», art. cit., p. 250.

partir d'une perspective empiriste remonte-il au niveau des principes rationnels? Question intéressante qui déborde cependant notre propos. Quoiqu'il en soit le point significatif ici est que Rousseau inscrit, à l'inverse de Locke, et dès le départ, la tâche d'une théorie de la souveraineté populaire dans un *distinguo* tranché entre le fait et le droit. Si ce réquisit méthodologique, mais aussi philosophique, s'impose à ses yeux, c'est parce que l'idée de souveraineté populaire n'est pas à chercher dans les faits, pour la simple raison qu'elle n'est pas un fait. Elle émane, comme dirait Kant, de la «voix de la raison».

Le *pacte social* chez Rousseau est, pour ainsi dire, l'acte de naissance du peuple, celui par lequel une multitude se constitue et se reçoit comme *corps politique* en sorte que la souveraine puissance, qui naît de cette association, n'échoit qu'au peuple. Ce peuple, issu du pacte social, cause de lui-même (*causa sui*) et créateur de son être propre, doit être souverain. Il n'y a pas d'autre alternative, nous dit Rousseau, si nous voulons poser, dans l'absolu, le fondement légitime du pouvoir politique. Dans les péripéties de la vie politique concrète, cette souveraineté peut être ou bien bafouée, ou bien usurpée, mais jamais supprimée. Car le peuple est souverain *en droit*, partout et toujours, même si *en fait*, presque partout et toujours, cette prérogative lui est confisquée.

La métaphore organique du *corps* est ici lourde de sens. Le pacte social, aussi fondamental qu'il puisse être, n'institue, selon Rousseau, que le *passif* du corps politique. Il faut, pour lui insuffler une vie réelle, lui donner «le mouvement et la volonté par la législation». (*Contrat social*, II, 6, p. 378). D'où l'idée de *volonté générale*, pièce maîtresse de la théorie rousseauiste de la souveraineté populaire, qui remplit à peu près la même fonction que le consentement populaire ou la «volonté de la société» («*the will of the society*») dans la doctrine de Locke. (*Traité*, § 151, p. 163). La volonté générale, en tant qu'elle est

volonté du corps politique, donc volonté du peuple souverain, est *volonté souveraine* qui donne rythme et vie à l'État par la *loi*. La loi est pour ainsi dire la souveraineté en acte, le *verbe* de la volonté générale. Le triptyque notionnel peuple souverain/volonté générale/loi forme de ce fait le noyau doctrinal de la conception de la souveraineté chez Rousseau. *Peuple souverain* et *peuple législateur* sont une seule et même chose: le peuple, dans la démocratie, observait déjà Montesquieu, «est, à certains égards, le monarque; à certains autres, il est le sujet»⁶¹.

«Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte (...) le nom de souveraineté». (*Contrat social*, II, 4, p. 372). Sur cette idée, poursuit Rousseau, «on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire les lois, puisqu'elles sont les actes de la volonté générale». (*Contrat social*, II, 6, p. 379). La souveraineté est donc, par son essence même, souveraineté du peuple. Concevoir la souveraineté populaire, c'est en somme prendre conscience de cette exigence fondamentale que le siège légitime, le *topos* de l'autorité politique réside dans le peuple. Nul doute que le *Contrat social* est cette prise de conscience enflammée qui distingue son auteur parmi les théoriciens et partisans de la souveraineté du peuple.

On le voit bien, les oeuvres politiques de Locke et de Rousseau communient à une même intuition fondamentale d'où elles puisent leur force et leur richesse novatrices. Leur combat fut le même, celui de la démocratie contre le pouvoir absolu. Leur ambition fut la

⁶¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964, Liv. II, chap. 2, p. 532.

même, celle de restituer au peuple, contre les usurpations, l'autorité souveraine. Pour l'un comme pour l'autre, *la souveraineté est populaire ou n'est pas* ou, dit autrement, *il n'est de souveraineté que populaire*. L'autorité politique suprême, dont la souveraineté est l'expression même, doit son *origine* et son *existence*, absolument et exclusivement, au *Covenant* (Locke) ou au *pacte social* (Rousseau). Elle n'est ni du droit divin, ni de la puissance paternelle, ni de la force. Elle prend naissance et effet avec un *contrat* originaire, instituteur de l'état civil. Cette souveraineté du peuple trouve son expression politique dans le droit de *citoyenneté* qui est tout à la fois *participation* et *obéissance* au pouvoir législatif par la voie du consentement populaire ou de la volonté générale. Car, en souveraineté populaire, les droits du citoyen sont aussi ses devoirs.

Telle est, en bref, l'axiomatique philosophique à l'intérieur de laquelle se déploie tout entière la pensée politique de Locke et de Rousseau. Théories de *l'état de nature* — purement hypothétique pour Rousseau, mais non forcément pour Locke⁶² — et du *contrat social* ne sont que des artifices opératoires destinées à mettre en évidence la vérité de l'origine du pouvoir politique dont on déduit les conditions absolues de son exercice légitime. A ce titre, le *Deuxième Traité du gouvernement civil* et, plus encore, le *Contrat social* méritent bien le nom de charte de la souveraineté populaire. C'est à ces Bibles de la pensée politique moderne que le parlementarisme et la démocratie moderne doivent leur principe d'existence et leurs fondements philosophiques. Il n'y a plus de doute, la souveraineté du peuple, éclipsée depuis l'antiquité grecque et à peine sortie de l'ombre à l'orée de la modernité, reçoit enfin, avec Locke et Rousseau, sa mise en forme philosophique achevée. La suite ne sera plus qu'affaire d'interprétation, d'appropriation et d'actualisation.

⁶² GOYARD-FABRE, Simone, «Introduction au *Traité du gouvernement civil*», art. cit., p. 68, 69.

Toutefois, en dépit d'une telle symbiose doctrinale, une vue synoptique des théories lockienne et rousseauiste révèle des dissonances importantes qu'il serait utile d'évoquer au passage de manière à montrer, à travers leurs divergences mêmes, la riche complexité de leurs théories respectives de la souveraineté populaire. Bornons-nous à deux remarques, l'une se rapportant à un point de doctrine, l'autre au style et à la méthode philosophiques — dont nous avons déjà fait cas — adoptés par les deux grands théoriciens modernes du régime de souveraineté populaire.

En un premier temps, c'est un fait que la théorie de la *représentation* a très tôt dominé, sans jamais l'éclipser toutefois, la théorie de la souveraineté populaire chez Locke, tandis que prime, chez Rousseau, l'idée de souveraineté du peuple en tant qu'exigence pure de la raison. Ainsi, à l'idée de représentation, qui lui parut aussi incompréhensible qu'inadmissible, l'auteur du *Contrat social* opposa celle de «délégation» ou de «députation»⁶³. On aurait tort de ne voir là qu'une querelle de mots, car, pour Rousseau, «la souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée (...) Les députés du peuple ne sont ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires (...)». (*Contrat social*, 15, III, p. 429-30). En tout état de cause, conclut-il plus loin, «à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus». (*Ibid.*, p. 431). L'allusion expresse faite au régime parlementaire de l'Angleterre, dont le *Traité* de Locke fournit justement l'architecture théorique, achève de creuser le fossé qui sépare Rousseau de Locke sur ce

⁶³ L'idée de représentants, dit-il, «nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur. Dans les anciennes républiques et même dans les monarchies, jamais le peuple n'eut de représentants; on ne connaissait pas ce mot-là». (*Contrat social*, III, 15, p. 430).

point: «Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien». (*Ibid.*, p. 430).

Même si, en dernière analyse, la députation que Rousseau considère comme le seul mode de médiation légitime entre la source du pouvoir (le peuple) et son exercice effectif (pouvoir législatif) rejoint, *en pratique*, la théorie de la représentation de Locke, l'importance que revêt la distinction entre la *députation* et la *représentation* ne devra pas être sous-estimée. Au fond, Rousseau nous met ici en garde contre le danger d'une usurpation du souverain dans le système parlementaire représentatif, autrement dit contre le crime de "lèse-souveraineté". *Etre mandaté* par le peuple et *re-présenter* le peuple sont deux modes d'investiture du pouvoir diamétralement opposés. Le premier est une règle de fonctionnement conforme au principe démocratique; le second est un non-sens pur au regard de l'idée de souveraineté populaire.

On le voit, derrière cet acharnement de Rousseau contre la représentation du peuple, ce n'est pas tant Locke que Hobbes qui est ici visé. En effet, dans l'État-Léviathan, fondé sur une cession totale et irréversible des droits de l'individu, le peuple est dépouillé de son inaliénable prérogative qu'est la souveraineté, lors même que, suivant la nature même du corps politique, cette souveraineté «n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même». (*Contrat social*, II, 1, p. 368)⁶⁴. Ce refus ferme du modèle représentatif, on l'aura compris, est à mettre au compte de ce que nous considérons plus haut comme une différence de méthode et perspective qui distingue la démarche Rousseau de celle de Locke. Alors que Rousseau, s'inscrivant dans une perspective que l'on n'hésite pas à qualifier

⁶⁴ Sur cette opposition entre Rousseau et Hobbes, voir: JOUVENEL, Bertrand (de), *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Éditions du Cheval Ailé, Genève, 1947, p. 49-52.

d'idéaliste, voire d'utopique⁶⁵, reste enfermé, du moins dans les trois premiers livres du *Contrat social*⁶⁶, dans une sorte de mécanique rationnelle, Locke, dont l'esprit est pétri de réalisme et d'empirisme, affranchi des *a priori* de la raison pure, ne comprenait autrement la souveraineté populaire que par la nécessaire médiation des représentants. La même raison rend compte du fait que ce dernier a très tôt accordé une attention soutenue à la règle de la majorité — règle élémentaire, mais non moins primordiale du fonctionnement de tout système parlementaire —, cependant que Rousseau ne l'aborde qu'à peine.

Toutefois, que l'on ne s'y méprenne pas, le rejet catégorique par Rousseau de la représentation reste un refus *de principe*, qui s'explique par son attachement intransigeant à l'idée de souveraineté populaire compris comme un *dictamen rationis*, un impératif *a priori* de la raison, fondant en droit l'autorité légitime de l'État. La souveraineté du peuple, pour rester une idée directrice de l'ordre politique réel, doit être cet impératif absolu qui fait droit à l'exigence rationnelle; elle reste un devoir-être qui, parce qu'elle est toujours à faire, transcende les faits et dicte l'ordre juste à réaliser, un ordre qui, comme tel, jamais ne sera.

En partant du sens étymologique du mot démocratie, nous avons tenté de l'éclairer au contact de quelques auteurs clé, dont les idées politiques ont jalonné et nourri le thème de la souveraineté populaire. Nous avons voulu ainsi capter, à travers les moments significatifs de

⁶⁵ N'a-t-il pas été révélé par le concours de l'Académie de Dijon, en 1753, comme un «prestigieux utopiste»? Cf. BARBEAU, Victor, *Libre examen de la démocratie*, Éditions Beauchemin, Montréal, 1960, p. 20.

⁶⁶ C'est, du moins, ce qui ressort du *Contrat social*, si on le considère dans son ensemble comme un dyptique dont la première partie (Liv. I-III) consiste en une véritable entreprise philosophique visant à définir les fondements de l'autorité légitime, donc à poser les «*principes du droit politique*». Dans la seconde partie (Liv. IV), l'auteur fait davantage oeuvre d'historien et de constitutionnaliste — l'influence de Montesquieu, voire de Machiavel, y affleure. C'est dire que l'enjeu fondamental du *Contrat social* se joue dans la première partie.

sa gestation, la signification et la portée de ce que nous avons désigné dès le départ comme le *sens propre et premier de démokratia*, à savoir la souveraineté du peuple. C'est à dessein que nous sommes resté muet, dans cet effort de définition, sur les notions, pourtant centrales, de *peuple* et de *souveraineté*, directement impliquées dans l'idée de souveraineté populaire, autrement nous aurions ouvert, à propos de ces concepts, un autre champ de recherche, qui nous aurait éloigné de la question précise portant sur l'essence de la démocratie. Il nous a donc paru plus opportun d'insister à cette étape de notre étude, non point sur les ramifications internes des composantes de l'idée démocratique, mais plutôt sur cette idée même en tant qu'elle constitue le tout de ces différentes composantes, ce à la lumière des idées politiques auxquelles elle doit son essor et son épanouissement. Au reste, le sens du mot peuple mérite un examen approfondi que nous aurons à traiter plus loin.

Au terme de cette discussion, une question cependant se fait plus pressante: quels *a priori* philosophiques ou métaphysiques sous-tendent l'idée de souveraineté du peuple? Sur quelles fondations ultimes reposent l'affirmation que le peuple est souverain partout et toujours? De toute évidence, l'idée de souveraineté populaire ne peut rendre compte d'elle-même. C'est seulement lorsque nous aurons réussi à identifier les bases théoriques qui la soutiennent, autrement dit ses *fondements*, que nous mettrons du même coup en lumière les constituants ultimes de l'idée de démocratie dans son essence, dans son principe. Tel est l'objet du chapitre qui suit.

Deuxième chapitre

DE LA DÉMOCRATIE COMME IDÉAL ET COMME PRATIQUE

«Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est». Cicéron¹

Section A: Aux fondements de l'idéal démocratique

I. Souveraineté populaire, liberté et égalité

«Cette ville n'est pas au pouvoir d'un seul: elle est libre. Le peuple y règne, tour à tour tous les citoyens, magistrats annuels, administrent l'État. Nul privilège à la fortune: car le pauvre et le riche ont des droits égaux dans ce pays»². «(...) Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. (...) Nous sommes tous égaux devant la loi (...). Nous nous gouvernons dans un esprit de liberté et cette même liberté se retrouve dans nos rapports quotidiens, d'où la méfiance est absente»³. Autant de propos qui célèbrent les idéaux de liberté et d'égalité qui formaient le socle de la démocratie athénienne.

¹ Cité par Kelsen, Hans, *La démocratie, op. cit.*, p. 17.

² Ainsi s'exclamait Thésée, roi mythique d'Athènes et légendaire fondateur de la démocratie athénienne, dans *Les Suppliants* d'Euripide (403-408 av. J.C.), cité par Romilly, Jacqueline (de), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, p. 63.

³ Extrait de l'Oraison funèbre prononcée par Périclès, faisant l'éloge la démocratie athénienne. Cf. Thucydide, *Histoire de la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens*, traduction de D. Roussel, in Hérodote, Thucydide, *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, § 37, p. 811-2. Sur les fondements de la démocratie athénienne, voir surtout les analyses critiques de Platon et d'Aristote: Platon, *La République*, *loc. cit.*, Liv. VIII, 554b-566d; Aristote, *Politique*, *op. cit.*, Liv. III, chap. 13, 1284a 20; Liv. IV, chap. 4, 1290a 40; Liv. V, chap. 9, 1310a 25; Liv. VI, chap. 2, 1317a 40 et sq; Fouchard, Alain, «L'égalité dans la cité et la pensée grecques de la fin du VI^e au milieu du IV^e siècle av. J.-C.», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 8, p. 33-63.

Ainsi, ressort-il clairement de la première expérience que l'histoire nous en donne que l'idée de souveraineté du peuple, dont nous venons d'évoquer les principales séquences généalogiques, tient sa racine des idéaux de *liberté* et d'*égalité originaires* des individus qui composent le corps politique. La démocratie est proprement, à cet égard, l'exigence primordiale que commande, dans l'organisation civile et politique, une vision fondamentale de l'homme comme un être libre et égal à ses semblables. C'est en quoi elle stipule le principe d'une formule de gouvernement qui veut concilier la liberté foncière de la personne humaine avec les exigences d'un ordre politique. Car, de fait, l'homme est autant un *animal politique* qu'un *animal libre*. C'est dire que sa liberté doit pouvoir coexister avec l'ordre politique, sinon qu'elle ne trouve son accomplissement et sa plénitude que dans et par cet ordre.

Qui ne se souvient de cette déclaration retentissante au seuil du *Contrat social*: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers»? (*Contrat social*, I, 1, p. 351). En des mots simples, il proclamait ainsi une vision singulière de l'homme, qui parcourt toute l'histoire de la pensée occidentale depuis les premiers sophistes⁴. Se l'appropriant à son tour, l'auteur du *Contrat social* mesurait, avec clairvoyance, le grand écart qui sépare la liberté *de droit* ou liberté de nature — qui définit l'homme en son être profond — de la négation *de fait* de cette liberté dans l'ordre civil et politique.

Délaissant la question empirique de savoir comment ce changement s'est réellement produit, l'auteur du *Contrat social* entreprit de chercher ce qui peut le rendre légitime⁵. Nous

⁴ ROMMEN, Henri, *Le droit naturel. Histoire. Doctrine*, traduction de E. Marmy, Ergloff et Librairie de l'Université de Fribourg, Fribourg, 1945, p. 45.

⁵ Ce passage du *Contrat social* renferme, toutefois, une fâcheuse équivoque qui passe souvent inaperçue. L'auteur semble, en effet, s'interroger sur ce qui peut légitimer le changement malheureux qui a conduit l'homme dans les fers. Démarche tout à fait à l'opposé de son projet philosophique qui est, non pas de légitimer la condition de servitude qu'est devenu l'état civil, mais bien de définir, envers et contre l'histoire, la condition absolue de l'ordre politique juste et légitime.

connaissons la suite. La théorie de la souveraineté populaire fut la réponse mûrie et résolue de Rousseau à la question de l'ordre juste qui s'accorde à la nature profonde de l'homme. Le peuple est souverain, l'unique et véritable souverain, telle devait être la thèse centrale du *Contrat social*. Il est souverain par cela même que les individus, qui le font émerger comme peuple, sont eux-même souverains, libres et égaux *par nature*. La souveraineté du peuple, une et indivise comme le proclamera la Révolution française, tient ainsi son origine et son siège d'une souveraineté primordiale qui est celle de l'individu libre et égal aux autres, appréhendé, dans l'ordre politique, sous la double modalité du *citoyen* et du *sujet*. (*Contrat social*, I, 6 et 7, p. 360-4).

Le principe de la souveraineté populaire découle donc, clairement et nécessairement, de l'affirmation de la liberté et de l'égalité originaires de l'homme. Elle est la conséquence, sur le plan de l'organisation politique, d'une appréhension radicale de la nature humaine d'après laquelle, seul un régime politique fondé sur la souveraineté populaire peut *légitimement* régir une société humaine, une société de personnes libres et égales entre elles. On l'aura compris, la théorie de la souveraineté populaire veut sauver, dans la sphère socio-politique, une idée simple de l'homme: l'idée qu'il est un être libre et égal aux autres, capable de se gouverner lui-même. Filmer, adversaire farouche de la souveraineté du peuple, ne s'y trompait pas, qui s'était vivement attaqué aux idées de liberté et d'égalité naturelles qui alimentaient le discours anti-absolutiste de son temps, démontrant ainsi *a contrario* que l'idée de souveraineté du peuple tient son fondement des idéaux de liberté et d'égalité.

Bien que notre approche veuille s'abstenir, dans un premier temps, des mises en perspective historiques, il est temps de souligner qu'il a été jusqu'ici question, dans cet effort de définition, de la théorie «classique» de la souveraineté populaire. Suivant en cela Georges Burdeau, nous entendons par théorie classique de la souveraineté populaire, une idée de la

démocratie fondée sur l'affirmation (classique) de la liberté et de l'égalité comme des attributs *inhérents* à l'essence de l'homme, entendons des prérogatives inscrites dans sa nature, bref comme des données préexistantes que l'ordre politique a charge de sauvegarder. Il s'agit là pratiquement d'une décision métaphysique que l'interprétation marxiste allait soumettre au feu de la critique, en soutenant que liberté et égalité sont moins des acquis naturels ou ontologiques à protéger que des fins à conquérir. A la notion de *liberté*, elle oppose celle de *libération*⁶.

Cette opposition repose au fond, si l'on y regarde de près, sur un quiproquo, car l'affirmation de la liberté et de l'égalité originaires de l'homme pourrait bien s'interpréter comme une *prescription* et non forcément comme une *description*, en dépit de la forme affirmative de son énoncé. Dès lors, liberté et attente de libération tendent à se confondre. A supposer que l'on souscrive à la critique marxiste, on peut, néanmoins, se demander pour quelle raison singulière l'homme aspire-t-il à la liberté et pour quelles raisons une telle aspiration doit être satisfaite, si l'on n'admet au point de départ que «l'homme est né libre, et partout il est dans les fers». Notre attente de liberté et d'égalité aurait-elle seulement un sens, si nous ne nous concevions déjà comme des êtres libres? On ne comprend le désir de l'esclave de s'affranchir de ses chaînes que si l'on présuppose qui a conscience de lui-même comme être de liberté. L'aspiration à la liberté est déjà, en quelque sorte, position d'une liberté, de sorte que l'on peut dire que la liberté est toujours antérieure à elle-même, mais aussi toujours à conquérir. Aussi bien, affirmer que l'homme est libre par nature ou dire que la liberté est pour lui une fin à conquérir sont peut-être, tout compte fait, deux façons différentes, mais non

⁶ BURDEAU, Georges, *La démocratie*, Seuil, Paris, 1966. Voir aussi la distinction suggestive, mais peu convaincante de Jean Madiran entre «démocratie classique» ou «démocratie naturelle» et «démocratie moderne» ou «démocratie totalitaire». Cf. MADIRAN, Jean, *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1977.

forcément divergentes, de revendiquer la liberté de l'homme. Laissons là, cependant, ces conflits d'interprétation qui ne touchent que de loin l'investigation ici entreprise des fondements structurels de l'idéal de démocratie.

Mettant ainsi en lumière ce que nous avons jusqu'ici tenu «au secret», il apparaît désormais au grand jour que liberté et égalité sont les principes *fondateurs* et *structurels* de l'idée de démocratie. A s'en tenir au sens propre de la démocratie comme gouvernement du peuple par le peuple, comme nous l'avons fait tout au long du chapitre précédent, ces idées, bien que consubstantielles et sous-jacentes à la notion de souveraineté populaire, n'affleurent pas immédiatement d'elles-mêmes. Si, comme nous avons tenté de le montrer, l'idée démocratique se définit fondamentalement par son enracinement dans les idéaux de liberté et d'égalité, une confusion paraît inévitable. Comment en effet, la distinguer, dès lors, de la grande idée républicaine des Lumières qui, elle aussi, se réclame des mêmes idéaux? Aussi, n'y a-t-il pas lieu de se demander si la distinction, ou souvent l'opposition, entre république et démocratie tient encore quant à leurs fondements et à leurs fins?⁷

A l'origine, pourtant, une différence réelle les sépare qui consiste dans le principe de la souveraineté populaire, déduit de la liberté et de l'égalité fondamentales des hommes et qui forme l'assise de tout régime démocratique. Toutefois, au regard de l'évolution historique des deux modèles, l'on pourrait dire que la république appelle la démocratie, mais ne l'exige pas comme sa forme immédiate. Pour les premiers républicains, en effet, le suffrage universel, indissociable à terme de la république — au nom même de la liberté et de l'égalité reconnues à tous —, n'était pas sa condition. Cette suspicion, écrit Nicholas Tenzer, divise donc, au

⁷ TENZER, Nicholas, *La république*, P.U.F., Paris, 1993, p. 97 *passim*.

départ, républicains et démocrates⁸. Autrement dit, si toute démocratie est d'essence républicaine⁹, toute république n'est pas d'office démocratique, même si celle-ci crée et balise, en amont, les conditions d'émergence et d'existence de la démocratie: l'espace public, le lien d'appartenance à une communauté politique, la participation aux décisions publiques, bref la liberté et l'égalité politiques et juridiques.

Outre cette affinité diffuse avec l'idée républicaine, se pose à l'intérieur même de l'idée démocratique, une autre difficulté théorique, souvent débattue, de la primauté entre la liberté et l'égalité. Nous ne retracerons pas ici la chaude polémique qui oppose d'ordinaire «libéraux» et «démocrates». Il nous paraît, cependant, opportun d'insister brièvement, non pas sur l'ordre de priorité d'un idéal sur l'autre, mais bien sur l'*imbrication* intime qui les unit. S'il ne fait aucun doute que l'idéal d'égalité jouit d'une primauté incontestée dans les démocraties égalitaires ou sociales, tandis que la liberté a valeur de principe suprême dans les démocraties libérales, il est tout de même hasardeux de prétendre que l'idéal démocratique en lui-même n'a pour fondement réel que le principe d'égalité, dont découle celui de l'auto-gouvernement. Il est manifestement faux de prétendre que la liberté n'est avant tout ou rien qu'une conquête du libéralisme¹⁰.

⁸ *Ibid.*, p. 25, 75, 102. Voir aussi: NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Gallimard, Paris, 1982, p. 407-16; FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, P.U.F., Paris, 1992, p. 166-81. Nous reviendrons plus en détail sur cette distinction entre république et démocratie dans le dernier chapitre de ce travail, lorsque nous aurons à examiner l'idée républicaine chez Rousseau et Kant.

⁹ «La République est devenue démocratique», écrit Claude Lefort, «elle n'a pas d'autre définition possible et la démocratie elle-même est républicaine ou bien elle cesse de désigner une société politique». Voir LEFORT, Claude, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, p. 208.

¹⁰ «(...) Certes, les démocraties libérales modernes se sont imprégnées d'un idéal de la liberté humaine qui suppose la liberté de chaque homme. Mais à l'origine, l'idéal de liberté n'était pas une idée démocratique; c'est une acquisition de la démocratie, non un de ses produits (...)», SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, *op. cit.*, p. 231. Joseph de Maistre déclarait, quant à lui, que «l'idée d'un peuple entier souverain et législateur choque si fort le bon sens, que les politiques grecs, qui devaient s'entendre un peu en liberté, n'ont jamais parlé de la démocratie comme d'un gouvernement légitime, du moins

Soutenir, dans une telle optique, que la démocratie athénienne n'aura eu pour tout fondement que l'idéal d'égalité procède d'une simple erreur de raisonnement qui prend l'effet pour la cause ou, à tout le moins, qui méconnaît les fondements ultimes de la démocratie grecque. Platon et Aristote ont pourtant insisté sur la place centrale du principe de la liberté dans l'expérience démocratique grecque¹¹. Certes, dans cette expérience on n'y connaissait pas les libertés individuelles des modernes, mais on y jouissait réellement de bien de libertés qui n'étaient, en réalité, que le résultat de l'expérience démocratique. Le sentiment athénien de la liberté, observe J. de Romilly, ne s'arrête pas au grand principe de la souveraineté du peuple: «une fois ce principe posé, la liberté, installée en maîtresse, remplissait en fait toute la vie athénienne»¹². De cette souveraineté individuelle dérivait nécessairement le principe d'égalité politique. Même en admettant que l'égalité fût le principe normatif de la démocratie grecque, il se posera la question du fondement de cette égalité. Nous l'avons dit déjà, l'idée même de souveraineté populaire ne peut se comprendre sans la présupposition, ne fût-ce que du point de vue logique, de la souveraineté de l'individu. Si tous sont égaux par la loi et devant la loi, c'est parce que nul n'est maître de personne et que tous sont également libres. L'auto-

lorsqu'ils veulent s'exprimer exactement». Cf. MAISTRE, Joseph (de), *De la souveraineté du peuple. Un anti-contrat social*, P.U.F., Paris, 1992, p. 216. Mais comment expliquer, dès lors, que les théoriciens les plus illustres de la souveraineté populaire (Spinoza, Locke et Rousseau) furent également les plus farouches défenseurs de la liberté? A cela, Sartori réplique: «Rousseau n'eut pas un instant l'idée de libérer l'homme grâce à la souveraineté populaire». *Ibid.*, 238. Tirade évidemment erronée visant à oblitérer l'idée de souveraineté populaire de la doctrine de Rousseau. Faisant référence plus particulièrement à la démocratie grecque, Sartori renchérit dans le même ordre d'idées: «Dans la tradition grecque, la démocratie est bien plus étroitement associée à l'*isonomia* (égalité devant la loi) qu'à l'*eleutheria* (liberté) (...)». *Ibid.*, p. 231.

¹¹ Sur la prééminence de l'idée de liberté dans la doctrine démocratique, voir aussi: KELSEN, Hans, *La démocratie. op. cit.*, chap. I.

¹² ROMILLY, Jacqueline (de), *La Grèce antique à la découverte de la liberté. op. cit.*, p. 73; voir également p. 69 et sq; VILLEY, Michel, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1962; MOSSÉ, Claude, *La démocratie grecque. op. cit.*, p. 122; BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, traduction de J. Carnaud et J. Lahana, Calmann-Lévy, Paris, 1988, p. 38-40, 177-8; version originale: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

gouvernement s'impose, alors, comme la seule forme de gouvernement compatible avec ces principes.

Affirmant, d'un point de vue général, la primauté rationnelle ou ce que l'on pourrait appeler une antériorité transcendantale de la liberté sur l'égalité, Sartori reconnaît néanmoins qu'«on peut difficilement demander l'égalité sans la liberté». Et à supposer qu'on réclame une telle égalité, «il se peut que ça n'en vaille guère la peine», selon ses propres termes¹³. Raisonement éminemment lucide par où l'on comprend, en effet, que les esclaves, entre eux, sont aussi égaux que l'on peut l'être? Mais, qui rêve d'une telle égalité? Et la question se pose de nouveau: peut-on adopter et consacrer comme des valeurs suprêmes les principes d'égalité et d'auto-gouvernement si l'on ne présuppose, à leur fondement, le principe de liberté? Assurément, non. La liberté est, par conséquent, le principe, l'égalité la conséquence. En revanche, comme le remarque avec à-propos l'auteur de la *Théorie de la démocratie*, une fois la voie de l'égalité ouverte, elle peut s'avérer, dans les faits, plus attrayante que l'idéal de liberté dont elle procède pourtant. C'est ainsi que, dans l'expérience démocratique grecque, l'idéal d'égalité a paru, dans une phase avancée de son évolution, prendre le dessus sur la liberté. Il est, par ailleurs, établi que le rêve égalitaire a servi de puissant catalyseur dans la Révolution française¹⁴. Mais, peut-on raisonnablement nier qu'elle doit son triomphe sur l'Ancien Régime à l'instinct de liberté qui l'a portée au cime de la terreur et de l'anarchie?

Il paraît donc, non seulement erroné, mais dangereux de définir la démocratie par l'égalité uniquement. La liberté lui serait alors si étrangère qu'il deviendrait impossible de

¹³ SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 270.

¹⁴ ARENDT, Hannah, *Essai sur la Révolution*, traduction de M. Chrestien, Gallimard, Paris, 1985 (version anglaise: *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963). Décrivant le caractère spécifique de la démocratie en France, un siècle après la Révolution, Vacherot remarquait qu'«en réalité, l'amour de l'égalité est le seul sentiment profond et vivace de ce pays». Cf. VACHEROT, Étienne, *La démocratie*, A. Lacroix, Van Meenen et Cie (éd.), Bruxelles, 1860, p. 60.

distinguer l'égalité dans la démocratie de l'égalité dans la servitude. Honteuse définition de l'égalité très commode pour les amis du despotisme, écrivait Étienne Vacherot à ce sujet. Le mot égalité, écrit-il, n'est qu'«une triste formule démocratique, du moment qu'on le sépare du mot liberté»¹⁵. La démocratie, en son principe fondamental, consiste précisément dans l'affirmation de l'égalité dans la liberté, de la liberté dans l'égalité.

Ainsi donc, les idéaux de liberté et d'égalité s'imbriquent-ils nécessairement dans l'idée démocratique, même si, dans la concrétisation de celle-ci, l'un des deux a pu prévaloir sur l'autre selon les périodes et les contextes historiques. C'est ce qui ressort très explicitement du préambule de la *Constitution américaine*: «Dieu a créé les hommes libres et égaux en droits». Et il en va de même dans l'Article 1 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789¹⁶: «Les hommes naissent libres et égaux en droits (...)». Assurément, l'essor de l'idée de liberté n'est ni uniforme ni identique à la conquête du principe d'égalité, pas plus que ne le sont, au demeurant, les différentes sources philosophiques qui les ont nourris au fil de l'histoire. Il y aurait donc en ce sens, comme le suggère Blandine Barret-Kriegel, «une généalogie et une sociologie divergentes de la liberté et de l'égalité»¹⁷, bien qu'il s'agisse là, cependant, de notions si indissolublement liées qu'il s'avère finalement difficile de faire la part des choses entre ce que l'on doit proprement, dans l'idéal démocratique, à l'évolution de l'idée de liberté et ce qui relève strictement du développement du principe d'égalité. L'égalisation

¹⁵ VACHEROT, Étienne, *La démocratie. op. cit.*, p. 36.

¹⁶ Laquelle faisait écho à tout le courant libéral du XVII^e siècle, notamment à la *Déclaration des droits de 1689* d'après la *Glorious Revolution* (1688-1689) et à la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis de 1776 et plus particulièrement aux idées politiques de Rousseau. En 1948, une *Déclaration universelle des droits de l'homme*, issue de la même veine doctrinale, allait être votée par l'Organisation des Nations Unies.

¹⁷ BARRET-KRIEGEL, Blandine, «Liberté et égalité chez Spinoza ou le traitement d'une antinomie», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 8, 1985, p. 99.

des chances, bien souvent, a été recherchée dans l'intérêt d'une plus grande liberté et pas seulement dans le but de plus d'égalité. Notre égalité, faisait remarquer John Plamenatz, «plonge ses racines dans la liberté et ne peut être comprise hors d'elle»¹⁸. Autrement dit, le principe d'égalité des chances implique des chances égales, non pas en vue de l'égalité pour elle-même, mais au nom d'une plus grande liberté.

On peut, en outre, se demander si l'idéal d'égalité peut être poursuivi pour lui-même comme un idéal en soi¹⁹. Quand les marxistes rejetaient la liberté «formelle» de démocratie «bourgeoise» et plaidaient pour l'égalité sociale et économique, ce fut encore au nom de la liberté, la «vraie» liberté disaient-ils, la liberté des masses prolétariennes, qu'ils ne comprenaient autrement que comme une émancipation économique, en sacrifiant ainsi la liberté politique sur l'autel de l'égalité économique et de la société communiste²⁰. Une méprise funeste, à vrai dire, qui fut à l'origine des grandes dictatures de gauche. A y voir de près donc, les différentes sortes d'égalités ne valent que comme des moyens de libération, comme des nouvelles voies d'accès à plus de liberté²¹. De fait, la conquête de la liberté a très souvent

¹⁸ PLAMENATZ, P. John, «Equality of Opportunity», in *Aspects of Human Equality*, New York, Harper, 1956, p. 94.

¹⁹ D'après Barret-Kriegel, Spinoza n'est parvenu à résorber l'antinomie entre la liberté et l'égalité qu'en posant la liberté comme un but, «le but de l'organisation en société», et l'égalité comme le moyen de ce but. Cf. BARRET-KRIEDEL, Blandine, «Liberté et égalité chez Spinoza...», art. cit., p. 103-6.

²⁰ On relira avec profit les pages brûlantes de passion révolutionnaire du *Manifeste communiste* de 1848. Voir MARX, Karl, *op. cit.*, traduction de M. Rubel et L. Évrard, in *Oeuvres. Économie*, Vol. I, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, plus particulièrement les sections I et II: «Bourgeois et prolétaires», «Prolétaires et communistes», p. 161-83. Pour une analyse plus technique du sujet, voir du même auteur: *Principes d'une critique de l'économie politique*, traduction de J. Malaquais et M. Rubel, in *Oeuvres. Économie*, Vol. II de l'édition citée, p. 208-17, 280-304.

²¹ «Un démocrate parfaitement rationnel ne rechercherait l'égalité que pour autant qu'elle ne menace pas la liberté». Cf. BAECHLER, Jean, *Démocraties*, Calmann-Lévy, Paris, 1985, p. 141. «Ainsi la liberté implique l'égalité, au titre de condition nécessaire de possibilité. Si, par conséquent, il est exact que l'égalité est une valeur centrale de la démocratie, il reste constant qu'elle est subordonnée à la liberté, puisque c'est pour réaliser la liberté que l'égalité est requise». *Ibid.*, p. 145.

emprunté le chemin d'une quête de l'égalité, et réciproquement.

Françoise Gauthier saisit très bien cette imbrication immédiate et nécessaire entre les deux idéaux, lorsqu'elle explique que l'égalité, avant d'être considérée comme un «idéal protestataire»²², se comprend comme «la réciprocité de la liberté»²³. Et l'on pourrait tout autant dire que la liberté est la réciprocité de l'égalité. Ce qui signifie tout simplement que nous sommes tous *autant libres qu'égaux*, que des hommes *réellement* libres sont des hommes *également* libres. De l'idée que nous sommes tous libres, on peut déduire le principe d'égalité dans nos relations avec autrui. Réciproquement, de l'idée que nous sommes tous égaux en droit, on peut déduire que nul ne doit être soumis à la volonté d'un autre et que, de ce fait, nous sommes tous libres. L'égalité de droit, qui n'a évidemment rien à voir avec l'«égalité» des esclaves, suppose la liberté, de la même manière que la liberté suppose l'égalité de droit. Ainsi, liberté et égalité trouvent-elles leur fondement l'une dans l'autre. Le premier principe de justice de Rawls, la «liberté égale» (*equal liberty*) pour tous est l'appréhension juste de la relation symétrique qui unit liberté et égalité, et qui est caractéristique de l'idée démocratique²⁴. La liberté n'est donc légitime que si elle est égale pour tous, et l'égalité n'est tolérable que si elle ouvre de nouvelles avenues à la liberté.

Nous n'entrerons pas ici dans l'examen de l'antinomie entre les deux principes manifeste dans la mise en oeuvre politique et juridique de ces idéaux. Retenons seulement

²² SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 255.

²³ GAUTHIER, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789 - 1795 - 1802*, P.U.F., Paris, 1982, p. 15 *passim*; VACHEROT, Étienne, op. cit., p. 36 *passim*; HÖFFE, Otfried, «La justice politique comme égalité dans la liberté: une perspective kantienne», in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Vol. 8, 1985, p. 167-80

²⁴ «Each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others». Cf. RAWLS, John, *Théorie de la justice*, traduction de C. Audard, Seuil, 1987, § 11 (version originale: *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971). C'est, au demeurant, le principe de justice, tel qu'il se définit, chez Kant, dans le concept du droit, qui ressort ici. Cf. *D.D.*, Introduction, § B et C, p. 477-80, Ak. VI, 229-31.

comme principe général que leur «réalisation» doit leur permettre de se renforcer mutuellement et non pas de se ruiner l'une l'autre. C'est bien connu, l'égalitarisme à tous crins (tous égaux à tous égards) aboutit à une uniformisation liberticide. L'absolutisation des libertés formelles au mépris de tout principe d'égalité (égalité des droits, égalités des chances) perpétue les inégalités d'ordre naturel ou social. D'un côté, on sacrifie des libertés élémentaires en voulant gommer toute forme d'inégalité, de l'autre on prive de nombreuses personnes des moyens de s'affranchir des diverses inégalités socio-historiques qui limitent leur horizon de la liberté. Le fait même d'admettre la liberté implique la reconnaissance d'inégalités que permet le jeu de la liberté. Mais, la liberté sans les moyens d'en jouir effectivement n'est qu'une prérogative stérile, pouvant même servir de paravent à l'exploitation des moins fortunés. «Donner la liberté aux loups, c'est souvent vouer les agneaux à la mort», remarquait I. Berlin²⁵.

Le problème ici, on l'aura compris, est celui de la synthèse optimale des idéaux de liberté et d'égalité, celui de l'équilibre difficile à tenir dans leur mise en oeuvre effective. Il s'agit là d'un problème typiquement démocratique qui nous révèle encore mieux, sous le trait d'une tension permanente, la corrélation indissoluble qui unit les idéaux de liberté et d'égalité dans l'idée de démocratie²⁶. Il faut aller plus loin et dire que l'idée de démocratie, en tant

²⁵ BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, op. cit., p. 43. L'existence juridique de libertés, poursuit-il, «peut fort bien s'accompagner de formes extrêmes d'exploitation, de brutalité et d'injustice». *Ibid.*, p. 44. Sur cette question, il est à peine besoin de mentionner les critiques sévères formulées par le courant marxiste ou marxisant à l'encontre de l'idéologie libérale et la «démocratie formelle». Voir l'excellente synthèse, présentée par Henri Weber, des critiques marxistes dans son article: «Vous avez dit formelles?», in *Pouvoirs* (paru sous le titre de *Démocratie*), N° 52, P.U.F., Paris, 1990, p. 23-34.

²⁶ Tocqueville a montré avec justesse, à propos de la démocratie américaine, combien le principe égalitariste pouvait devenir l'emblème vénéré d'une société démocratique, lors même qu'elle reste fondée, en son principe, ainsi que l'a montré H. Arendt dans son *Essai sur la Révolution*, sur l'idéal de liberté. Ainsi, une démocratie, fermement ancrée, à l'origine, dans l'idéologie libérale anglo-saxonne, a-t-elle produit dans les faits un modèle démocratique qu'on a pu assimiler, à un certain moment, à une démocratie sociale, eu égard justement au nivellement général, très marqué, des conditions sociales dans la société

qu'elle est structurée en son concept par les valeurs de liberté et d'égalité, n'est, *a priori*, ni seulement "égalitaire" ni uniquement "libérale", mais égalitaire *et* libérale, dans des proportions variables selon les interprétations historiques dont elle peut faire l'objet²⁷. A dire vrai, un certain conformisme libéral semble nous avoir habitués à penser que la démocratie n'est pas «libérale» en elle-même ou qu'elle est plus égalitaire que libérale. Pourtant, le fait que nous puissions parler de démocratie égalitaire, sociale ou libérale, révèle cette instabilité à la fois sémantique et axiologique de l'idéal démocratique dominé, dans les diverses appropriations historiques, tantôt par le principe d'égalité, tantôt par l'exigence de liberté. A cet égard, il semble difficile de soutenir que la liberté est d'essence libérale ou que la conception libérale de la liberté en épuise la riche complexité²⁸. Aussi bien, voit-on que la question est d'avance biaisée ou étriquée quand on demande: «Si la démocratie n'est pas libérale, que peut-elle être?»²⁹

En tout état de cause, il reste que, dans un cas comme dans l'autre, la force de l'égalité ou de la liberté, dans le principe démocratique, n'est jamais telle que l'une doive supprimer l'autre. Si, toutefois, un anéantissement de la liberté par l'égalité, ou vice versa, se produit,

américaine: «Parmi les objets nouveaux qui, pendant mon séjour aux États-Unis, ont attiré mon attention, aucun n'a plus vivement frappé mes regards que l'égalité des conditions» (*D. A.*, Introduction, p. 3; voir également: Tome I, Première partie, chap. III). Sur le même sujet, voir: SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, *op. cit.*, p. 263-4; ARENDT, Hannah, *Essai sur la Révolution*, *op. cit.*

²⁷ Alain Touraine dira, en ce sens, que «la démocratie n'est ni seulement libérale, ni complètement populaire», le terme «populaire» faisant référence ici au courant révolutionnaire et social-démocrate qui inscrit l'idéal démocratique davantage dans l'égalité sociale que dans la liberté politique. Cf. TOURAINE, Alain, «Démocratie, qui es-tu», in *Courrier de l'UNESCO*, nov. 92, p. 11. Toujours à ce propos, Walter Stace note excellemment: «(...) Freedom and equality are ultimately the same thing, or two aspects of the same thing». Cf. STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, in *Montgomery Lectures on Contemporary Civilization*, University of Nebraska, Lincoln, 1950, p. 41.

²⁸ BOBBIO, Norberto, *Liberalism and Democracy*, translated by M. Ryle and K. Soper, Verso, London/New York, 1990, chap. 8.

²⁹ DEBOUZY, Olivier, «Libéralisme et démocratie», in *Commentaire*, été 1991, Vol. 14, N° 54, p. 350.

c'est la démocratie elle-même qui périclète. Dès lors, ce qui apparaît ici comme une sorte d'"équilibre démocratique", fondé sur la liberté et l'égalité, se trouve rompu et ce qui advient avec une telle rupture, c'est évidemment la fin même de la démocratie. L'histoire nous en donne la preuve. D'une part, les modèles démocratiques, dits populaires, qui se voulaient foncièrement égalitaristes, d'inspiration marxiste et communiste, ont produit d'abominables régimes d'oppression qui ont assombri l'histoire du XX^e siècle. D'autre part, les démocraties libérales, qui semblent constituer l'unique paradigme politique de ce siècle finissant, courent à leur perte, si la promotion et la préservation des libertés individuelles vient à étouffer l'appel à la justice et à l'égalité sociales³⁰. Une société démocratique fait le lit d'une déconfiture sociale, lorsque la ploutocratie se substitue insidieusement à la démocratie; lorsque les avantages de la fortune garantissent à certains le paradis terrestre, tandis que d'autres, les moins favorisés, les «perdants» de la lutte pour la survie, croupissent dans la misère extrême.

L'idéal démocratique ne préserve donc véritablement ce qu'il a d'essentiel et de spécifique que s'il repose fermement sur la synthèse des principes sacrés d'égalité *et* de liberté, dont la mise en oeuvre politique induit moult dilemmes et antagonismes, ou mêmes des contradictions³¹. C'est en ce sens que Julien Freund affirme qu'il ne saurait y avoir deux types de démocratie; «le seul problème est de déterminer exactement la place de l'égalité et de la liberté et le rôle qu'elles y jouent»³². Bref, il est impossible de se représenter l'idée de souveraineté populaire sans se référer, comme à ses fondements intangibles, aux idéaux de

³⁰ MADIRAN, Jean, *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1977, p. 51-6.

³¹ «(...) La démocratie qui se veut à la fois libérale et égalitaire vise si haut qu'elle laisse toujours subsister un immense écart entre ce qu'elle est et ce qu'elle veut être». Cf. ARON, Raymond, «Du bon usage des idéologies», in *Commentaire*, hiver, 1989-1990, Vol. 12, N° 48, p. 692. Voir aussi: Kelsen, Hans, *La démocratie*, op. cit., p. 17 et sq.

³² FREUND, Julien, *Le nouvel âge Éléments pour la théorie de la démocratie et de la paix*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1970, p. 40.

liberté et d'égalité. Que peut-on, en effet, trouver aux sources de cette idée qui ne soit la revendication et l'affirmation de la liberté et de l'égalité des hommes qui, par cela même qu'ils sont des êtres libres, n'acceptent pas d'être gouvernés comme des esclaves ou un troupeau de bêtes. Le gouvernement du peuple par le peuple implique, avant tout, que tout individu, membre du corps politique, a droit égal de participer à la gestion de la chose politique. Mais ce droit à lui conféré ne vaut comme droit et comme exigence qu'en vertu de son statut inaliénable d'être libre et égal aux autres. Et l'on comprend par là pourquoi les Athéniens, en dépit de leur compréhension assez provinciale de l'homme libre (adulte, mâle, athénien de naissance libre)³³, n'admettaient comme citoyens à part entière que les «hommes libres». On comprend aussi pourquoi Aristote, qui n'est pas réputé pour son amour de la démocratie, a pu écrire que «l'État n'est autre qu'une communauté d'hommes libres»³⁴.

Bien évidemment, on ne peut passer ici sous silence le «paradoxe de la liberté»³⁵, suivant le mot de Jacob Talmon, à savoir le fait historique troublant qui révèle que la théorie de la souveraineté populaire, théoriquement fondée sur la souveraineté de l'individu, a fourni, dans bien des contextes, l'occasion d'une asphyxie de l'individu et d'un anéantissement total des libertés individuelles les plus élémentaires, et ce au nom même de la liberté. Un tel désastre se produit en effet, dès lors qu'une élite illuminée, prétendant incarner la volonté de la nation ou maîtriser la «marche de l'histoire», confisque la souveraineté populaire au nom du peuple et, plus souvent, contre le peuple. C'est sous cet aspect précisément que l'on a pu, non sans raison, qualifier la démocratie moderne de démocratie totalitaire, venue au jour sous la terreur de la Révolution, parce qu'elle s'arrogea, dans son principe comme dans sa pratique,

³³ ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. III, chap. 1 et 2.

³⁴ *Ibid.*, III, 6, 1279a 20; IV, 11, 1295b 21-22.

³⁵ TALMON, L. Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, traduction de P. Fara, Calmann-Lévy, Paris, 1966, p. 13 (version anglaise: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, 1952).

le pouvoir absolu sur *tout* au nom de la nation, au nom du peuple. Ainsi, on offrit au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail, comme dit Benjamin Constant: «C'est au nom de la liberté qu'on nous a donné des prisons, des échafauds, des vexations innombrables»³⁶.

On conviendra, toutefois, que dénoncer un tel paradoxe, c'est, à la vérité, prendre la mesure du fossé qui sépare l'idéal politique de l'expérience historique; c'est surtout comprendre le danger de la perversion des idéaux, même purs. Et Benjamin Constant en était bien conscient, qui faisait remarquer que «les fauteurs du despotisme peuvent tirer un immense avantage des principes de Rousseau»³⁷. Si, en effet, au nom de la liberté, des violations des droits de l'homme élémentaires ont été commises, il ne s'ensuit pas que l'idéal de liberté soit lui-même pervers³⁸. De toute façon, ce qui se présente manifestement comme une dépravation flagrante de la démocratie ne mérite plus le nom de démocratie. Il est à noter, par ailleurs, que la «démocratie totalitaire» fait plutôt penser à la dictature jacobine et aux démocraties populaires issues de l'idéologie communiste, qu'à un régime politique fondé sur les valeurs sacrées de la liberté humaine et de l'égalité.

Cela dit, il est pourtant une question épineuse que l'on ne saurait taire trop longtemps. En effet, ce n'est pas tout de marteler que la liberté et l'égalité forment le socle immuable de

³⁶ CONSTANT, Benjamin, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, in *Oeuvres*, La Pléiade, 1957, Seconde partie, chap. VIII, p. 1057. Voir aussi MADIRAN, Jean, *Les deux démocraties*, *op. cit.*; FREUND, Julien, *Le nouvel âge*, *op. cit.*; TALMON, L. Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, *op. cit.*, chap. 3.

³⁷ CONSTANT, Benjamin, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, p. 1049. Ce n'est pas l'avis de Talmon qui voit les origines de la démocratie totalitaire dans le *Contrat social*, souscrivant ainsi à la thèse controversée voulant que Rousseau soit le père de la Révolution française dans ce qu'elle eut de sublime et de terrifiant. Cf. TALMON, J., *Les origines de la démocratie totalitaire*, *op. cit.*, p. 53-68.

³⁸ Ici se pose, on s'en doute, la question de savoir si la perversion totalitaire de la démocratie, cruellement manifestée sous la Révolution, et d'une manière générale les incidences pernicieuses de sa mise en oeuvre, sont une espèce de vices rédhibitoires inhérents à l'idéal lui-même ou s'ils sont imputables aux égarements des hommes qui prétendent le réaliser. Quoiqu'il en soit, de ce que l'on chante faux, il ne suit pas que la partition en elle-même soit fautive. Aussi bien, les ratés de la démocratie ne doivent-ils permettre de corriger ses vices et non de justifier son rejet.

l'idée démocratique. Encore faut-il rendre plus explicite ce que l'on entend par la sentence qui déclame que «les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits». Autrement, on donne l'impression de se complaire dans les déclamations aussi abstraites que platoniques. Car, en effet, on peut se demander s'il s'agit là d'un jugement de fait, donc simplement descriptif et démonstratif, ou d'une prescription morale, ou encore d'un postulat, d'une vérité objective «évidente par elle-même», «*self-evident*», comme l'affirme la *Déclaration d'Indépendance*³⁹. Enfin, peut-on encore objecter: a-t-on affaire, en cette déclaration, à un fait irréfutablement établi ou à une pure fiction à l'usage des métaphysiciens?⁴⁰ Cette interrogation, qui paraît nous écarter de notre chemin, s'avère pourtant pertinente si l'on estime que des idées obscures sur les fondements de la liberté et de l'égalité obscurcissent l'idéal politique dont elles forment l'ossature. Seule une compréhension aussi claire que possible des bases théoriques de ces notions centrales est susceptible d'éclairer d'autant mieux la signification et la portée de l'idéal démocratique.

II. Liberté et égalité dans leur principe: sens et fondements

1. Que «l'homme est né libre»

Malgré la complexité des notions de liberté et d'égalité, il semble, pourtant, possible de ramener tout le problème portant sur leur sens et leurs fondement à deux niveaux d'approche: anthropo-philosophique et socio-politique. Ainsi, il peut s'avérer éclairant dans l'analyse des concepts de liberté et d'égalité, suivant ces deux axes, d'établir une corrélation

³⁹ «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness». Cité par STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰ Une question à laquelle I. Berlin se montre sensible dans *Éloge de la liberté*, mais sans y accorder toute l'attention qu'elle mérite. Voir BERLIN, Isaiah, *op. cit.*, p. 55-6.

entre ces deux paliers et d'insister sur le lien qui relie le niveau de la justification métaphysique et philosophique de la liberté et de l'égalité d'une part, et celui de leur prise en compte dans l'univers social et politique d'autre part.

La phrase de Rousseau déclarant que «l'homme est né libre, et partout il est dans les fers» énonce, selon Louis Rougier, «une proposition qui n'est fondée ni en expérience, ni en raison»:

L'expérience, il [Rousseau] en convient et il se propose de l'expliquer, établit que l'homme est partout dans les fers, d'où on ne saurait inférer qu'il est libre au moment de sa naissance, et si la raison entreprenait de le prouver, elle serait immédiatement démentie par l'expérience qui constate effectivement le contraire. La proposition de Rousseau est une contradiction dans les termes⁴¹.

Mais Rougier oublie que c'est cette contradiction même qui fait tout l'enjeu du *Contrat social* et justifie le parti qu'a pris Rousseau de la résoudre. Au reste, l'objection de Rougier, comme celles de la plupart des critiques de la doctrine politique de Rousseau, se résume à une réfutation au premier degré, réfutation foncièrement empiriste. Ce que le contradicteur de Rousseau entend par proposition fondée en raison ou «proposition réputée rationnellement vraie» décrit encore mieux la distance qui les sépare et rend compte, de ce fait même, de sa mécompréhension radicale de la célèbre déclaration du *Contrat social*: «Une proposition est réputée rationnellement vraie, c'est-à-dire démontrable, si on peut la déduire, en vertu des règles de la logique formelle, d'un système de propositions premières admises hypothétiquement pour vraies ou reconnues empiriquement être telles»⁴². Notons le mot «démontrable», central dans cette définition de la proposition fondée en raison. Or, rien de tel chez Rousseau, hormis l'argument de l'état de nature qui est moins une démonstration

⁴¹ ROUGIER, Louis, *La mystique démocratique*, Ernest Flammarion, Paris, 1926, p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 17-8, note infra-paginale 1.

empirique ou logique qu'une hypothèse de raisonnement. Que la proposition «l'homme est né libre» ne puisse pas être prouvée par l'expérience n'implique pas qu'elle soit, *de facto*, réfutée par l'expérience.

Quand Rougier prétend, en outre, qu'on ne saurait inférer de l'expérience que l'homme est libre au moment de sa naissance, il ne fait aucun doute qu'il reste encore sous l'emprise de l'empirisme. Une platitude que ce type de raisonnement qui consiste à réduire, de façon aussi banale et simpliste, l'expression «être né libre» à la sortie du sein maternel. Dire en effet que l'enfant, qui vient de naître, «est né libre», lors même qu'il est tout entier aux soins de ses parents et le restera encore longtemps, jusqu'à l'âge de raison au moins, c'est affirmer une chose forcément contradictoire, si l'on ne s'avise pas de prendre l'expression «être né libre» au second degré. Autrement dit, la définition *ontologique* de l'homme comme être libre n'a strictement rien à voir avec la naissance *biologique*. L'homme est né libre ne renvoie ici qu'à la nature profonde de l'homme, considéré, non dans sa constitution physique ou biologique, mais en son *essence*.

«Nous *naissons* libres, comme nous naissons doués de raison», dit Locke. (*Traité*, § 61, p. 108). Ce qui implique, *a contrario*, que jamais aucune personne humaine ne naît esclave, même si, dans les faits, «il est partout dans les fers». Rousseau s'élevait, à juste titre, contre l'imposture juridique qui faisait de l'esclavage *de facto* un esclavage *naturel*, ontologique: «Les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une Esclave naîtrait Esclave, ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas homme»⁴³. Aristote, dont le génie reste

⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, II, p. 184. Voir aussi: MONTESQUIEU, *Mes pensées*, in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964, p. 1047; LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, chap. IV.

encore terni par la théorie naturaliste de l'esclavage⁴⁴, s'était complètement égaré sur la question: il prenait l'effet pour la cause, dit Rousseau. S'il y a des «esclaves par nature», réplique-t-il à Aristote, c'est parce qu'il y a eu des «esclaves contre nature», «la force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués». (*Contrat social*, I, 2, p. 353). L'esclavage, c'est la condition d'un homme privé de sa liberté, autrement dit déchu de son humanité et ravalé au rang de simple bête. Abondant dans le même sens, Kant montrera qu'on réduit autrui en esclavage chaque fois qu'on le traite, non comme une fin en soi, mais comme un simple moyen. L'humanité en nous, c'est donc la personne qui n'est ni substance ni personnalité au sens psychologique du terme, mais liberté pure.

Il n'est pas sans importance de souligner que la théorie esclavagiste d'Aristote, bien avant l'offensive menée par Rousseau, fit déjà l'objet d'un démenti, davantage théorique que pratique, par ses pairs grecs — pour qui l'esclavage restait néanmoins aussi indispensable que l'est la technique pour notre civilisation. La divinité, s'exclamait Alcidas, a créé tous les hommes libres, «la nature n'a fait personne esclave»⁴⁵. Sous les attaques conjuguées des sophistes⁴⁶ — dont la plupart venaient de l'étranger et jouissaient d'une latitude critique à

⁴⁴ ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. I, chap. 3-7, 13.

⁴⁵ Cité par ROMMEN, Henri, *Le droit naturel*, *op. cit.*, p. 24. Rommen relève encore que, pour le sophiste Hippias, «tous les hommes sont frères entre eux et concitoyens par nature, si ce n'est pas par la loi». *Ibid.* Ce principe, ajoute-t-il, supprimait la distinction, capitale à la conscience grecque, entre Grecs et barbares. *Ibid.* Il est à peine besoin d'ajouter que la doctrine stoïcienne de la loi naturelle, qui a inspiré le *ius gentium* du droit romain et dominé les principales théories médiévales de la *lex naturalis*, tient tout entière dans ces déclarations d'Alcidas et de Hippias.

⁴⁶ Henri Rommen voit dans les premiers sophistes les précurseurs du droit naturel révolutionnaire du siècle des Lumières, même s'il faut ajouter que certains d'entre eux, tel Hippias, invoquèrent plus souvent ces principes dans un dessein démagogique ou dans l'intention avouée de subvertir la démocratie athénienne. Ils sont, selon lui, les ancêtres spirituels de la doctrine de la liberté et de l'égalité naturelles et même des idées de contrat social et des droits de l'homme, toutes choses qui avaient évidemment un effet déstabilisateur sur l'ordre social grec. Cf. ROMMEN, Henri, *Le droit naturel*, *op. cit.*, p. 23-6. Voir aussi: FINLEY, I. Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, *op. cit.*, p. 159-160. Sur le lien plus spécifique entre la pensée des premiers sophistes et la problématique du contrat social, voir: GOUGH, W. John, *The Social Contract*, 2^e édition, Clarendon Press, Oxford, 1957; GOYARD-FABRE, Simone,

l'égard de la société grecque —, le fondement moral et philosophique que Aristote croyait fournir parut très tôt ruiné. A la limite, fait remarquer M. Finley, les grecs se sont rabattus sur «la thèse empirique, brutale, selon laquelle l'esclavage était probablement non naturel mais néanmoins indispensable, une réalité de la vie»⁴⁷. Le système juridique romain n'était pas en reste. D'après le *Digeste* en effet, l'esclavage est, par définition, *contre-nature*: «L'esclavage est une institution du *ius gentium* (c'est-à-dire de tous les peuples) par laquelle un homme est soumis à la domination d'un autre, contrairement à la nature»⁴⁸.

Reprise dans le Nouveau Monde, deux mille ans après Aristote, la doctrine de l'esclavage n'eut guère, là non plus, de fondement moral ou philosophique, quoiqu'elle servît de paravent idéologique à l'exploitation inhumaine et éhontée d'une grande partie de l'humanité. L'interprétation marxiste de ce phénomène relèvera, au reste, que l'abolition en 1848 de l'esclavage était davantage tributaire de l'évolution technique et économique de l'Europe au XIX^e siècle qu'à un quelconque progrès moral, laissant ainsi entendre que l'esclavagisme moderne, jamais, ne put se prévaloir d'un fondement philosophique. La transformation de l'esclavage en servage au Moyen âge prouve également que ce ravalement de l'homme en une espèce de sous-homme ou de bête ne repose que sur des raisons économiques. Tout semble, alors, indiquer que ne pouvant fonder l'esclavage ni *philosophiquement* ni *moralement*, on dut se résoudre, aussi bien dans l'antiquité, au Moyen âge qu'aux temps modernes, à le justifier *économiquement*⁴⁹. A cet égard, Aristote a, sans nul

L'interminable querelle du contrat social, op. cit., p. 9-12, 23-28.

⁴⁷ FINLEY, I. MOSES, *Démocratie antique et démocratie moderne, op. cit.*, p. 126.

⁴⁸ *Digeste*, 1, 5, 4, 1, cité par FINLEY, I. MOSES, *Démocratie antique et démocratie moderne, op. cit.*, p. 126.

⁴⁹ Montesquieu avait assez de sincérité pour l'avouer, lui qui déclare, par ailleurs, que «l'esclavage est contre le droit naturel, par lequel tous les hommes naissent libres et indépendants»: «Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais: (...) Le sucre serait trop

doute, été victime d'une confusion entre justification économique et légitimation philosophique de l'esclavage.

2. Au «commencement» étaient la liberté et l'égalité: le détour de la fiction

Parce que l'esclavage est contre nature, il ne reste plus qu'à clamer comme Rousseau cette vérité inéluctable: l'homme est libre par nature, il naît souverainement libre. Telle est la nature essentielle de l'homme en tant qu'homme. L'élaboration de cette conviction donna lieu aux concepts de liberté et d'égalité naturelles qualifiant l'homme à l'état *naturel*, c'est-à-dire à l'état *pur*, l'état où l'homme se livre dans sa nature profonde et fondamentale.

La vérité d'une telle proposition étant indémontrable empiriquement, il a fallu recourir à une fiction, à l'imagination d'un état dit *de nature*, qui a fourni, à la plupart des théoriciens du contrat, le module central d'un artifice opératoire permettant de remonter par les seules ressources de la spéculation aux conditions *a priori* de l'émergence du politique. Ainsi, a-t-on appris qu'«au commencement» les hommes étaient naturellement libres et égaux. Liberté et égalité sont ainsi apparues comme les attributs fondamentaux des hommes à l'état de nature, attributs naturels menacés et ternis, selon Rousseau, dès le premier stade de la vie en société qui voit le jour avec la naissance de la propriété⁵⁰. Il parlera de la liberté comme d'un «*don*»

cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves (...). Cf. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964, Liv XV, chap. 5, p. 620.

⁵⁰ «Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société». Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, II, p. 164. Au reste, toute la deuxième partie de l'opuscule est un récit captivant de la déperdition inexorable de la liberté et de l'inégalité naturelles sous le coup de la civilisation. A chaque stade du développement des facultés humaines semble correspondre, pour Rousseau, un degré supérieur d'esclavage: «(...) De libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux». *Ibid.*, p. 174-5.

que nous tenons de la «nature» «en qualité d'hommes»⁵¹. A la question: qu'est-ce que l'état de nature lui-même?, les théoriciens du contrat social ont répondu, avec des nuances ici et là, qu'il n'est qu'un état hypothétique, ou à tout le moins plus hypothétique que réel⁵², construit dans l'hypothèse justement où il n'est pas encore d'état civil et permettant de penser la nature radicale de l'homme ante-civil, ainsi que les conditions originaires dans lesquelles l'état politique aurait vu le jour.

Il faut noter, cependant, que l'anthropologie des sociétés primitives ou tout simplement les nombreuses études sur la pré-histoire de l'humanité corroborent largement cette idée des théoriciens de l'état de nature. Hobbes et Locke, voire Rousseau lui-même, semblaient trouver les vestiges de l'état de nature dans l'état «sauvage» où vivaient encore les Indiens d'Amérique et dont faisaient état les récits de voyage des navigateurs et des explorateurs du Nouveau Monde⁵³. En effet, dans l'état primitif où l'homme, non encore sédentarisé, vivait uniquement de la chasse et de la cueillette, la liberté paraît bien comme le premier trait de sa nature. La soumission des uns par les autres n'est apparue praticable qu'avec la sédentarisation et la naissance des micro-sociétés, rendues nécessaires, à leur tour, par la découverte de

⁵¹ *Ibid.*, p. 184.

⁵² D'après Hobbes, si l'on veut se représenter ce qu'est réellement l'état de nature, synonyme, selon lui, de l'état de guerre, il n'y a qu'à songer à l'état de guerre civile, le genre de vie, dit-il, «qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre» Cf. HOBBS, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de F. Tricaud, Éditions Sirey, Paris, 1971, chap. XIII, p. 125 (version originale: *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of Common-Wealth Ecclesiasticall and civill*, London, 1691). Moins porté au raisonnement hypothético-déductif, Locke pensait qu'«au commencement, toute la terre était une Amérique». (*Traité*, § 49, p. 103). Fait originaire ou fiction opératoire, l'état de nature est déjà pour lui, à la différence de Hobbes, un état social dont le trait caractéristique réside dans l'absence de gouvernement civil. Seul Rousseau admet sans ambages, dans le *Discours sur l'inégalité*, le caractère purement fictif de cette «condition primitive», comparable à «des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du Monde». Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, avant-propos, p. 133.

⁵³ HOBBS, Thomas, *Léviathan, op. cit.*, XIII, p. 125.

l'agriculture et de l'élevage, lesquels annonçaient déjà l'ère de la civilisation. Aussi, peut-on dire que l'hypothèse de l'état de nature, bien qu'elle reste théorique dans la réflexion politique, semble avoir été solidement étayée par les sciences humaines dans leur ensemble (histoire, ethnologie, anthropologie, archéologie).

Selon Hobbes, la liberté à l'état brut, si l'on ose dire, se définit d'abord négativement comme «absence d'obstacles extérieurs»⁵⁴; ces obstacles pouvant relever soit du monde physique qui nous environne, soit des rapports de cohabitation avec autrui, à savoir la soumission à un autre dont on dépend. L'état de nature, nous dit Locke, est un état d'«égalité naturelle», un état où les hommes sont «*parfaitement libres* d'ordonner leurs actions». (*Traité*, § 4, p. 77). «Le judicieux Hooker»⁵⁵, poursuit-il, «considère cette égalité naturelle des hommes comme tellement évidente en soi et hors de doute, qu'il fonde sur elle l'obligation de s'aimer mutuellement qui leur incombe (...)». (*Traité*, § 5, p. 77). L'homme, que l'on se représente à l'état de nature, n'existe autrement que comme un être libre et égal à ses semblables. Mais si, l'«état de parfaite liberté» est un état où les hommes sont parfaitement libres «de disposer de leurs biens et de leurs personnes comme ils l'entendent», sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, il demeure cependant que, pour Locke, l'exercice de cette liberté naturelle s'effectue «dans les limites du droit naturel». (*Traité*, § 4, p. 77)⁵⁶. Souscrivant à la thèse de la liberté naturelle, sans cependant lui donner le même contenu que ses prédécesseurs,

⁵⁴ Hobbes ne le dit pas explicitement, mais c'est en ces termes précisément qu'il entend la liberté dans l'état de nature, autrement dit la liberté naturelle, qu'il conçoit comme un «droit», un «droit de nature», c'est-à-dire «la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature». Cf. HOBBS, Thomas, *Léviathan*, op. cit., chap. XIV.

⁵⁵ «Un des plus savants Théologiens d'Angleterre, dans le XVI^e siècle», suivant les termes de Locke, dont le *Traité des lois de la politique Ecclésiastique* paraît jouir, aux yeux de ce dernier, d'autant d'autorité que la Bible.

⁵⁶ Pour plus de précision sur l'idée de droit naturel chez Locke, voir *Traité*, § 6-8, 22 *passim*.

Rousseau ajoutera à l'égalité et à la liberté naturelles des hommes à l'état de nature d'autres attributs aussi fondamentaux: la *perfectibilité*, l'*a-moralité* et le *sentiment de pitié*⁵⁷.

D'une manière quasi-unanime, Hobbes, Locke, Rousseau également, expliquent et justifient la liberté naturelle dont découle l'égalité naturelle, ou vice-versa, par le besoin instinctif de la *conservation de soi*. Chez Hobbes, la liberté naturelle, au sens positif, se définit, nous l'avons dit, comme *pouvoir*, en principe illimité, de pourvoir à sa propre survie; comme *droit* (absolu) à la conservation de sa vie par tous les moyens que l'on jugera nécessaires à cette fin comme si, ironisera Rousseau, on était «le seul propriétaire de tout l'univers»⁵⁸. Locke est aussi clair sur ce point: «Cette *absence de sujétion* vis-à-vis de tout pouvoir absolu, arbitraire, est si nécessaire, si étroitement associée à la conservation de l'individu, que seul peut la lui faire perdre ce qui anéantit à la fois la conservation et la vie». (*Traité*, § 23, p. 88-9). Et Rousseau de renchérir: «Cette liberté commune [liberté naturelle] est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation (...) et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par là son propre maître» (*Contrat social*, I, 2, p. 352).

Cette affirmation de la liberté naturelle de l'homme, attribut *ante-politique* et *trans-politique*, peut-on dire, constitue en somme la souche commune des doctrines modernes du droit naturel et de l'État. «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits» veut simplement dire qu'ils sont libres et égaux par nature, c'est-à-dire en droit. L'ordre civil aura désormais pour seul et unique fondement un *contrat social* passé entre des individus libres et égaux. Une «révolution copernicienne»⁵⁹ est ainsi opérée dans le domaine politique, dès lors

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, I, p. 141-56.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁹ BOBBIO, Norberto, *Liberalism and Democracy*, translated by M. Ryle et K. Soper, Verso, London, 1990, p. 9.

que, pour la première fois, à travers les idées de liberté et d'égalité naturelles, à travers les concepts d'état de nature et de contrat social, l'individu, et non plus le souverain de droit divin ou l'être suprême, devient le *centre* de l'organisation civile et politique.

Il faut cependant remarquer que, dans cette admirable convergence de vues, l'«*inégalité naturelle*» qu'évoque Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*, «*inégalité physique*», dit-il, «*établie par la nature*»⁶⁰, sonne comme une note discordante, qui plus est, dangereusement équivoque⁶¹. On ne peut, en effet, affirmer d'un côté une égalité naturelle des hommes, et insinuer de l'autre une inégalité naturelle entre eux, fût-elle négligeable ou insignifiante. Les *inégalités physiques*, quelles qu'elles soient, ne fondent pas une *inégalité naturelle*. Telle est la conclusion claire et sans appel qui doit découler d'une affirmation ferme de la liberté et de l'égalité naturelles. Car en la matière, comme le dit Rousseau lui-même, il convient d'«*écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question*»⁶².

L'une des objections sérieuses qu'adresseront les idéologues monarchistes aux doctrines libérales pro-démocratiques, sera que liberté et égalité de nature sont tout aussi fictives et irréelles que l'état de nature lui-même dans lequel elles sont posées. De plus, ajoutent-ils en accord avec Aristote, l'homme est toujours et déjà un «*animal politique*» de nature profondément sociale. De quel homme parle-t-on donc, quand on parle de l'homme à l'état de nature, s'il s'avère indubitablement que l'homme n'existe, en réalité et en vérité, que comme

⁶⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, avant-propos, p. 131; II, p. 174, 193.

⁶¹ Hobbes avait, pourtant, administré un argument fort à l'encontre de cette idée: «*La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui*». La suite de ce passage du *Léviathan* est un développement d'une chaîne de raisons à l'appui de cette thèse. Cf. HOBBS, Thomas, *op. cit.*, chap. XIII, p. 121-122.

⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, *loc. cit.*.

être de société? Aussi loin qu'on remonte dans les origines de l'humanité, l'observation historique découvre des tribus, des peuplades, des races, des nations, jamais des individus isolés. La réalité, c'est la société; l'abstraction, c'est l'individu. Et si l'on prétend que l'homme est libre dans un état de nature, à quoi bon une telle liberté, puisqu'il ne vit que dans l'état social. État de nature, liberté et égalité naturelles apparaissent alors, sous cet angle critique, comme des notions aussi farfelues que vides de sens.

Cette riposte anti-libérale dénonce, certes, les limites théoriques du concept de l'état de nature, mais s'avère clairement insuffisante à invalider les idées de liberté et d'égalité naturelles postulées par l'hypothèse de l'état de nature. Autrement dit, quand bien même l'état de nature serait une pure conjecture, il ne s'ensuit pas que les attributs fondamentaux de l'homme dont elle rend compte soient eux-mêmes hypothétiques. Les faiblesses théoriques de l'adjuvant conceptuel ne touchent pas encore à la vision primordiale de l'homme qui commande le recours à tel artifice.

Il reste, en outre, que le bénéfice théorique et la fécondité philosophique du concept de l'état de nature l'emportent de loin sur son aspect hypothétique qui n'est d'ailleurs que très secondaire pour qui sait porter l'attention sur ce qui y est en jeu. Nous l'avons déjà souligné, l'état de nature demeure une béquille, plus positivement un auxiliaire de la pensée abstraite qui s'aventure dans les profondeurs ténébreuses de l'ultime commencement, cherchant ainsi à fonder, sous le mode de la suggestion hypothétique, la condition originaire des hommes, leurs attributs à l'état de nature, c'est-à-dire essentiels, attributs que ni l'histoire ni l'expérience ne sont aptes à nous dévoiler dans leur pureté⁶³.

⁶³ BAECHLER, Jean, *Démocraties, op. cit.*, Première partie, Liv. I, chap. I.

Aux failles théoriques inhérentes au statut épistémologique du concept de l'état de nature, on peut y pallier par un second détour par où le fondement de la liberté et l'égalité prend un relief nouveau. Ce détour, nous le trouvons dans la voie royale que nous ouvre le discours moral de Kant.

3. La preuve morale de la liberté et de l'égalité chez Kant

La philosophie de Kant, dont on peut dire à bon droit qu'elle est la synthèse et le couronnement du siècle qui a rendu le plus grand hommage à la liberté, se présente comme le haut lieu d'une profonde méditation sur le sens de la liberté en tant qu'attribut ontologique de l'homme.

Avant d'aller plus loin dans l'examen de cette notion, faisons une brève remarque à propos de l'idée d'égalité kantienne, qui paraît plus facile à cerner. A y voir de près, on pourrait se risquer à dire que cette notion ne fait pas véritablement l'objet particulier d'une investigation philosophique dans l'oeuvre de Kant et apparaît, somme toute, comme une notion seconde dérivée de l'idée centrale de liberté. De fait, lors même que le problème de la liberté préoccupe Kant, dès la *Critique de la raison pure*⁶⁴, et traverse toute son oeuvre, l'idée d'égalité est presque toujours analytiquement comprise sous les concepts de *règne des fins* (*Reich der Zwecke*), d'être raisonnable (*vernünftiges Wesen*), d'humanité (*Menschheit*) ou

⁶⁴ La raison spéculative ne pouvait, cependant, poser ce concept que de manière *problématique*, c'est-à-dire «comme n'étant pas impossible à penser» sans en garantir la «réalité objective». Cf. KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique (C.R.Pr.)*, traduction de L. Ferry et H. Wismann, in *Oeuvres philosophiques*, Vol. II, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, préface, p. 609-13, Ak. V, 3-6. C'est, en effet, dans la seconde critique, précédée des *Grundlegung*, où il apparaît déjà comme la pierre angulaire de la doctrine morale de Kant, que le concept de liberté sera fondé comme un «concept réel» par le truchement d'une loi apodictique de la raison pratique qui n'est autre que l'impératif catégorique». Se reporter également à la *Critique de la raison pure (C.R.P.)*, traduction de A. Delamarre et F. Marty, in *Oeuvres philosophiques, op. cit.*, Vol. II, 9^e section, p. 1186, Ak. III, 377.

encore sous l'idée de *droit*, telle que définie dans la *Rechtslehre*⁶⁵. L'égale dignité (*Würde*) des membres du *règne des fins* — communauté morale de tous les êtres raisonnables, co-législateurs et co-sujets sous une législation universelle⁶⁶ — résume assez bien l'égalité kantienne, fondée en fait sur la capacité morale de l'homme, et partant sur l'idée de liberté. L'autonomie qui est aussi liberté chez Kant, comme nous allons le voir, «est le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable». (*F.M.M.*, II, p. 303, Ak. IV, 436).

S'inspirant au plus près de Rousseau qui avait lancé, avec un sens de la formule éclatante, que «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté»⁶⁷, Kant a solidement ancré

⁶⁵ *D.D.*, *loc. cit.*, Introduction, § B et C, p. 477-80, Ak. VI, 229-31.

⁶⁶ «(...) Un être raisonnable appartient, en qualité de *membre*, au règne des fins, lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il n'en est pas moins lui-même soumis aussi à ces lois». Cf. KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs (F.M.M.)*, II, traduction de V. Delbos revue par F. Alquié, in *Oeuvres philosophiques, op. cit.*, Vol. II, p. 300, Ak. IV, 433. Il appert par là que le règne des fins de Kant se présente, à cet titre, comme l'analogie morale de l'État de Rousseau.

⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, I, 8, p. 365. Cette intuition présente déjà, doit-on le souligner, le trait d'une véritable révolution copernicienne instituant le sujet moral et politique comme centre et auteur de la législation, et cela bien avant la double révolution copernicienne (épistémologique et morale) opérée par la philosophie kantienne. Il est presque banal de dire que Kant a trouvé dans cette idée de Rousseau la clé de voûte de toute sa philosophie et de sa philosophie morale en particulier. Il aura ainsi poursuivi la réflexion là où l'avait laissée Rousseau qui concluait le passage du *Contrat social* consacré à la définition de l'état civil en ces termes: «Je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, le sens philosophique du mot liberté n'est pas ici de mon sujet». *Ibid.* C'est cela même qui se trouve au cœur de la doctrine morale de Kant qui allait s'efforcer de résoudre, en le transposant dans l'ordre plus spécifique de la moralité, «le grand problème» qu'avait soulevé Rousseau dans le domaine politique et qu'il comparait à «la quadrature du cercle en géométrie»: «Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme», tout en la faisant résider dans sa volonté législatrice. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *Oeuvres complètes*, Vol. III, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, chap. I; «Lettre à Victor de Riquetti, marquis de Mirabeau» (du 26 juillet 1767), in *Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau*, édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, The Voltaire Foundations, Oxford, 1979, Tome XXXIII, avril-juillet 1767, p. 238-42. La solution théorique du problème devait résider finalement, de part et d'autre, dans la *liberté-autonomie*, la liberté par la loi, la loi étant celle qu'on s'est prescrite, seulement et nullement autre chose que la loi de la volonté générale (dans le domaine politique) et l'impératif catégorique (dans le domaine moral).

sa conception de ce qu'il considèrerait comme la *moralité véritable*⁶⁸, dans le principe de l'*autonomie de la volonté*, qui signifie, selon l'étymologie même du mot (*auto-nomos*: avoir sa propre loi), qu'une volonté autonome n'obéit qu'à la loi qu'elle s'est elle-même donnée: «L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir)». (*F.M.M.*, II, p. 308, Ak. IV, 440). La moralité véritable consiste donc dans une obéissance véritable, celle qui exige que la loi soit transparente, mieux immanente, à la volonté qui obéit. Tout autre principe de l'obéissance implique nécessairement une hétéronomie, l'exact opposé de l'autonomie et de la moralité.

Aussi, les doctrines du plaisir et du bonheur sont-elles dénoncées par Kant comme des doctrines de l'hétéronomie, des fondements d'une pseudo-moralité. (*F.M.M.*, II, p. 309-14, Ak. 441-5)⁶⁹. Une volonté libre, c'est-à-dire autonome, est toujours en même temps une volonté législative soumise à ses propres règles. «En quoi peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi?», demande Kant. (*F.M.M.*, III, p. 316, Ak. IV, 447)⁷⁰. Dès lors, le statut de sujet moral s'éclaire selon deux axes auxquels correspond le double sens du mot *sujet*: sujet comme *auteur* de la loi, et sujet au sens de celui qui est *soumis* à la loi. Et Kant d'expliquer: «La

⁶⁸ Qui n'est cependant pas une nouvelle morale — idée qui serait, à vrai dire, dénuée de sens —, mais une «formule nouvelle de la moralité» («*eine neue Formel der Moralität*»), qui visant à «exposer le système de la moralité d'une façon plus complète et plus claire», comme le dit Kant dans les *Fondements*. (*F.M.M.*, p. 264, Ak. IV, 404; *C.R.Pr.*, préface, note 1, p. 615, Ak. V, 8). C'est donc à faux, ou à tout le moins par abus de langage, que l'on parle de «morale kantienne». En effet, l'idée d'une morale kantienne est aussi incongrue que celle d'une science kantienne dont la première *Critique* serait l'exposé.

⁶⁹ Voir également: KANT, Emmanuel, *C.R.Pr.*, «Analytique de la raison pure pratique», Théorèmes I à IV, p. 630-58, Ak. V, 21-41.

⁷⁰ Voir aussi *C.R.Pr.*, p. 647-77, Ak. V, 33-57.

volonté n'est pas simplement soumise à la loi; mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée également comme législatrice, et c'est seulement en ce sens (...) qu'elle doit être tenue pour soumise à la loi». (*F.M.M.*, II, p. 297, Ak. 431)⁷¹.

En inscrivant la moralité dans le principe de l'autonomie de la volonté, Kant montrait du même coup que la volonté conçue comme «une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois» est une faculté qui «ne peut se rencontrer que dans les êtres raisonnables». (*F.M.M.*, II, p. 292, Ak. IV, 427). En effet, seul l'être humain, l'unique être vivant qui soit doué de raison est *apte à la moralité*. C'est cette aptitude qui exige que l'homme soit pensé comme un *être libre*, attendu que pour obéir, il faut être libre, libre d'obéir ou de désobéir. Et parce que lui seul est capable, par une volonté auto-législatrice, d'un acte véritablement moral, seulement l'homme est libre.

Selon Kant, la liberté au sens fort et au sens pur, est auto-nomie, faculté qu'a l'être de raison d'édicter sa propre loi — qui n'est autre, dans l'axiomatique de la morale kantienne, que la *loi morale* ou *impératif catégorique*. C'est par là également que l'homme est capable d'affirmer son indépendance à l'égard de tout élément empirique, à l'égard notamment de «l'impulsion du seul appétit qui est esclavage», comme le dit Rousseau. (*Contrat social*, I, 8, p. 365)⁷². Le devoir qu'intime la loi morale n'existe que pour une volonté libre, une volonté

⁷¹ Une idée de la liberté dont Montesquieu semble avoir eu l'intuition bien avant Rousseau et Kant: «Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir». Cf. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, Liv. XI, chap. 3, p. 586.

⁷² Lequel faisait remarquer déjà que «(...) ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister (...)». Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, I, p. 141-2.

qui, dans toutes les actions, est à elle-même sa loi. Ainsi donc, «à l'idée de la liberté est indissolublement lié le concept de l'*autonomie*, à celui-ci le principe universel de la moralité, qui idéalement sert de fondement à toutes les actions des êtres *raisonnables*. (*F.M.M.*, III, p. 323, Ak. IV, 452-3).

Telle est la corrélation indéfectible qui lie moralité et liberté chez Kant, projetant ainsi une lumière neuve sur leur sens respectif. Avant même l'examen en profondeur du problème de la moralité, Kant entrevoyait déjà très clairement dans la *Critique de la raison pure* cette nécessaire et intime affiliation entre volonté libre et loi morale. Admettons, écrit-il, que «la morale suppose nécessairement la liberté (au sens strict) comme propriété de notre volonté, en apportant *a priori* comme *données* de notre raison les principes pratiques originels qui se trouvent en elle, et qui, sans la supposition de la liberté, seraient absolument impossibles (...)»⁷³.

Ainsi se trouve mis en lumière le noeud problématique de la *Critique de la raison pratique* que Kant croit résumer dans cet énoncé circulaire qui n'est pas qu'une pétition de principe, car l'imbrication essentielle de la liberté et de la moralité le commande: «(...) Si la loi morale n'était d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à *admettre* une chose telle que la liberté (...). En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait *nullement être rencontrée* en nous»⁷⁴. Dans les *Fondements*, Kant était allé plus loin en affirmant l'identité de la liberté et de la moralité, lorsqu'il établit

⁷³ *C.R.P.*, préface de la 2^e édition, p. 747, Ak. III, 18. «Je soutiens qu'à toute être raisonnable qui a une volonté nous devons attribuer nécessairement aussi l'idée de la liberté, et qu'il n'y a que sous cette idée qu'il puisse agir». (*F.M.M.*, III, p. 317-8, Ak. IV, 448).

⁷⁴ *C.R.Pr.*, préface, p. 610, Ak. V, 4, note infra-paginale de Kant; voir aussi: *C.R.Pr.*, p. 642-3, Ak. V, 29-30; *F.M.M.*, III, p. 317-8, Ak. IV, 448.

qu'«une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose». (*F.M.M.*, III, p. 316, Ak. IV, 447)⁷⁵. Ainsi, contrairement à la vision rousseauiste de l'homme dans l'état de nature comme être a-moral⁷⁶, il n'est pas, dans la perspective kantienne, d'être libre qui ne soit en même temps un être moral, et vice-versa. Par contre, s'agissant de l'état civil, où Rousseau situe véritablement la moralité⁷⁷, les deux auteurs se rejoignent. Il faut même ajouter que, là également, Kant est resté fidèle au maître, qui affirme que c'est ôter toute moralité aux actions de l'homme que d'ôter toute liberté à sa volonté. (*Contrat social*, I, 4, p. 356).

La définition de la liberté comme autonomie ou indépendance à l'égard de la nature en général, implique aussi chez Kant qu'elle ne saurait dériver de la nature ou du monde de l'expérience, puisque tout objet de l'expérience possible est, par définition, un objet soumis au déterminisme naturel. D'où la nécessité où l'on se trouve de *postuler* («*postulieren*») la liberté comme «propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables» (*F.M.M.*, III, p. 317, Ak. IV, 447 *passim*). Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant donne au concept de la liberté le nom propre de «liberté transcendante» («*transcendentale Freiheit*»)⁷⁸, au sens de liberté «absolue», la liberté qui, seule, est «pratique *a priori*» et doit être conçue comme la condition *sine qua non* de la moralité, et partant de l'existence même de l'homme en tant

⁷⁵ *C.R.Pr.*, «Analytique de la raison pure pratique», Théorème IV plus particulièrement, p. 647-8, Ak. V, 33.

⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, I, p. 152 et *sq.*

⁷⁷ On pourrait ajouter à l'acquis de l'état civil, écrit l'auteur du *Contrat social*, «la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui (...)» (*Contrat social*, I, 8, p. 365).

⁷⁸ *C.R.Pr.*, préface, p. 609, Ak. V, 3; «Analytique de la raison pure pratique», Problème I, p. 641, Ak. V, 29; «Examen critique de l'analytique», p. 725, Ak. V, 97; *C.R.P.*, «Antinomie de la raison pure», 9^e section, p. 1168, Ak. III, 363.

qu'homme, entendons: en sa qualité d'être libre et de sujet moral, capable de se gouverner. De là le caractère *transcendantal* ou, si l'on préfère, le statut *méta-physique* de la liberté chez Kant. Sans cette idée de la liberté, «aucune loi morale, aucune imputation selon celle-ci ne sont possibles». (*C.R.Pr.* p. 726, Ak. V, 97). On comprend par là qu'une telle liberté est «postulée par la loi morale et à son intention». (*C.R.Pr.*, p. 771, Ak. V, 133). Aussi bien, pour que l'obligation: «ne mens pas!», ait un sens, il faut que je sois *libre* d'obéir ou de désobéir. *Postulée*, donc, au profit de la loi morale, c'est aussi par cette même loi que la «réalité» de la liberté nous est dévoilée. Ainsi, la loi morale est-elle, comme diraient les Scolastiques, la *ratio cognoscendi* de la liberté, celle-ci étant la *ratio essendi* de celle-là. (*C.R.Pr.*, p. 610, Ak. V, 4). Par la loi morale, l'homme reconnaît en lui la liberté, qui est aussi en même temps la condition absolue de la moralité.

La liberté transcendantale porte aussi, chez Kant, le nom de *liberté positive*, par opposition au concept négatif et infécond de la liberté, d'après lequel la liberté serait la propriété qu'aurait la volonté de pouvoir agir «indépendamment de causes étrangères qui la détermineraient». (*F.M.M.*, III, p. 315, Ak. IV, 446). La liberté positive en dérive, mais à cette différence essentielle qu'elle introduit une forme particulière de causalité que Kant désigne par «législation propre de la raison», «causalité par liberté (*Causalität aus Freiheit*)», ou encore «causalité intelligible» dont la loi procède, non point de la nature — autrement, une volonté libre serait un non-sens —, mais de la raison pure pratique. (*C.R.Pr.*, p. 647-8, Ak. V, 33)⁷⁹. C'est donc à tort qu'on adresse à Kant les critiques traditionnelles contre le mythe

⁷⁹ En cette causalité, «(...) la raison commande par elle-même et indépendamment de tous les faits donnés ce qui doit avoir lieu (...)». (*F.M.M.*, p. 268, Ak. IV, 408). Voir aussi: *C.R.P.*, «Dialectique de la raison pure», 9^e section, p. 1179-84, Ak. III, 372-6. Pierre Chaunu résume, à sa manière, cette idée

de la liberté d'indifférence ou de l'acte gratuit, tel que décrit par André Gide dans *Le Prométhée mal enchaîné* et *Les caves du Vatican*⁸⁰. Certes, la causalité de la raison pratique se manifeste dans nos actions soumises à la nécessité des lois de la nature, mais elle se détermine hors du temps et échappe, de ce fait, aux conditions subjectives de la connaissance. Le recours ici à la catégorie de la causalité est nécessaire, précise Kant, si nous voulons donner une idée rationnelle de la liberté. On ne peut rien penser sans catégorie. (*C.R.Pr.*, p. 734-38, Ak. V, 104-6).

La liberté transcendantale n'a pas non plus le sens de la liberté dite psychologique, au sens où l'entendait par exemple Leibniz, au sens d'une détermination psychologique interne, avec laquelle on tend spontanément à la confondre. En effet, cette prétendue liberté psychologique n'est pas moins sujette à la détermination temporelle, et par conséquent, au déterminisme de la nature; nature étant comprise ici au sens général de tout ce qui tombe sous les sens extérieurs et intérieurs. Le sujet pensant n'est pour lui-même, dans l'intuition intérieure, qu'un simple phénomène. Qu'il s'agisse donc de la causalité psychologique ou physique, le déterminisme est toujours le même, puisqu'il se rapporte à la causalité de la nature en général auquel l'homme reste toujours soumis à titre de simple phénomène⁸¹. Admettons, dit Kant, que si la liberté de notre volonté n'était rien de plus que cette propriété

kantienne qu'il situe, contrairement à Kant, en Dieu, entendons le Dieu de la Bible: «La liberté n'est ni absurde, ni contingente, ni aléatoire, elle n'est pas le hasard, l'indétermination, elle assume la causalité, elle est la cause par excellence». Cf. CHAUNU, Pierre, *La liberté*, Fayard, Paris, 1987, p. 16. Voir plus particulièrement le chapitre VII sur l'«ontologie de la liberté».

⁸⁰ Sur la répudiation, par Kant, de la liberté d'indifférence, voir commentaire d'Edward Caird dans: *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, Editions Ropodi, Amsterdam, 1969, Vol. II, Book II, chap. III, p. 254-6.

⁸¹ D'après le vocabulaire de Leibniz auquel se réfère Kant, le sujet, dans le premier cas, est un *automaton spirituale* (mû par les représentations), et dans le second, un *automaton materiale* (mû par la matière). (*C.R.Pr.*, p. 726, Ak. V, 97).

psychologique, «elle ne vaudrait au fond guère mieux que celle d'un tourne-broche, qui, une fois monté, exécute de lui-même ses mouvements»⁸².

En outre, même l'idée de la causalité d'un Être suprême que l'on appellera Dieu ou, comme Aristote, le «premier moteur immobile», aboutit à faire de l'homme «une marionnette ou un automate de Vaucanson, construit et mis en mouvement par le maître suprême de toutes les oeuvres de l'art. (...) La conscience de sa spontanéité, s'il prenait celle-ci pour de la liberté, serait une pure illusion (...)». (*C.R.Pr.*, p. 731, Ak. V, 101)⁸³. Il n'est, par conséquent, de liberté véritable, à prendre le concept dans toute sa rigueur, que la liberté transcendantale, liberté intemporelle d'un être intelligible qui échappe aux déterminations du temps et de l'espace comme aux déterminations d'un Être suprême. Parler de liberté au sujet d'un être entièrement soumis à la nécessité naturelle (psychologique ou physique), dans le contexte kantien, résonne comme une absurdité à laquelle, cependant, les stoïciens et Spinoza ensuite se seront évertués à donner un sens, non sans échouer, au bout du compte, sur les rivages du fatalisme.

Arrimée à une conception radicale de la liberté comme liberté transcendantale, la philosophie kantienne culmine logiquement dans une vision dualiste de la nature humaine. Relativement à une action donnée, l'homme reste un être fondamentalement libre, en tant que

⁸² *Ibid.*

⁸³ L'on comprend sous cet aspect pourquoi, selon Sartre, dont Kant est loin de partager l'athéisme véhément, la liberté de l'homme, conçue dans toute la rigueur du mot, est exclusive de l'existence de Dieu, créateur et maître suprême de l'univers. Bien évidemment, la mise en parallèle, par Kant, de la liberté et de l'existence d'un Être suprême pose la question du rapport entre le concept de liberté et l'idée de Dieu dans son système. La primauté de la liberté est toutefois clairement affirmée dans la *Critique de la raison pratique*. (Préface, p. 610 sq, Ak. V, 4; «Dialectique de la raison pure pratique», chap. II, p. 757-71, Ak. V, 122-33). Quoiqu'il en soit, il reste que Kant condamne les doctrines morales qui font dériver la loi morale de Dieu et se révèlent ainsi comme des doctrines de l'hétéronomie.

sujet intelligible (*homo noumenon*)⁸⁴ de par sa raison, siège de la loi morale, lors même que, comme sujet appartenant au monde sensible (*homo phaenomenon*), il reste soumis, relativement à cette même action, à toutes les lois de l'inflexible détermination opérée par la liaison causale.

L'union de la causalité comme liberté, avec la causalité comme mécanisme de la nature, établies, la première par la loi morale, la seconde par la loi de la nature, dans un seul et même sujet, dans l'homme, est impossible sans représenter l'homme, relativement à la première, comme un être en soi (*als Wesen an sich selbst*), mais relativement à la seconde, comme un phénomène (*als Erscheinung*), l'être en soi étant représenté dans la conscience *pure*, le phénomène dans la conscience *empirique*. Autrement la contradiction de la raison avec elle-même est inévitable⁸⁵.

C'est là le point crucial de la philosophie kantienne de la liberté que tant d'interprètes n'ont pas saisi dans toute sa rigueur. Et de l'aveu même de Kant, les objections les plus graves contre la *Critique* tournent autour de ce point. A supposer même, soutient-il de manière plus radicale, que nous ayons de sa conduite une connaissance assez profonde des mobiles, des causes internes et externes qui agissent sur un homme, «nous pourrions calculer la conduite

⁸⁴ «(...) Lorsque nous nous concevons comme libres, nous nous transportons dans le monde intelligible comme membres de ce monde, et nous reconnaissons l'autonomie de la volonté avec sa conséquence, la moralité (...).» (*F.M.M.*, III, p. 324, Ak. IV, 453). Ou encore: «(...) L'idée de la liberté fait de moi un membre d'un monde intelligible». (*Ibid.*, p. 325, Ak. IV, 454).

⁸⁵ *C.R.Pr.*, préface, note infra-paginale, p. 613, Ak. V, 6. Ce point est essentiel à la compréhension de la liberté kantienne. C'est précisément parce qu'il n'est pas parvenu à admettre cette solution de Kant, qu'il considère «*confuse, et peut-être intenable*», que I. Berlin est aux prises avec une irrémédiable contradiction entre liberté de choix et déterminisme. Voir à ce sujet BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.* Sur le thème de la dualité de la nature humaine chez Kant, se reporter aux passages suivants: *C.R.Pr.*, «Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique»; *C.R.P.*, préface de la seconde édition, p. 746-7, Ak. III, 17-8; *ibid.*, «Antinomie de la raison pure», p. 1167-92, Ak. III, 363-82; *F.M.M.*, III, p. 320-31, Ak. IV, 450-9). Cette double causalité (intelligible et physique) à laquelle l'homme reste soumis est à l'origine de l'une des antinomies de la raison pure que Kant examine à la loupe dans la *Critique de la raison pure*. Voir, à ce propos, *C.R.P.*, «Antinomie de la raison pure», 2^e section («Troisième conflit des idées transcendantales»), p. 1102-8, Ak. III, 308-13; *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science (Prolégomènes)*, traduction de J. Rivelaygue, in *Oeuvres philosophiques*, Vol. II, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, § 50-4, Ak. IV, 338-47.

future de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de Lune ou de Soleil, tout en continuant de déclarer que l'homme est libre». (*C.R.Pr.*, p. 728-9, Ak. V, 99)⁸⁶.

Il ressort clairement de tout cela que vouloir "prouver" la liberté — ce qui ne se peut faire qu'en assimilant purement et simplement l'acte libre à un phénomène quelconque pris dans la chaîne de causes —, c'est la ruiner d'avance, puisqu'elle est, par définition et par essence, ce qui a lieu hors du monde de l'expérience sensible. Jamais du monde de l'expérience, insistera Kant, on ne saurait découvrir un seul acte qui puisse être dit, avec une absolue certitude, libre ou morale. (*F.M.M.*, III, p. 330-2, Ak. IV, 458-9). Autrement dit, une *preuve empirique* de la liberté signifie la fin de la liberté.

Quant à son statut épistémologique, l'idée de liberté demeure un *postulat* déduit de la raison pure pratique, donc *indémontrable* par essence, mais non moins *irréfutable* à l'expérience⁸⁷. Du point de vue de la raison pratique, en effet, elle est, non seulement *possible*, mais *nécessaire*. (*F.M.M.*, III, p. 334, Ak. IV, 461). On peut et on doit, écrit Kant, admettre sa possibilité au point de vue pratique, sans pour autant la connaître et la comprendre

⁸⁶ Pour Kant en effet, en dépit de la nécessité de toutes les conditions empiriques de nos actions, nous sommes pleinement libres, en tant que sujets intelligibles, c'est-à-dire immédiatement soumis à la causalité libre de la raison, et nos actes doivent nous être entièrement imputés *comme si* ce qui est arrivé suivant le cours de la nature — et qui ne pouvait pas ne pas se produire d'après ses principes empiriques — ne devait pas arriver. (*C.R.Pr.*, «Antinomie de la raison pure», p. 1180, Ak. III, 373). Kant cite, ailleurs, l'exemple d'un menteur impénitent, dont on peut, à juste titre, expliquer toute la conduite et les actions par des déterminations empiriques de toutes sortes (sociales, naturelles, congénitales, psychologiques, etc.), mais que l'on ne laissera pas pour autant de blâmer, non à cause des circonstances, peut-être inéluctables, qui ont déterminé son comportement, mais en vertu de sa qualité d'être libre, d'être intelligible, raisonnable. (*C.R.Pr.*, p. 729, Ak. V, 99-100). Voir également: *C.R.Pr.*, p. 643, Ak. V, 30; *C.R.P.*, p. 1183-2, Ak. III, 375-6.

⁸⁷ Kant dit même du concept de la liberté qu'il est «totalement incompréhensible». A vouloir jouer avec les mots, on dira ici volontiers que la «liberté intelligible» est inintelligible. Mais, l'on se doute que le philosophe entend par là qu'on ne peut concevoir l'idée de liberté selon le schème empiriste ou selon la logique de la faculté théorique. (*C.R.Pr.*, préface, p. 614, Ak. V, 7). Il semble en effet évident que, pour parler de la liberté, il faut en savoir quelque chose, sinon beaucoup, du moins si l'on en parle aussi abondamment que le fait Kant.

théoriquement, car «là où cesse une détermination selon des lois de la nature, là cesse également toute *explication* (...)». (*F.M.M.*, III, p. 331, Ak. IV, 459)⁸⁸. Par conséquent, la *réalité supra-sensible* ou *intelligible* de cette idée n'exige aucune détermination théorique et ne se comprend que relativement à l'usage pratique qu'on en fait. Aucun sophisme, dira Kant, ne peut ôter à l'esprit de l'homme, même le plus ordinaire, la conviction que la liberté est un concept réel. (*C.R.Pr.*, p. 771, Ak. V, 133)⁸⁹:

Le concept d'un monde intelligible n'est donc qu'un *point de vue* (*Standpunkt*), que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, *afin de se concevoir elle-même comme pratique*, ce qui ne serait pas possible si les influences de la sensibilité étaient déterminantes pour l'homme, mais ce qui est pourtant nécessaire si l'on ne doit pas dénier à l'homme la conscience de lui-même comme intelligence, par conséquent comme cause rationnelle déterminée par la raison, c'est-à-dire libre dans son opération. (*F.M.M.*, III, p. 330-1, Ak. IV, 458).

L'indémontrabilité, ainsi démontrée, de la liberté ne milite donc pas contre celle-ci; loin s'en faut. Et tenir là, comme le prétend Rougier fustigeant Rousseau, la preuve de sa nullité, c'est sans nul doute se méprendre lourdement sur le sens profond d'une liberté vraie.

En résumé et en définitive, et c'est sur cela qu'il convient d'insister, la liberté de l'homme, et partant l'égalité dont il jouit avec ses semblables, se fondent sur sa capacité

⁸⁸ «(...) La loi morale nous est donnée en quelque sorte comme un fait de la raison pure (*ein Factum der reinen Vernunft*) dont nous avons conscience *a priori*, et qui est apodictiquement certain, quand même on admettrait qu'il est impossible de trouver dans l'expérience un seul exemple où cette loi fût exactement suivie. Aucune déduction ne peut donc démontrer la réalité objective de la loi morale, quelque effort que fasse pour cela la raison théorique ou spéculative, ou même la raison qui s'aide de l'expérience; et, par conséquent, quand même on voudrait renoncer à la certitude apodictique, on ne pourrait confirmer cette réalité par l'expérience et la démontrer *a posteriori*, et, cependant, elle se soutient par elle-même». (*C.R.Pr.*, p. 664, Ak. V, 47).

⁸⁹ «(...) Il est tout aussi impossible à la philosophie la plus subtile qu'à la raison humaine la plus commune de mettre en doute la liberté par des arguties. La raison doit donc bien supposer qu'on ne saurait trouver de véritable contradiction entre la liberté et la nécessité naturelle en ce qui concerne les mêmes actions humaines; car elle ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté». (*F.M.M.*, III, p. 327, Ak. IV, 456).

morale, qui elle-même se fonde — on ne peut sortir du cercle — sur la supposition de la liberté. Ce qu'il convient d'appeler le «fait de la moralité» fournit, à lui seul, la preuve irréfragable de la liberté. Et l'ultime fondement duquel procèdent ces deux attributs de la nature profonde, c'est la *raison (Vernunft)*⁹⁰, avec tout ce que le mot a d'histoire, d'ambiguïtés et même de pièges. C'est, en tout cas, la définition de l'homme comme *vernünftiges Wesen*, qui constitue, chez Kant comme chez Rousseau au demeurant, le fondement inébranlable de sa liberté, de son aptitude à se représenter la loi morale en elle-même, dans sa rigueur et dans son autorité, comme le principe déterminant de sa volonté⁹¹. Ainsi, la raison définit si fondamentalement l'homme que Kant éprouve le besoin de substituer à la notion d'homme le concept d'être raisonnable⁹², voulant ainsi éviter éviter le quiproquo malencontreux entre d'un côté l'homme comme simple phénomène soumis au déterminisme universel, et de l'autre l'homme comme sujet moral, entièrement justiciable devant le tribunal de la raison pratique.

La conception de l'homme comme être de raison est, de fait, si essentielle qu'on ne peut la nier sans abolir en même temps la distance qui le sépare de l'animal. On ne peut, en effet, renier la liberté de l'homme sans se trouver à nier en même temps sa *nature* d'homme. Renoncer à sa liberté, disait très justement Rousseau, c'est renoncer à sa qualité d'homme.

⁹⁰ «L'homme trouve réellement en lui une faculté par laquelle il se distingue de toutes les autres choses, même de lui-même, en tant qu'il est affecté par des objets, et cette faculté est la raison». Une raison qui est, selon Kant, la source de la loi morale en tant que «spontanéité pure» (*reine Selbsttätigkeit*), ne devant rien à l'expérience. (*F.M.M.*, III, p. 322, Ak. IV, 452). Kant ajoutera que c'est seulement «en tant qu'intelligence (*als Intelligenz*)» que l'homme coïncide avec son «moi véritable» (*eigentliches Selbst*). (*Ibid.*, III, p. 330, Ak. IV, 457).

⁹¹ Notons en passant que J. Rawls, qui se réclame de cette définition morale de l'homme, fonde sa théorie contractualiste de la justice sur la notion de sujet ou de personne morale qu'il nomme *être rationnel* (*rational being*) plutôt que *être raisonnable* — une nuance que le *vernünftiges Wesen* allemand ne reflète pas exactement. La théorie de la justice de Rawls tire justement, de cette filiation avec la conception de la personne morale, une dimension déontologique qui fait son trait distinctif. Voir: RAWLS, John, *Théorie de la justice. op. cit.*, § 40.

⁹² ALQUIÉ, Ferdinand, «Introduction à la *Critique de la Raison pratique*», in KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, traduction de F. Picavet, Quadrige/P.U.F., 3^e édition, Paris, 1989, p. XII.

(*Contrat*, I, 4, p. 356). De fait, nier que *l'homme est né libre, c'est-à-dire libre par nature*, c'est lui dénier son statut d'être moral, doué de raison. C'est finalement le ravalier au rang de simple bête, livré aux «*torrents de la nécessité naturelle*»⁹³, à la merci de ses appétits. Pour l'homme, cesser d'être libre, c'est également cesser d'être. (*Contrat social*, I, 4, p. 356)⁹⁴. Aussi, avons-nous affaire ici à «*une preuve ontologique appliquée non plus à Dieu, mais à l'homme*»⁹⁵.

Ainsi donc, tout se tient: *être de raison, être libre et être moral* définissent la nature essentielle de l'homme. L'homme est *liberté* autant qu'il est *raison*, et vice versa. Telle est la vérité éblouissante au sujet de la nature humaine que la philosophie morale de Kant nous dévoile avec clarté et rigueur. En effet, si l'homme n'était qu'un jouet de la nécessité naturelle, il n'aurait même pas la moindre idée de la liberté. Pour que celle-ci soit reconnue, il faut déjà que nous nous posions comme des êtres qui se tiennent hors du déterminisme naturel, par conséquent, comme des êtres libres⁹⁶. Ainsi que le démontre Sartre dans *L'être et le néant*, l'homme ne découvre véritablement le champ de sa liberté qu'à travers la résistance constante que lui oppose la nécessité naturelle⁹⁷. La liberté est inconcevable sans cet obstacle à sa liberté qu'est la nécessité naturelle.

⁹³ *C.R.Pr.*, p. 727, Ak. V, 98.

⁹⁴ A ce propos, ces mots de Berlin ne peuvent manquer d'étonner: «la liberté politique, comme liberté de choix, n'est pas intrinsèque au concept d'homme; elle est un produit de l'histoire, une aire bordée de frontières». Cf. BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 36. Néanmoins, l'auteur se reprend plus loin dans maints passages, en déclarant: «Pour autant que nous sachions, depuis que l'homme est homme, la capacité de choisir est intrinsèque à la raison (...). Réduire les domaines où peut s'exercer la liberté de choix, c'est porter atteinte à l'essence même de l'homme». *Ibid.*, p. 48; voir également p. 176, 182, 208.

⁹⁵ ROSENKRANZ, R., *Geschichte des kantischen Philosophie*, Tome XII, cité par DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne*, *op. cit.*, p. 75, note 145.

⁹⁶ Sur la construction rigoureuse de la conception kantienne de la liberté, voir: CARNOIS, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, Paris, 1973.

⁹⁷ SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1980, p. 487-612 *passim*.

Aussi bien, l'approche rationaliste de la liberté qu'il faut, du reste, rattacher à Spinoza présuppose-t-elle, elle aussi, la raison comme fondement de notre liberté, quand elle définit celle-ci, non pas comme un *état* ou comme une *propriété* de la nature humaine, mais plutôt comme un *procès de libération* qui, par la connaissance et la maîtrise technique, nous affranchit, étape après étape, des limites et des contraintes que nous impose le monde physique et social. Engels, commentant Hegel dans son *Anti-Dühring*, observait pertinemment que «la liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en oeuvre méthodiquement pour des fins déterminées»⁹⁸. Certes, la raison instrumentale célébrée ici n'est pas la raison pratique de Kant, mais il demeure que, dans un cas comme dans l'autre, c'est la raison, l'insigne marque de la nature humaine qui est la faculté fondatrice de notre liberté, la condition de possibilité de la liberté ou de la libération de l'homme.

Laissons dans les marges les nombreuses et intéressantes critiques que la conception kantienne de la liberté n'a pas manqué de soulever, critiques qu'il nous est impossible de passer en revue dans le cadre de ce travail⁹⁹. Notre brève incursion dans les oeuvres éthiques de Kant avait pour but de mettre en lumière un type singulier de fondement de l'idée de

⁹⁸ ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring*, traduction de E. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris, 1963, p. 146. Voir aussi HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, I, Édition Henning, Berlin, 1843, p. 294.

⁹⁹ Voir, entre autres: DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne: étude critique*, Desclée, De Bouwer, Lille, 1912, p. 75-90; GRACANIN, Duro, *La personnalité morale d'après Kant: son exposé, sa critique à la lumière du thomisme*, Mignard (éd.), Paris, 1936, chap. IV; SIDGWICK, Henrich, *The Methods of Ethics*, MacMillan & Co LTD, London, 1962, Appendix, p. 511-516; BOBBIO, Norberto, «Deux conceptions de la liberté dans la pensée politique de Kant», in *Annales de philosophie politique*, 4, P.U.F., Paris, 1962, p. 105-18; WHITE BECK, Lewis, «Les concepts kantien du vouloir dans leur contexte politique», in *Annales de philosophie politique*, 4, P.U.F., Paris, 1962, p. 119-37; BOUTROUX, Émile, *La philosophie de Kant*, J. Vrin, Paris, 1968, p. 352-4; CAIRD, Edward, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant, op. cit.*, Vol. II, Book II, chap. III, p. 241-75; RAWLS, John, *Théorie de la justice, op. cit.*, § 40, p. 291-4; plus particulièrement ALQUIÉ, Ferdinand, *La morale de Kant*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1974, p. 162-91; «Introduction à la Critique de la raison pratique», art. cit., p. XVII-XXI.

liberté, et partant de la notion d'égalité, pour en éclairer le sens profond et le soubassement philosophique. A côté de ce que nous avons identifié, dans le contexte kantien, comme étant la *preuve morale* des idées de liberté et d'égalité, existent cependant d'autres perspectives philosophiques sur la fondation de la liberté, telle la perspective rationaliste de Spinoza ou la perspective existentialiste articulée par Sartre, qu'il nous est impossible d'aborder ici.

Au total, nous aurons tenté de comprendre dans cette partie comment les valeurs de liberté et d'égalité analytiquement comprises dans l'idée de souveraineté populaire, avant même d'être envisagées comme la fin de toute organisation politique, ont eu besoin d'être philosophiquement *fondées* comme des attributs ontologiques de la nature humaine, ce à travers divers courants de la philosophie politique, allant de Hobbes à Rousseau en passant par Locke, ainsi que par la philosophie de Kant. Il serait intéressant, à présent, de se demander comment les idées de liberté et d'égalité, saisies sous le double statut de *prémises ontologiques* (dédites de la conjecture d'un état de nature) et de *postulats* de la raison pratique (à l'intérieur de la matrice kantienne), "se transportent" au coeur du politique, là où précisément l'idéal démocratique les subsume sous son concept.

Section B: Au coeur du politique: l'idéal démocratique dans son existence

I. De la philosophie aux choses mêmes

L'altitude théorique, voire métaphysique, où nous élève l'examen des fondements des notions de liberté et d'égalité, semble parfois indiquer que la spéculation philosophique se tient à mille lieux de la réalité socio-politique. De fait, on ne voit pas toujours le lien entre, par exemple, la liberté dite naturelle de l'état de nature fictif et la liberté d'expression ou de mouvement dont nous faisons l'expérience immédiate dans la vie politique. Le rapport n'est pas toujours évident entre l'autonomie de la volonté et le système juridique de droits et

libertés dont on jouit réellement dans une société démocratique. Est-ce là l'indice d'une discontinuité entre le domaine du politique et la quête philosophique des fondements ou s'agit-il d'une simple différence de perspective entre niveau pratique et niveau théorique dans l'approche du problème de la liberté et de l'égalité?

Pour nous, la réponse à cette question ne laisse aucun doute: la justification philosophique des idéaux de liberté et d'égalité ne serait rien moins qu'une immense logomachie, si elle n'avait pour visée primordiale de poser les fondations d'une société juste et viable. Aussi bien, la fondation philosophique des idées de liberté et d'égalité apparaît-elle, à l'égard du domaine politique et social, comme le soubassement même de l'édifice démocratique¹⁰⁰. Il est, en effet, remarquable que la plupart des philosophes qui se sont penchés sur la question de la liberté et de l'égalité politiques furent avant tout préoccupés par le problème de la liberté et de l'égalité tout court, lequel n'exclut pas ou, mieux, implique la liberté et l'égalité au sens philosophique. En ce sens, Roland Young voit juste quand il dit que «tout raisonnement sur la liberté et le libéralisme doit, s'il prend le sujet au sérieux, affronter le problème de la "liberté de la volonté"»¹⁰¹.

Toutefois, au contact du réel politique, les idées de liberté et d'égalité philosophiques ou métaphysiques prennent forme, pour ainsi dire, dans un système de droits et libertés que la tradition libérale veut spécifiquement civils et politiques, tandis que le courant marxiste et socialiste cherchera à étendre leur application aux structures économiques et sociales. Dans

¹⁰⁰ Michael Sandel le dit bien: «Political institutions are not simply instruments that implement ideas independently conceived; they are themselves embodiments of ideas». Cf. SANDEL, J. Michael, *Democracy's Discontent*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London, 1996, Préface, p. ix.

¹⁰¹ YOUNG, Roland, *Approaches to the Study of Politics*, Londres, Stevens and Sons, 1958, p. 174, 184, cité par SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 220. Paul Bénichou renchérit dans le même sens: «(...) La liberté politique suppose elle-même, explicitement ou implicitement, une doctrine de la liberté morale». Cf. BÉNICHOU, Paul, *Le temps des prophètes*, Gallimard, Paris, 1977, p. 17.

la tradition anglo-saxonne, cette dissension oppose plus spécifiquement les «libéraux radicaux» («*libertarian liberals*») aux «libéraux égalitaristes» («*egalitarian liberals*») ¹⁰². Toujours en mutation, parce que toujours riches de nouvelles contradictions, les systèmes de droits-libertés et de droits-créances, qui vont finalement résulter de la rivalité idéologique entre le libéralisme et le socialisme ¹⁰³, demeurent profondément enracinés dans la vision fondamentale de l'homme comme être de liberté, et visent, en dernier ressort, à établir les conditions d'un exercice réel de cette liberté. La conception de l'homme comme être de liberté qui explique donc la prolifération des libertés et des droits socio-politiques, dans la sphère politique et sociale, là où la réalité s'avère difficilement perméable aux notions abstraites et impose une sorte de diffraction de l'unicité des idées pures qui les rend aptes à s'incarner dans la complexité du réel.

C'est ainsi que sont nées d'abord, sous l'impulsion des idées démocratiques et libérales, divers droits et libertés politiques auxquelles vint s'ajouter, plus tard, la panoplie des droits socio-économiques formulés et revendiqués par la doctrine marxiste (communiste et socialiste), ainsi que par le vaste mouvement syndical qui a marqué l'histoire de l'Europe aux XIX^e et XX^e siècles. Il s'avère ainsi, en définitive, que les antagonismes entre conception libérale et conception marxiste de la liberté et de l'égalité démocratiques conservent le mérite d'avoir enrichi le contenu même de l'idéal démocratique, même si cet apport devait déboucher sur de nouvelles difficultés, sur la question, notamment, de savoir comment concilier le principe de la liberté et des droits individuels et l'exigence de l'égalité et de la justice sociales.

¹⁰² SANDEL, J. Michael, *Democracy's Discontent*, op. cit., p. 16 *passim*.

¹⁰³ C'est l'opposition que L. Ferry et A. Renaut désignent comme «l'équivoque fondamentale de la référence démocratique». La dualité axiologique de la *Déclaration universelle* de 1948 manifeste dans le clivage entre droits civils et politiques (droits-libertés) et en droits socio-économiques et culturels (droits-créances) est tout à fait significative de cette équivoque. Cf. FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 19.

A cela s'ajoute une autre querelle qui divise libéraux et démocrates sur le contenu juridique à donner à la liberté politique. De manière assez générale, on accordera, avec les principaux théoriciens de l'État moderne, que la liberté politique, la liberté dans l'état civil n'est autre que «la possibilité d'échapper à la volonté arbitraire d'autrui», ainsi que le résume Adler Mortimer¹⁰⁴. En d'autres mots, comme le dira si bien I. Berlin au point de donner dans la trivialité, «être libre, c'est être ni enchaîné, ni emprisonné, ni esclave d'autrui (...) La liberté, au moins sur le plan politique, est synonyme d'absence de contrainte»¹⁰⁵, et son sens n'est problématique que pour ceux qui en jouissent déjà. Seulement, par delà son acception générale, le contenu réel de cette liberté, sa densité juridique varie selon que l'on se situe dans la perspective de la «démocratie radicale» (Rousseau) ou dans celle de la démocratie libérale (Locke)¹⁰⁶.

En effet, suivant l'approche radicale de la démocratie, la liberté politique passe concrètement par l'autonomie politique — le pendant politique, en somme, du principe de l'autonomie morale — qui pose, comme Rousseau l'a brillamment démontré, que le sujet soumis à la loi doit, du même coup, en être l'auteur. C'est à cette unique condition que chacun, s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. (*Contrat social*, I, 6, p. 360-2). Dans cette optique, l'individu n'est véritablement libre que s'il assume en personne, moyennant des droits et des libertés politiques — qui sont en réalité des *pouvoirs* — assumer une parcelle de cette autorité absolue qui réside dans le peuple. Ainsi se définit ce que G. Sartori appelle la «liberté démocratique» des démocrates, par opposition à

¹⁰⁴ ADLER, J. Mortimer, *The Idea of Freedom*, Garden City, Doubleday, 1958, p. 611-2.

¹⁰⁵ BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté. op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁶ HOLDEN, Barry, *The Nature of Democracy*, Nelson, London, 1974, chap. 3 *passim*.

la «liberté libérale» des libéraux¹⁰⁷. Une conception de la liberté politique que le courant libéral juge évidemment naïve et illusoire et lui oppose le principe d'une liberté politique comprise comme une jouissance de libertés et de droits politiques seulement «défensifs et protecteurs»¹⁰⁸, libertés et droits entendus communément sous le nom de libertés individuelles ou de droits subjectifs, parce qu'ils procèdent de la nécessité de garantir des aires privées de liberté où l'individu est absolument souverain et où toute ingérence constitue, d'office, une violation de son intégrité physique et morale: «La liberté individuelle, je le répète, voilà la liberté politique», déclare Benjamin Constant¹⁰⁹.

Les libertés et les droits politiques, d'après la vision libérale, sont plutôt des moyens dont dispose l'individu pour se soustraire à la domination arbitraire d'autrui ou de l'État, ce par un contrôle et une limitation de l'autorité politique. Ainsi, d'après les libéraux, toute autorité absolue, du fait même qu'elle se veut absolue — fût-elle l'autorité du peuple — porte en elle le germe d'une tyrannie. A la tentation totalitaire qu'ils reprochent aux doctrines

¹⁰⁷ SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 227. Voir également: ARON, Raymond, «La définition libérale de la liberté», in *Études politiques*, Gallimard, Paris, 1972, p. 195-215.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰⁹ CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Cours de politique constitutionnelle*, Édition Laboulaye, Tome II, p. 548. Abondant dans le même sens, G. Sartori écrit: «Je ne vois pas comment on peut distinguer et détacher du besoin de liberté comme absence de contrainte une seconde forme, *sui generis*, de liberté politique». *Ibid.*, p. 253. C'est précisément parce qu'il ne la conçoit que par ces aspects limitatifs et négatifs que Sartori, qui prend fait et cause pour la «liberté libérale», rejette catégoriquement l'autonomie du champ politique, et partant l'idée de «liberté démocratique» dérivée du concept d'autonomie. La distinction classique entre ces deux conceptions de la liberté trouve ses racines dans la croisade de B. Constant contre la «liberté des Anciens». Voir sur ce thème: CONSTANT, Benjamin, *De l'Esprit de conquête et de l'Usurpation; Principes de politique*, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1957; MILL, S. John, *De la liberté*, traduction de G. Boss, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1987 (version anglaise: *On Liberty*, Norton, New York, 1975); VILLEY, Michel, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, op. cit., chap. XIV. L'affrontement idéologique qui opposait, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les démocraties populaires de l'ancien bloc communiste aux démocraties libérales du camp occidental traduisait, aux yeux de Berlin, l'antagonisme radical entre «liberté positive» (liberté démocratique) et «liberté négative» («liberté libérale»). Voir plus particulièrement: BERLIN, Isaiah, «Deux conceptions de la liberté», in *Éloge de la liberté*, op. cit., chap. III; HOLDEN, Barry, *The Nature of Democracy*, op. cit., chap. 3.

radicales de la souveraineté populaire, les libéraux opposent tout simplement le principe de la primauté de l'individu sur le corps politique¹¹⁰. Le vrai problème, selon eux, est moins de savoir à *qui* appartient la souveraineté que celui de définir les *limites* de son exercice. Il semble, en effet, que l'œuvre de Constant, hantée par les horreurs de la Révolution qui a porté le flambeau de la démocratie, visait à trancher ce débat une bonne fois pour toutes. Berlin a résumé en une phrase toute la controverse qui a alimenté la rivalité entre les libéraux et les démocrates sur le principe de la liberté politique: «Les uns [les libéraux] souhaitent restreindre l'autorité en tant que telle; les autres [les démocrates], qu'elle soit placée entre leurs mains (...)»¹¹¹.

Face à cette controverse, on peut noter que l'idéal démocratique, traversé par les ambiguïtés de l'idée même de liberté, a été raffermi par l'apport libéral sans qu'il eût à renoncer pour autant au principe de l'autonomie politique, s'efforçant ainsi de concilier la liberté démocratique ou encore *liberté participative* avec la liberté libérale ou *liberté défensive*. Pour cette raison, il paraît vain de chercher à congédier le principe de l'autonomie hors du domaine politique, sous prétexte qu'il n'est rien d'autre qu'une «liberté intérieure», une sorte d'asile pour l'âme désincarnée. De plus, il reste à se demander si la liberté défensive des

¹¹⁰ Plusieurs passages du *Contrat social* tirent, en effet, dans ce sens: Les clauses du pacte social «se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté (...). L'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer». (*Contrat social*, I, 6, p. 360-1). Ou encore: «On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance». (*Ibid.*, II, 4, p. 373). Sur la dérive totalitaire de la doctrine de Rousseau, voir: TALMON, L. Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, *op. cit.*, chap. 3.

¹¹¹ BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 213. «What is the difference between the two types of traditional democratic theory? It is one of difference of role ascribed to the people in the respective models of democracy. In liberal democratic theory (...) the people are given a negative role. (...) In radical democratic theory (...) the people are given a positive role». Cf. HOLDEN, Barry, *The Nature of Democracy*, *op. cit.*, p. 69.

libéraux n'aurait d'autre fondement qu'elle-même, indépendamment du principe d'autonomie de la volonté. Autant dire alors qu'elle n'est point fondée et que le premier autocrate venu est justifié à la fouler au pied, si tel est son désir.

A la vérité, si le corps politique n'était le souverain et si le principe d'autonomie ou d'auto-gouvernement, et partant l'égalité démocratique qu'il commande, n'étaient admis, le suffrage universel, et les règles démocratiques seraient tout simplement inconcevables. D'après le principe d'autonomie, dans l'ordre social comme dans l'ordre moral, « nous sommes serviteurs de la loi pour être libres », pour reprendre une formule de Cicéron¹¹². Mais cette loi à laquelle chaque citoyen doit se soumettre n'est autre que celle voulue par la volonté générale, volonté à laquelle chacun participe en sa qualité de membre du corps politique. Si, de fait, l'État est une nécessité et si, pour cela, nous devons être commandés, du moins voulons-nous l'être par nous-mêmes. Assujettis certes, mais seulement à la volonté générale et non à une volonté étrangère. Le mérite des théories de la souveraineté populaire, c'est précisément d'avoir tenté de définir le principe qui garantit la liberté et l'égalité de tous sous le régime de la loi, une loi consentie directement (démocratie directe) ou indirectement (députation) par le peuple souverain. C'est de ce principe que proviennent, tel le ruisseau de sa source, la liberté et l'égalité au sens spécifiquement démocratique et dont le suffrage libre et universel nous donne, dans le quotidien de la vie démocratique, une illustration parfaite.

Nul n'a compris mieux que Rousseau le caractère impraticable de l'auto-gouvernement, au sens littéral du mot, en dehors du cadre restreint de la *micropolis*. « D'ailleurs que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement? » (*Contrat social*, III, 4, p. 405). Le

¹¹² « *Legum servi sumus ut liberi esse possimus* ». Cf. CICÉRON, in *Oratio pro Cluentio*, 53, cité par SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 227. Voir aussi: ARISTOTE, *Politique*, op. cit., Liv. V, chap. 9, 1310a; MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., Liv. XXVI, chap. 20; LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, § 57, p. 106.

réalisme dont Rousseau fait preuve ici n'implique nullement, cependant, qu'il faille renoncer à l'idéal démocratique dès lors qu'on a affaire à des *megapolis*, à des États-nations ou à des fédérations d'États. Historiquement et pratiquement, il s'est avéré que le système parlementaire ou représentatif dont les fondements furent jetés dans la doctrine de Locke, a permis d'incarner dans la réalité politique, avec plus ou moins de bonheur, le principe de la souveraineté populaire. Un système que même Rousseau, du point de vue purement pragmatique, aurait concédé sans peine. Quoiqu'il en soit, on s'égare à croire qu'on a réfuté l'idée de souveraineté populaire quand on a prouvé qu'elle est pratiquement irréalisable dans sa lettre. Le contraire du réalisme n'est pas ici l'idéalisme, mais plutôt l'utopie. Autrement dit, rester fidèle à l'idéal démocratique, malgré les adversités qu'oppose le réel, ce n'est point s'évader dans l'utopie. C'est se refuser au réalisme aveugle, sans foi ni loi.

II. La démocratie *en principe et en pratique*

L'approche essentialiste de la démocratie que nous avons privilégiée ici a voulu faire l'économie des multiples péripéties de l'enquête descriptive pour tenter de capter, par l'analyse conceptuelle, la teneur de l'idéal démocratique. Dans cet effort de compréhension de ce qu'est la démocratie en elle-même, nous sommes parvenu non seulement à cerner les principes constitutifs de son essence, mais aussi et surtout à décrire ce qu'elle *doit être*. C'est précisément le statut axiologique de ce devoir-être qui nous occupe dans cette étude. G. Sartori a raison en ce sens quand il dit que «ce qu'est la démocratie ne peut pas être isolé de ce qu'elle *devrait être*»¹¹³. Si, de fait, l'analyse essentialiste présente l'inconvénient de ne pas nous attacher, à travers la description, au monde des démocraties réelles, il reste néanmoins qu'elle «nous aide à conserver toujours par devant nous l'idéal — ce que la démocratie devrait

¹¹³ SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 4.

être¹¹⁴. C'est ce devoir-être que nous avons eu à tâche de comprendre, avant d'engager le débat sur la question de savoir dans quelle mesure il peut être fondé comme un idéal universel.

Est-il besoin d'ajouter que l'idéal ne vaut que comme norme absolue, irréalisable sans aucun doute, mais non moins impérative, comme un absolu qui, semblable à la ligne d'horizon, nous est à la fois proche et lointain. Proche parce qu'il circonscrit le champ de notre action, lointain parce qu'il échappe toujours à une totale emprise. Il ne faut donc pas confondre idéal et utopie, car c'est bien sous le soleil de l'absolu normatif que l'organisation socio-politique concrète apparaît juste ou injuste, viable ou corrompue. Il en est l'étalon, le principe régulateur, la «mesure critique»¹¹⁵.

C'est aussi pour cette raison, que l'idéal, du fait de son statut, ne peut pas devenir réalité, et Rousseau nous en avertit: «A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais». (*Contrat social*, III, 4, p. 404). En clair, l'idéal est ici l'autre d'un devoir-être du politique, une exigence de la raison qui éclaire et oriente notre action, celle précisément qui nous affranchit de la pure contingence et de la simple animalité¹¹⁶. Hors de l'idéal, ne subsiste que la réalité avec ses imperfections, ses misères, ses nécessités. Mais, comme on le sait, le principe de réalité est toujours en passe de le récuser comme une utopie: «Les difficultés, les incertitudes, les erreurs de la politique ne se produisent que dans la pratique, en face de la réalité. C'est alors que les questions de fait dominant les questions de principe (...)»¹¹⁷.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ HÖFFE, Otfried, «La justice politique comme égalité dans la liberté...», art. cit., p. 168.

¹¹⁶ «(...) It is better to struggle upwards towards the light of reason, badly as we do it, than to lower our standards and to admit once and for all that we are only animals for whom the proper government is by force». Cf. STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, op. cit., p. 37.

¹¹⁷ VACHEROT, Étienne, *La démocratie*, op. cit., p. 47.

En résumé, l'*idéal démocratique*, que nous désignons encore par *idée démocratique* ou *démocratie* tout court, demeure structuré dans son noyau par les idéaux de liberté et d'égalité assortis du principe de souveraineté populaire, dans leur sens le plus *abstrait*, c'est-à-dire ouverts aux interprétations et aux adaptations dans leur mise en oeuvre socio-politique. Concevoir rigoureusement l'idéal démocratique, c'est le concevoir comme une double exigence de liberté et d'égalité fondant l'idée de souveraineté populaire. C'est en quoi ces notions constituent les *fondements structurels* de l'idéal de démocratie. C'est en quoi également les idéaux de liberté et d'égalité se présentent comme les valeurs sacrées de la démocratie, la souveraineté populaire comme sa requête de principe. Ce qui n'était que le résultat de spéculations philosophiques se révèle à présent comme l'exigence suprême de toute société démocratique. De part et d'autre, il est désormais acquis que la source de l'autorité légitime réside, en principe, dans le peuple. Il convient, dès lors, de corriger la formule de St Paul: "*non est potestas nisi a populo*" ou, comme disaient les Romains: *potestas in populo*. Dorénavant, toute autorité vient non plus de Dieu, mais du peuple et de lui seul.

Bien entendu, ces principes qui structurent l'idéal de démocratie commandent, dans leur mise en forme institutionnelle, des règles et institutions de base, caractéristiques justement de ce que l'on nomme régime ou société démocratique. Bornons-nous ici à relever les plus fondamentales qui illustrent le «fait démocratique» proprement dit.

En premier lieu, on remarque que tout système politique, digne du nom de démocratie, garantit, dans ses structures de base juridiques et institutionnelles, le respect des *principes de liberté et d'égalité*, qu'il s'applique à traduire dans la réalité politique quotidienne à travers un système de droits et de libertés politiques et socio-économiques. Historiquement, les deux principales tentatives de mise en pratique de l'idéal démocratique ont été, dans l'Occident

moderne, la démocratie *libérale* et la démocratie *sociale* ou populaire, la première résultant de l'interprétation libérale, la seconde de la conception marxiste.

Dans les systèmes de démocratie libérale, fermement arrimés aux principes du libéralisme politique, la liberté politique se traduit concrètement dans un agrégat de *droits-libertés* civils et politiques, couramment désignés sous le nom de droits fondamentaux (*basic rights*): droit de vote, droit à la vie et à l'intégrité physique, droit à la propriété privée, droit à la vie privée; liberté d'opinion, de réunion, de confession, de presse, de choix de vie. La consolidation et la garantie des droits et libertés individuels est la règle d'or dans ces modèles démocratiques. D'où le risque de la dépravation individualiste qu'on lui reproche souvent.

Le principe d'égalité se manifeste concrètement dans l'égalité de tous par la loi et devant la loi (égalité juridique), de même que dans la participation de tous, par la voix des urnes, à la souveraineté (égalité politique)¹¹⁸. Il en résulte une règle fondamentale, caractéristique de toute démocratie et de la démocratie libérale en particulier: la *liberté égale* pour tous. Le principe d'égalité est ainsi immédiatement impliqué dans l'attribution des droits et libertés, et bien entendu des obligations. Le suffrage universel en est la manifestation tangible: *one man one vote*, un droit que même les libéraux radicaux finirent par admettre sous le prétexte facétieux, mais combien salutaire, qu'«il vaut mieux compter les têtes que les briser»¹¹⁹. D'un point de vue strictement libéral, on peut considérer en effet que si les citoyens

¹¹⁸ GERMAIN, R.-F. Louis, «Problématique et dimensions ou variations sur le thème de l'égalité», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 8, 1985, p. 21.

¹¹⁹ Boutade célèbre de James F. Stephen, citée par G. Sartori. Cf. SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 262. L'égalité dans l'exercice du droit de vote est d'autant plus importante dans les sociétés contemporaines que la voix des urnes semble être devenue l'unique levier dont les citoyens disposent réellement pour forger leur destin politique. La plupart des secteurs de la vie sociale, dorénavant assimilés à des domaines de compétence technique, échappent généralement à leur contrôle pour tomber entre les mains de l'élite technocrate. Ainsi, par exemple, le droit de vote reconnu récemment à la majorité noire en Afrique du Sud a-t-il permis de changer, de fond en comble, l'environnement social et politique de ce pays. Dans le cas du Québec, il est statistiquement établi que la voie vers la souveraineté nationale reste encore largement tributaire du vote des communautés allogènes de la province.

ne bénéficient pas tous des mêmes droits et libertés, certains seraient forcément moins libres que d'autres¹²⁰. Ainsi, l'égalité politique et juridique que revendique le démocrate libéral vise-t-elle moins l'égalité en soi que l'affermissement de la liberté elle-même¹²¹.

La garantie de la liberté et de l'égalité va de pair avec le respect du *pluralisme* politique¹²² qui implique, bien évidemment, le refus de toute forme de discrimination, le respect des différences et des divergences de tous genres: respect de la diversité d'opinions,

¹²⁰ Cette union de la liberté et de l'égalité, Rousseau l'a très bien saisie, lui dont la doctrine politique semble avoir été la consécration de l'absolutisme de la volonté étatique: «Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté*, et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle». (*Contrat social*, II, 11, p. 391).

¹²¹ I. Berlin insiste, par ailleurs, pour que l'on distingue du droit à l'égalité le «droit à la reconnaissance», fondé sur le désir profond de re-connaissance («*search for status*») qu'éprouve chaque personne humaine, un désir qui est aussi nécessaire pour éveiller, chez l'individu, une conscience d'appartenance au groupe social. Cf. BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, op. cit., p. 202-9. C'est l'idée d'intersubjectivité comme institutrice de l'identité de soi et d'autrui que Sartre explore dans *L'existentialisme est un humanisme* (Éditions Nagel, Paris, 1970, p. 65 sq). C'est encore le même thème qu'a repris récemment Charles Taylor dans un de ses essais pour tenter de comprendre les phénomènes politiques contemporains que sont les mouvements nationalistes (le nationalisme québécois notamment), féministes, culturalistes. La non-satisfaction du désir de reconnaissance, explique-t-il en substance, génère des conflits internes ou externes, dont la seule explication réside dans la frustration du besoin de reconnaissance, besoin si profond et si vital pour l'homme qu'il mérite d'être considéré comme un droit fondamental, c'est-à-dire nécessaire à sa survie en tant qu'homme. Voir TAYLOR, Charles, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

¹²² Ce trait particulier est à mettre au chapitre des conquêtes libérales. Comme on le sait, l'interprétation démocratique de la liberté, à l'origine, n'a pas admis le principe du pluralisme dans toute sa rigueur. Jacob Talmon observe justement à ce propos que «ce que l'on considère aujourd'hui comme un corollaire essentiel de la démocratie, autrement dit la multiplicité des opinions et des intérêts, était loin d'être considéré comme essentiel par les pères de la démocratie au XVIII^e siècle», dont les maîtres-mots étaient «l'unité et l'unanimité». Ainsi, pour Rousseau, l'idée même de nation, et par ricochet, de république démocratique signifiait une entité homogène: «Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres». (*Contrat social*, III, 2, p. 401). A la vérité, souligne Talmon, «le principe de multiplicité n'est posé que plus tard, lorsque les implications totalitaires du principe d'homogénéité ont été démontrées par la dictature jacobine». Cf. TALMON, L. Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, op. cit., p. 62. Voir aussi sur le même sujet: SCHWARTZ, M. Joseph, *The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics*, Princeton University Press, Princeton/New York, 1995, chap. 1, 2, 7.

des choix de vie, des confessions religieuses, des orientations sexuelles, des différences raciales, ethniques, culturelles. Le trait primitif et constant de ce pluralisme inhérent aux démocraties libérales consiste dans la liberté d'expression, ainsi que dans son corollaire politique qu'est le *multipartisme*. Dans un régime politique où la conquête du pouvoir fait l'objet d'une compétition permanente entre plusieurs candidats, le regroupement des citoyens partageant les mêmes opinions politiques dans des familles politiques, apparaît nécessaire, et même souhaitable, dans la mesure où il transforme, de quelque manière, les conflits sociaux latents en véritables débats politiques entre les différentes classes sociales et sensibilités politiques de l'électorat¹²³. A ce propos, on ne peut que regretter le détournement médiatique, manifeste de nos jours, du jeu démocratique au profit de la démocratie spectacle aussi creuse que tapageuse.

A la liberté et à l'égalité, de nature strictement formelle, la critique marxiste et socialiste, qui ne voyait là que la couverture mystifiante d'un individualisme économique dévoyé, tenta d'y remédier grâce à un principe correctif à même de garantir à tous une égalité des chances non plus seulement au sens formel, mais aussi au sens matériel et économique. Toutes les démocraties ont suivi le double trajet, faisait remarquer Mauras: «l'article premier disait *égalité politique* et, quand cette égalité, théorique du reste, a été admise, il a fallu dire, article 2, *égalité sociale (...)*»¹²⁴. L'interprétation économique du principe de l'égalité visait à combattre, à l'origine tout au moins, les inégalités naturelles et sociales en vue d'assurer à tous les mêmes chances pour une jouissance réelle des libertés politiques civiles et politiques. C'est ainsi que sont apparus progressivement, sous les auspices de l'idéologie marxiste, les systèmes

¹²³ Hans Kelsen voit même dans la constitution de partis politiques «l'un des éléments les plus importants de la démocratie réelle», en ce sens, d'après lui, qu'«une partie très importante de la formation de la volonté étatique s'accomplit dans leur sein». Cf. HANS, Kelsen, *La démocratie, op. cit.*, p. 28-9. Nous reviendrons plus tard sur cette affirmation, discutable à certains égards.

¹²⁴ Cité par MADIRAN, Jean, *Les deux démocraties, op. cit.*, p. 188-9.

de droits-créances ou droits socio-économiques, dont l'État-Providence se voulait le garant et le généreux dispensateur. Parmi ces droits dits de la «deuxième génération»¹²⁵, on relève le droit à l'éducation, le droit à la culture, le droit aux loisirs, le droit au logement, le droit à la santé, le droit au travail, le droit de grève, le droit à un revenu minimum, bref le droit à ce que l'on appelle, de manière générale, la sécurité sociale¹²⁶.

Toutefois, l'erreur impardonnable de la croisade marxiste, au nom d'une prétendue «vraie liberté», contre la démocratie dite formelle ou bourgeoise, a été, au bout du compte, de troquer les libertés fondamentales contre l'égalité économique, contre le bien-être social et matériel. Une méprise funeste qui découle de l'idée néanmoins pleine de bon sens que «le problème de la liberté se pose à table», selon le propos de G. Sartori¹²⁷. Répliquant aux libéraux qui estiment que la liberté politique se réduit aux droits et libertés formels, les marxistes ont fait valoir avec force arguments que la vraie liberté politique ne se réalisera que le jour où chaque citoyen aura sa place au banquet de la cité. Et c'est ainsi qu'ils ont fini par confondre, de manière assez grossière, les conditions matérielles de la liberté avec la liberté elle-même. Et comme le dit encore Sartori, les doctrinaires de la «démocratie sociale» ou «démocratie réelle» ne se doutaient nullement que «la satiété ne nous rend pas libres». En effet,

¹²⁵ Après ce que l'on a appelé la «première génération» et la «deuxième génération» des droits (droits-libertés et droits-créances), voilà que fait déjà jour l'idée d'une «troisième génération» et d'une «quatrième générations» de droits, relatifs respectivement à l'environnement (droit de vivre dans un environnement sain, droit des générations futures au patrimoine environnemental) et aux limites à assigner aux manipulations bio-génétiques. Voir BOBBIO, Norberto, *The Age of Rights*, traduction anglaise de A. Cameron, Polity Press, Cambridge, 1996, p. xi.

¹²⁶ HOFFMAN, D. Edwin, *Pathways of Freedom*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1964. On en trouve une version abrégée en français dans: HOFFMAN, D., Edwin, *Les voies de la liberté*, Éditions France-Empire, Paris, 1966; ARON, Raymond, «Liberté, libérale ou libertaire?», in *Études politiques*, op. cit., p. 235-74; FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 174-81.

¹²⁷ SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 273.

«s'il est vrai que la liberté politique ne résout pas le problème du manque de pain, il est aussi vrai que le pain ne résout pas le problème de la liberté politique»¹²⁸.

Dans leur ensemble, au-delà des risques de dérive que comportent leur revendication excessive, les droits-libertés et les droits-créances sont, pour la plupart, des droits et des libertés *réels* dans les sociétés démocratiques jouissant d'un niveau de développement économique avancé. Il est utile de noter que les droits socio-économiques, qui résultent des hautes luttes du socialisme, ont amorcé, depuis quelque temps, un net recul qui n'est pas sans rapport avec la double faillite économique et idéologique du modèle communiste, faillite hélas attestée par l'état de délabrement économique et socio-politique de l'ancien empire soviétique. L'on doit comprendre l'ensemble de ces droits-libertés et droits-créances comme la concrétisation d'un même idéal, des idées fondamentales de liberté et d'égalité ou, plus globalement, la réalisation, bien que toujours imparfaite, de l'idéal de démocratie. Comme le suggère L. Ferry, il y a, au delà la discontinuité manifeste qui les divise, «une continuité plus secrète qui relie la prise en considération "providentielle" des droits sociaux à l'affirmation libérale des droits formels»¹²⁹.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 273-4. «Si elle doit s'accompagner de ses indispensables conditions d'exercice, la liberté ne s'y réduit cependant pas (...). Dans leur zèle à créer les conditions économiques et sociales qui seules confèrent une valeur authentique à la liberté, les hommes ont trop souvent tendance à oublier la liberté elle-même (...). Cf. BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 50. Dans cet affrontement entre conception formaliste (libéraux) et conception matérialiste (marxistes et socialistes) de la liberté, nous passons ici sous silence les rivalités induites par ce conflit entourant le régime économique et la structure étatique à mettre en place, un conflit encore réel même après la Guerre froide mettant aux prises le libéralisme économique sous-tendu par une conception minimaliste de l'État et l'étatisme économique qui affirme la prépondérance du rôle de l'État dans l'organisation sociale et économique.

¹²⁹ Et l'auteur d'insister: «Il n'y a pas incompatibilité entre les droits sociaux et les droits formels, mais complémentarité: si l'analphabétisme, la pauvreté, la maladie, l'insécurité de l'emploi doivent être combattus, c'est aussi — peut-être même avant tout — parce que, hors d'un tel combat, les libertés formelles resteraient vides de sens dans la réalité. Mais il faut aller plus loin: c'est bien selon les mécanismes juridiques et institutionnels libéraux (pouvoir neutre, élections, pluralisme des partis, etc.) que les diverses revendications contenues dans les droits sociaux seront reconnues et acceptées comme légitimes». Cf. FERRY, Luc, «Relativisme et universalisme: remarques sur la conception libérale des droits

En deuxième lieu, on note que le principe de la souveraineté populaire dicte des institutions et des règles spécifiques à l'œuvre dans l'expérience démocratique. Ainsi, le *suffrage universel* — lors d'une consultation référendaire ou lors des différentes élections (présidentielle, législative, municipale) — occupe une place de premier ordre dans les structures démocratiques, en tant que mode d'expression de la participation de tous à la formation de la volonté générale.

Toutefois, pour avoir une valeur pratique, et non plus seulement idéale telle qu'elle se définit dans le *Contrat social*, cette volonté générale devient, dans le vécu politique, volonté de la *majorité*, dont la formulation proprement juridique peut varier d'après le degré de sensibilité des questions débattues: majorité simple, absolue ou qualifiée. Locke, dont le sens pragmatique lui fit comprendre très tôt la nécessité de la règle de la majorité, explique: «La force qui meut une association, c'est toujours le consentement des individus qui la composent; et, comme tout objet qui forme un seul corps doit se mouvoir dans une seule direction, il va forcément dans le sens où l'entraîne la force la plus considérable, c'est-à-dire la *volonté de la majorité (consent of the majority)*». (*Traité*, § 96, p. 130)¹³⁰.

de l'homme», in LAFRANCE, Guy (éd.), *Éthique et droits fondamentaux*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1989, p. 280. Le conflit entre la démocratie libérale et le marxisme-léninisme, note à son tour Samuel Huntington, «opposait des idéologies qui, malgré leurs grandes différences, avaient manifestement les mêmes objectifs ultimes de liberté, d'égalité et de prospérité». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», in *Commentaire*, Vol. 18, N° 66, été 1994, p. 250; version anglaise: «The Clash of Civilizations?», in *Foreign Affairs*, été 93, p. 22-48. Les thèses défendues par l'auteur dans cet article ont été reprises récemment dans son livre *The Clash of Civilizations* (Simon and Schuster, New York, 1996).

¹³⁰ «Aux États-Unis, comme dans tous les pays où le peuple règne, c'est la majorité qui gouverne au nom du peuple». (*D. A.*, Tome I, p. 135). La majorité est ainsi devenue synonyme du peuple. Dans son *Histoire du gouvernement représentatif*, Guizot suggère dans le même sens qu'on substitue à la volonté générale de la nation «la notion plus exacte et moins prestigieuse de volonté de la majorité des électeurs, ou de la majorité des élus de la nation». Cité par GIRAUD, Émile, *La crise de la démocratie et les réformes nécessaires du pouvoir législatif*, Marcel Giard, Paris, 1925, p. 13. Tout compte fait, on est tenté de dire que Rousseau a très bien décrit la volonté générale, en oubliant cependant d'en donner l'adresse. Car, où la trouver? A quel enseigne loge-t-elle? A quel signe la reconnaître, si l'on devait renoncer au principe

Ce rabattement pragmatique de la volonté générale au principe majoritaire équivaut, en somme, à une dénégation lucide du peuple comme entité homogène. Le peuple réel de la démocratie réelle se révèle moins comme un corps politique homogène qu'un corps électoral traversé par des intérêts divergents, marqué par le conflit. Passer du peuple idéal au peuple réel, de la volonté générale à la volonté majoritaire, tel est finalement le prix à payer, si l'on veut passer des idéaux purs aux choses mêmes. La soumission de la minorité aux décisions de la majorité apparaît ainsi comme une nécessité pratique, qui n'implique nullement, du moins en principe, que ceux qui en sont minorité doivent être brimés dans leurs droits par l'inique loi du nombre. Hans Kelsen le démontre avec clairvoyance: dans son principe, la règle de la majorité ne peut être assimilée à une tyrannie du nombre, comme si elle ne tenait sa légitimité que du «droit du plus grand nombre», lequel serait en réalité synonyme du «droit du plus fort» qui est la fin de tout droit. (*Contrat social*, I, 2, p. 354-5)¹³¹.

Nul doute que la majorité n'est pas infaillible, mais la minorité ne l'est pas davantage. En tous les cas, «cette minorité sait que cette règle qui joue aujourd'hui contre elle jouera demain en sa faveur si elle devient majorité», explique E. Giraud¹³². Voilà qui donne tout son sens au droit d'opposition dans le Parlement comme dans l'opinion publique. Ainsi, la démocratie contient-elle en elle-même les ressources nécessaires pour résoudre cette contradiction interne. Mais, nous verrons plus loin qu'il s'avère parfois nécessaire, selon les contextes socio-culturels et historiques, de repenser ou même de remettre en question

majoritaire?

¹³¹ «Il n'y a qu'une seule idée qui conduise par une voie raisonnable au principe majoritaire: l'idée que, sinon tous les individus, du moins le plus grand nombre possible d'entre eux doivent être libres, autrement dit qu'il faut un ordre social qui ne soit en contradiction qu'avec la volonté du plus petit nombre possible d'entre eux». Cf. HANS, Kelsen, *La démocratie*, op. cit., p. 21-2.

¹³² GIRAUD, Emile, *La crise de la démocratie et les réformes nécessaires du pouvoir législatif*, op. cit., p. 49.

l'importance de ce mode d'expression de la volonté générale, c'est-à-dire majoritaire, qu'est la loi du nombre.

En troisième lieu, on peut retenir que l'exercice effectif de la souveraineté populaire nécessite l'établissement d'une *structure parlementaire* qui tient lieu de l'assemblée du peuple en délibération. L'étendue territoriale et la taille démographique des États modernes ont jusqu'ici contraint les démocraties modernes à adopter cette formule pratique et réaliste. C'est ce qui fait dire à Kelsen qu'«on ne saurait douter sérieusement que le parlementarisme soit aujourd'hui la seule forme véritable de la réalisation de l'idée démocratique (...)»¹³³, même si, théoriquement, démocratie et parlementarisme demeurent distincts. Il faut néanmoins préciser que le système parlementaire dans un régime démocratique n'est ni totalement «représentatif» (démocratie indirecte) ni entièrement «démocratique» (démocratie directe), mais plus exactement «semi-représentatif».

De fait, d'un point de vue strictement juridique, l'investiture populaire des députés dans une démocratie n'est pas une rémission aveugle du pouvoir législatif à des représentants irrévocables, mais traduit l'approbation d'une politique, d'un *mandat*. Aussi, le régime strictement représentatif tel que le prévoit la clause hobbesienne du tiers exclu se trouve-t-il, d'office, en contradiction avec le principe démocratique de la «non-représentation» du peuple, au sens de Rousseau. L'on se souvient que ce dernier dénonce vigoureusement l'incongruité absolue de la représentation de la souveraineté qui est essentiellement, pour lui, d'origine et d'essence populaires¹³⁴.

¹³³ HANS, Kelsen, *La démocratie, op. cit.*, p. 38.

¹³⁴ La «République» est, selon Hobbes, une «unité réelle de tous» réalisée par «une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu*

A l'inverse, le système parlementaire d'une démocratie ne saurait être dit démocratique à la lettre comme cela a prévalu dans la démocratie athénienne, puisque, tout compte fait, ce sont les députés du peuple, et non le peuple en masse, qui votent les lois. La démocratie directe, on le sait, est une institution d'un autre âge. En définitive et en pratique, le système parlementaire qui est en vigueur dans la plupart des démocraties contemporaines se présente comme un heureux compromis entre le modèle représentatif pur de Hobbes et le modèle non-représentatif de Rousseau. Il s'agit là, à la vérité, de distinctions cruciales au plan théorique et juridique, mais qui semblent insignifiantes dans l'expérience quotidienne de la démocratie.

En quatrième et en dernier lieu, dans la mesure où elle prétend être à la fois l'accomplissement et le dépassement de l'institution républicaine, la pratique démocratique suppose aussi la mise en pratique de principes typiquement républicains, plus particulièrement du principe de la *séparation des pouvoirs*, à ne pas confondre avec la partition de la souveraineté (*Contrat social*, II, 2, p. 369-71). «Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice», dit Montesquieu¹³⁵. C'est ainsi qu'en démocratie l'indépendance de la justice vis-à-vis des pouvoirs publics, la liberté de la presse (le «quatrième pouvoir»), auxquelles il convient d'associer le pouvoir de l'opposition (opposition parlementaire et opinion publique), celui des groupes de pression, qui sont des règles aussi essentielles à la survie des institutions démocratiques que le principe même de souveraineté populaire qui les fonde. On conçoit mal les démocraties modernes sans cette structure multipolaire et «polyarchique» qui caractérise leur fonctionnement et qui,

lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière». Cf. HOBBS, Thomas, Léviathan. op. cit., p. 177. A quoi Rousseau réplique: «(...) A l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus». (Contrat social, III, 15, p. 431).

¹³⁵ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois. op. cit.*, Liv. XI, chap. 6, p. 586.

comme le montre Robert Dahl, définit la nature même des régimes démocratiques contemporains¹³⁶.

Il reste toutefois entendu que ces institutions et ces règles, qui découlent du principe démocratique, sont diversement adaptées et aménagées en fonction des contextes socio-politiques et historiques particuliers. Ainsi, le principe de la souveraineté populaire coexiste-t-il bien avec une structure monarchique dans l'une des plus vieilles démocraties d'Europe, à savoir l'Angleterre, tandis qu'il apparaît en France, avec la Révolution, comme la négation même de la monarchie, bien que la démocratie française conserve encore, sous bien des traits, des vestiges du régime monarchique. Signe, donc, que l'histoire, les moeurs politiques ne s'effacent pas d'un trait. La démocratie américaine, en dépit ou peut-être à cause de sa taille démographique fonctionne plutôt bien dans un inaltérable bi-partisme¹³⁷.

En outre, il est à noter que des aménagements de nature proprement constitutionnelle et juridique entrent en ligne de compte dans chaque mise en oeuvre du principe démocratique et accentuent de façon notable les disparités entre les différents systèmes démocratiques. Quelle que soit la diversité des formes institutionnelles de l'idéal de démocratie, il demeure, en tous les cas, que les systèmes politiques véritablement démocratiques se reconnaissent aux

¹³⁶ DAHL, A. Robert, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1956, chap. 3; *Polyarchy. Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven/London, 1971, chap.1-3; *Democracy and Its Critics*, Yale University Press, New Haven, 1989; MANSBRIDGE, J. Jane, *Beyond Adversary Democracy*, Basic Books, New York, 1980.

¹³⁷ «(...) Conditions of successful democracy in the United States are not the same as in the forest cantons of Switzerland, nor are they what they were in the Athens of Pericles». Cf. PLAMENATZ, John, «Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy: A Symposium», in *American Political Science Review*, Vol. 50, 1956, p. 115. Sur les diverses formes d'acculturation institutionnelle de l'idée démocratique, voir en particulier l'imposante somme de James Bryce: *Les démocraties modernes*, traduction de B. Mayra et le lieutenant-colonel de Fonlongue, Payot, Paris, 1924, Tomes I et II; version originale: *Modern Democracies*, MacMillan, London, 1921. Voir également: DUHAMEL, Olivier, *Les démocraties*, Seuil, Paris, 1993.

idéaux de liberté, d'égalité, des droits de l'homme qu'ils s'efforcent de sauvegarder. Ils se reconnaissent aux règles démocratiques qui régissent le jeu politique et leur mode d'existence; ils se reconnaissent, enfin, à la «culture démocratique» qui les baignent.

La culture démocratique aurait le sens de *régime* démocratique, si le mot régime n'avait perdu ce qu'il a d'antique, à savoir son sens grec de *politeia*. L. Strauss nous rappelle, en effet, la signification que recouvrait ce mot pour les grecs, une signification qui caractérise, de manière tout à fait éclairante, ce que l'on entend aujourd'hui par culture démocratique: «(...) Le régime signifie simultanément la forme de vie d'une société, son style de vie, son goût moral, la forme de cette société, la forme de l'État, la forme de son gouvernement, l'esprit des lois»¹³⁸.

Ainsi donc, une société est dite de culture démocratique, lorsque ses moeurs politiques, sa manière d'être spécifique est pétrie, de part en part, par les valeurs démocratiques. La démocratie, dans une société de culture démocratique, est bien plus qu'une superstructure politique; elle est une *tradition*, si bien ancrée dans les moeurs qu'elle fait une avec cette société. Elle en devient l'*ethos*, l'étoffe. La culture démocratique, c'est au fond l'«état social démocratique» dont parle Tocqueville par contraste avec la dimension politique de la démocratie qui a trait à l'échafaudage institutionnel du système politique¹³⁹. La démocratie sociale, au contraire, manifeste l'incrustation et l'inculturation, dans la «chair» du social, des principes démocratiques. Et l'on comprend par là que la simple adoption d'une constitution démocratique est incapable, à elle seule, de transformer une société en une société de culture

¹³⁸ STRAUSS, LEO, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, op. cit., p. 38.

¹³⁹ «L'état social, suivant moi, est la condition matérielle et intellectuelle dans laquelle se trouve un peuple à une époque donnée (...). L'état social des Américains est éminemment démocratique. Il a eu ce caractère dès la naissance des colonies; il l'a plus encore de nos jours». (*D. A.*, Tome I, p. 37-8.)

démocratique. La moindre vague de réactions l'emporterait. Par où l'on comprend que la démocratie véritable et durable repose, avant tout, sur le roc d'une culture démocratique, d'un état social démocratique qui, comme l'histoire nous l'apprend, n'émerge qu'après plusieurs siècles de gestation, de crises, de tâtonnements, de soubresauts et même de catastrophes.

C'est la raison pour laquelle on convient d'ordinaire que la plupart des pays occidentaux sont de culture démocratique. En effet, la démocratie n'y est plus seulement une forme de gouvernement quelconque; elle investit les principales sphères de la société: le politique comme le social dans son ensemble (les relations de travail, les diverses instances de décisions ou de concertation, l'école, etc.). Dans ces pays, les principes démocratiques opèrent dorénavant comme des impératifs moraux et juridiques sur la conscience collective. Les analyses sociologiques de Tocqueville conservent encore, à cet égard, une pertinence actuelle à propos des empreintes profondes que les normes démocratiques sont susceptibles d'imprimer sur la stratification sociale, l'imaginaire collectif, l'art, la science, la culture, bref sur les structures essentielles d'une société¹⁴⁰.

De ce que la plupart des pays reconnus aujourd'hui comme pays démocratiques sont des États appartenant à la sphère culturelle occidentale, le débat sur la prétention universaliste de l'idéal démocratique se trouve souvent pris dans la confusion entre *culture démocratique* et *culture occidentale* ou, du moins, ce qui en tient lieu¹⁴¹. L'enjeu du débat est d'autant plus crucial que la simple distinction théorique entre culture démocratique et culture occidentale ne paraît suffire à lever l'équivoque. L'histoire de la démocratie — celle qui fait sens pour notre époque et s'affiche comme *le* modèle de référence — apparaît, dans ses moments

¹⁴⁰ *Ibid.*, Première partie, chap. III. Voir aussi: BÉNÉTON, Philippe, «La culture démocratique», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 19, 1991, p. 83-91.

¹⁴¹ Sur l'idée d'une «culture occidentale», voir le très beau texte de Gérard Maïret: «L'«Occident»: signification d'un mythe organique», in MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude*, *op. cit.*, p. 121-34.

essentiels, si intimement unie à l'histoire de l'Occident qu'il s'avère hasardeux, pour ne pas dire impossible, de rechercher la ligne de démarcation qui les séparerait. La culture démocratique, telle qu'elle s'offre à notre présent, est à cet égard, admettons-le, occidentale dans son fond ou, tout au moins, dans une large proportion.¹⁴²

Il serait illusoire, de toute façon, de croire que la promotion et la diffusion du modèle démocratique en cette fin de siècle est sans rapport avec l'occidentalisation, délibérée ou non, de l'ordre politique international¹⁴³. Mais là n'est pas le vrai problème. La question primordiale reste de savoir si cette occidentalisation, qui vise à promouvoir les principes de la démocratie, s'effectue à travers une *réappropriation* consciente de ce qui, dans l'histoire de l'Occident, peut être aujourd'hui revendiqué comme un héritage de l'humanité entière, ou si elle est simplement *subie* comme une invasion étrangère contre laquelle on ne peut rien.

¹⁴² S. Huntington déclare à ce propos: «Le gouvernement démocratique moderne est né en Occident. Quand il s'est établi dans les sociétés non occidentales, c'est en tant que séquelle du colonialisme ou parce qu'il a été imposé par l'Occident». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 248.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 247-8. *L'État importé* de Bertrand Badie est un condensé minutieux très éclairant sur la manière dont s'opère cette occidentalisation, sur la manière également dont l'Occident exerce son ascendant sur le reste du monde. Voir BADIE, Bertrand, *op. cit.*, Première partie, chap. II.

Conclusion

Nous arrêtons là, en attendant de revenir sur d'autres aspects de la question, notre cheminement au cœur et aux fondements de l'idée démocratique. Avant de nous attaquer à la controverse portant sur la visée universaliste de l'idéal de démocratie, il nous fallait tenter, dans un premier temps, de définir le contenu normatif de cet idéal. Parti, pour cela, du simple décodage étymologique du mot démocratie, étayé ensuite par une investigation conceptuelle menée dans un cadre défini par les doctrines de Locke et de Rousseau, nous nous sommes efforcé, dans cette première étape de notre enquête, de cerner l'idée démocratique dans son essence, dans son principe. «L'intelligible suprême est l'essence», dit Jean Baechler¹, en ce sens que l'essence d'une chose ou d'une idée nous la livre sous son meilleur jour, sous ses traits essentiels, donc nécessaires et suffisants pour sa compréhension. L'objectif de cette première partie était, en définitive, d'esquisser une sorte d'«archéologie» de l'idéal démocratique, d'en rechercher les soubassements structurels, les valeurs fondamentales inscrites dans son code génétique, à savoir les valeurs de *liberté* et d'*égalité*, desquelles découle le principe de *souveraineté populaire*, le véritable nom de la démocratie.

Les limites d'une telle synthèse paraissent pourtant évidentes, du simple fait que l'analyse de notions aussi riches d'histoire et d'ambiguïtés s'expose elle-même à la confusion et au risque de tomber dans les définitions interminables. Néanmoins, en insistant sur la centralité des principes de liberté, d'égalité et de souveraineté du peuple, en tant qu'ils sont le noyau de l'idéal de démocratie, tout en faisant leur part aux divergences d'interprétations dont

¹ BAECHLER, Jean, *Démocraties, op. cit.*, p. 17.

ils ont fait l'objet dans l'histoire, nous croyons avoir cerné la signification de la démocratie, dans sa substance et dans ses fondements. Relativement aux conflits d'interprétation, il va sans dire qu'une définition de la norme démocratique en ses traits essentiels nous en donne, certes, la formule la plus complète, mais aussi la plus complexe, dont la signification ultime fait toujours l'épreuve de l'histoire. Dans le but de faire voir le lien qui relie le niveau du principe normatif à celui de sa mise en oeuvre effective, nous avons ensuite tenté de discerner dans les règles et les institutions caractéristiques des démocraties réelles, le reflet de l'idéal démocratique dans l'expérience historique concrète, expérience occidentale pour une large part jusqu'à très récemment.

Des zones d'ombre subsistent encore. Cependant, nous pensons être parvenu à une appréhension relativement claire de ce que l'on entend par démocratie ou, du moins, à une compréhension minimale possible du concept à l'intérieur du flot polysémique qui le baigne, c'est-à-dire, au fond, à une définition opératoire suffisamment générale pour faire l'unanimité, quelles que soient par ailleurs nos options philosophiques et politiques par rapport à l'idéal démocratique. La matière de la discussion étant ainsi définie, le moment est venu d'instruire le débat sur le statut axiologique à accorder à l'idéal démocratique, sur sa prétention à prescrire une norme universelle du politique.

DEUXIÈME PARTIE

L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE ENTRE L'UNIVERSALISME ET LE RELATIVISME

Introduction

Après les précautions d'ordre définitionnel, le moment est enfin venu d'instruire le litige qui oppose universalisme et relativisme sur le statut de l'idée démocratique en tant qu'idéal normatif. Les points de désaccord paraissent assez clairs dans les grandes lignes. L'universalisme démocratique soutient que l'idée démocratique jouit nécessairement d'un statut universel, du fait, principalement, qu'elle est porteuse d'idéaux universels revendiqués par toute l'humanité. À quoi, le relativisme répond que l'universel démocratique n'est tout au plus qu'une pure abstraction dépourvue de toute effectivité et que seuls les contextes socio-historiques et culturels lui confèrent une épaisseur réelle. Avant, cependant, de pousser plus loin l'examen de cette confrontation, il s'avère utile d'esquisser à grands traits l'arrière-plan philosophique où elle prend ses racines.

Un survol de l'histoire de la pensée occidentale, depuis ses origines grecques, révèle qu'elle est l'histoire d'une rivalité perpétuelle et irréductible entre deux titans, qu'elle est l'histoire, en somme, d'une interminable «guerre des dieux» entre vision universaliste et vision relativiste des valeurs. Cette deuxième partie de notre enquête veut être l'écho de cette querelle en ce qui a trait plus spécifiquement au statut de l'idéal démocratique. Nous entendons par vision universaliste l'horizon d'une vision des valeurs *ouvert sur l'universel* et dont l'ambition a toujours été de réfléchir et de prescrire l'étalon absolu et universel de la justice, du droit, du politique. Elle comprend, de manière générale, les doctrines du droit naturel ou de la loi naturelle, ainsi que l'idée des droits de l'homme, aussi diverses que ces doctrines aient pu paraître dans l'histoire de la philosophie. Elles ont toutes présupposé ou reconnu l'existence

d'un principe normatif transcendant et absolu ayant préséance sur le divers des conceptions particulières de la justice et des systèmes de droit positifs. La transcendance n'est justement pensable que dans l'horizon de l'universel. Ainsi, les doctrines jusnaturalistes ont non seulement admis l'idée d'une structure morale transcendante — fondée soit sur l'idée de Nature pour les Anciens, soit sur Dieu pour la philosophie chrétienne, soit sur la Raison pour la modernité —, mais elles ont également reconnu à l'esprit humain une dimension trans-historique qui le rend apte à appréhender l'étalon absolu que constitue le droit naturel ou l'idée des droits de l'homme¹.

Quant à la vision relativiste, drapée du manteau de l'historicisme dans la modernité, elle est solidaire, pensons-nous, d'un horizon de pensée *fermé sur l'histoire*, clos sur l'ici-bas. D'après cette conception, le statut de toute valeur ou système de valeurs se définit et se comprend à partir de *l'histoire*, et seulement à partir d'elle. Toute idée de norme absolue et éternelle se résume à une fiction métaphysique sans attache avec l'expérience humaine. L'histoire dans ce contexte philosophique, comme le rappelle Leo Strauss, ne désigne plus «une espèce d'enquête ou le résultat d'une enquête, mais plutôt l'objet d'une enquête ou une "dimension de la réalité"»². Et l'on accorde, désormais, que «l'histoire est la réalité de l'homme. Il n'en a point d'autre». Elle devient ainsi «le véritable absolu»³.

S'il est permis de recourir à l'allégorie de la Caverne pour donner une explication métaphorique de cette confrontation, l'approche universaliste consisterait dans l'attitude du

¹ ROMMEN, Henri, *Le droit naturel*, op. cit., Première partie, chap. I-IV, VII; Deuxième partie, chap. VII; VILLEY, Michel, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, op. cit., chap. VII, XIII-XIV.

² STRAUSS, Leo, *Le libéralisme antique et moderne*, traduction de O. Sedeyn, P.U.F., Paris, 1990, p. 58; version originale: *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York/London, 1968.

³ ORTEGA Y GASSET, José, *La révolte des masses*, trad. de L. Parrot, Gallimard, Paris, 1967, p. 23.

philosophe que symbolise le prisonnier dans *La République* de Platon ayant fait l'épreuve de la *païdeia* et qui est persuadé qu'il existe un dehors de la Caverne, domaine de la vérité, du juste absolu, accessible à l'intelligence humaine. Le relativisme historique, à l'opposé, caractériserait l'état d'esprit des prisonniers rivés sur le monde immédiat, qui n'ont ou qui n'entrevoient d'autre univers que celui de la Caverne. Pour ces prisonniers, il n'y a pas de dehors de la Caverne, tout comme, pour les relativistes, il n'y a pas de dehors de l'histoire.

Le premier grand épisode de cette interminable controverse, qui va de l'antiquité au Moyen Âge, met en jeu la tradition du droit naturel classique et le conventionnalisme juridique. Le même conflit, au delà des dissonances doctrinales, mettra aux prises, dans les temps modernes, l'École du droit naturel moderne (individualiste et rationnel) et l'École du droit historique, creuset et vivier d'un positivisme juridique qui sera le prélude à l'historicisme⁴. On le voit, la confrontation entre l'universalisme et le relativisme exprime l'opposition radicale entre, d'un côté, l'idée de normes universelles inscrites dans l'éternité et, de l'autre, l'idée de normes intrinsèquement relatives, parce qu'inscrites dans l'historicité.

Telle est, *grosso modo*, la controverse multiséculaire qui permet de mettre en perspective le débat actuel sur le statut de l'idéal démocratique. Il s'agit pour nous, à présent, de comprendre sous quelle forme et en quels termes cette querelle rebondit de nos jours. D'entrée de jeu, il convient de préciser que la question qui nous occupe ici n'a pas trait à la thématique de la *justification* du principe démocratique, question au demeurant très discutée parmi les auteurs anglo-saxons⁵. La discussion qui suit veut confronter entre elles les thèses

⁴ ROMMEN, Henri, *Le droit naturel*, *op. cit.*, Première partie, chap. V-VI; STRAUSS, Leo, *D.N.H.*, chap. I-II.

⁵ On en trouve une excellente synthèse dans: HOLDEN, Barry, *The Nature of Democracy*, *op. cit.*, chap. 8.

de l'universalisme démocratique avec celles du relativisme historique. Elle veut surtout mettre en relief, par ce biais, l'impasse antinomique où nous conduit la querelle entre vision universaliste et vision historiciste. Aussi bien, la question n'est-elle pas ici de savoir si l'on peut justifier ou si l'on doit rejeter l'idéal démocratique comme valeur, mais bien de savoir en quel sens et à quelle condition la visée universaliste de cet idéal peut être légitimée, lors même que nous sommes confrontés, aujourd'hui plus que jamais, au défi du relativisme moral, relativisme des valeurs, des formes de vie, des idéaux moraux et politiques.

Troisième chapitre

LE STATUT PROBLÉMATIQUE DE LA DÉMOCRATIE

«(...) Liberal democracy may constitute the "end point of mankind's ideological evolution" and the "final form of human government", and as such constituted the "end of history"». Francis Fukuyama¹

«Les gens normaux ne savent pas que tout est possible». David Rousset²

I. L'École historique *contre* l'esprit des Lumières

Il serait illusoire de prétendre que la reconnaissance quasi-universelle du principe démocratique comme idéal politique a vaincu le relativisme historique à tout jamais. Bien au contraire, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, tout processus d'universalisation d'une norme politique ou éthique induit, comme par un choc en retour, une tendance à sa relativisation. Toute volonté d'universalité paraît, en ce sens, inséparable du désir d'affirmation des singularités. Ainsi, tout se passe comme si les identités «gommées» sur un plan cherchent à se redéfinir sur l'autre. Le mondialisme subi, note dans le même sens Régis Debray, suscite «le particularisme délibéré, comme antidote à l'homogène»³. Dans les faits, la promotion de l'idéal démocratique ou de l'idée des droits de l'homme au rang de normes universelles semble provoquer ici et là des réactions visant à réaffirmer, devant l'appel à l'universel, la place de l'histoire et l'importance des particularismes socio-culturels. C'est en cela que consiste l'affrontement entre universalisme démocratique et le relativisme particulariste dans lequel se

¹ FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last man*, op. cit., p. xi.

² ROUSSET David cité par ARENDT Hannah, *Le système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972, p. 27.

³ DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 466.

joue le dernier épisode de l'interminable querelle entre vision universaliste et vision relativiste des valeurs.

En effet, on observe que, sur le statut spécifique de l'idéal démocratique, l'origine de la controverse remonte, tout au moins, jusqu'à la *Déclaration* de 1789. C'est un débat qui a part liée, dans ses origines, avec le conflit qui opposait les conservateurs ou les contre-révolutionnaires aux prosélytes de la Révolution. De ce point de vue, il recoupe une controverse qui se rattache indirectement à l'opposition entre doctrines du droit naturel et École historique du droit sur fond de fièvre romantique⁴. L'ultime message que portait la Révolution, dans l'esprit des Lumières, était que les idéaux de liberté et d'égalité, dont l'idéal démocratique est porteur, sont marqués au coin de l'universel. Les hommes, quels qu'ils soient et d'où qu'ils soient, naissent libres et égaux en droits. La conséquence de cette déclaration historique était que, désormais, tout ordre politique devra désormais être légitimé ou remis en cause à la lumière de cette unique «vérité». Telle était, en substance, le sens de la *Déclaration* énonçant l'«impératif démocratique» par lequel les révolutionnaires entendaient régler une fois pour toutes la question fondamentale du politique, même par des méthodes anti-démocratiques.

Par delà ses horreurs et ses dérives, la Révolution portait en ses flancs une nouvelle conscience politique de l'humanité: la «conscience démocratique», conscience enflammée qui a traversé les siècles jusqu'à nous; conscience d'autant plus vivace, nous semble-t-il, au

⁴ De manière générale, nous rattachons ici le relativisme historique moderne au courant romantique et à l'École historique du droit. Quant à ses sous-bassements philosophiques, il convient de les chercher en premier lieu dans la philosophie de Hegel qui, d'après Fukuyama, a admis, tout en la dépassant dans la notion de «Savoir absolu», la relativité historique de la pensée et de l'expérience humaines. Hegel aurait ainsi trouvé une issue heureuse à l'«historicisme radical» qui s'abîme dans l'impossibilité de fonder toute espèce de valeurs transcendantes, l'historicisme auquel Nietzsche et Heidegger ont entièrement souscrit. Cf. FUKUYAMA, Francis, «Réponse à mes contradicteurs», in *Commentaire*, été 1990, Vol. 13, N° 50, p. 245; STRAUSS, Leo, *D.H.N.*, chap. I; «Introduction à l'existentialisme de Heidegger», art. cit., p. 772-7.

moment précisément où la démocratie libérale est en train d'enterrer le communisme. Même si elle fut un moment recouverte par la clameur fasciste, ainsi que par «la longue et tragique parenthèse de l'illusion communiste»⁵, elle ne s'est jamais éteinte. Il n'y a pas de doute, pour les enfants de la Révolution comme pour les hommes de cette fin de siècle, l'idéal démocratique définit l'«horizon indépassable» du politique, le critère ultime de l'ordre politique juste.

Mais ce qui, dans la pensée et le mouvement révolutionnaire, a fasciné tant de générations et de peuples de par le monde, fut en même temps ce qui lui valut les attaques conjuguées du courant contre-révolutionnaire, du romantisme allemand (début XVIII^e-XIX^e siècle)⁶ et de l'École historique du droit⁷, à savoir la référence à l'universel transcendant, immuable et éternel comme fondement de sa légitimité. Si la Révolution de 1789 a été sévèrement prise à partie par ces différentes écoles de pensée, c'est bien parce qu'elle se voulait *universelle* en ses idéaux, autrement dit «indépendante des conditions particulières de sa naissance», tel précisément «un événement situé dans la trame du temps, et qui est pourtant supposé en déchirer la continuité»⁸.

⁵ FURET, François, «Réflexions sur la démocratie», art. cit., p. 14.

⁶ «C'est en effet comme une sorte d'offensive contre l'intellectualisme de l'Aufklärung, de la culture rationaliste du XVIII^e siècle, qu'il faut d'abord comprendre le romantisme allemand, et ce sera là son caractère le plus permanent». Cf. SPENLÉ, Jean-Édouard, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Armand Colin, Paris, 1967, p. 54.

⁷ D'après L. Ferry, les attaques contre la *Déclaration* de 1789 émanent, pour l'essentiel, de traditions philosophiques et politiques hostiles au libéralisme que sont les courants contre-révolutionnaires, romantiques, marxistes et culturalistes. Cf. FERRY, Luc, «Relativisme et universalisme...», art. cit., p. 277.

⁸ FURET, François, «Réflexions sur la démocratie», art. cit., p. 10-11. «Les droits de l'homme, certes, apparaissent à un moment historique déterminé, et pourtant, une fois déclarés, ils contiennent en eux une telle exigence d'universalité qu'ils ne paraissent pas réductibles à l'histoire». Cf. FERRY, Luc, RENAULT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 180. Voir aussi: DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, 1989.

Ce qui a été le plus tôt et le plus durablement critiqué dans l'idée des droits de l'homme telle qu'elle est exposée dans la Déclaration française de 1789, c'est sans aucun doute la prétention qu'auraient ces fameux droits à valoir universellement, à valoir pour *tous* les individus, *abstraction faite* de leur appartenance à des cultures nationales particulières⁹.

De fait, l'affirmation d'un droit naturel universel, en l'occurrence la déclaration des droits de l'homme, prescrivant absolument l'ordre politique juste pour toute société humaine, explique l'absolutisation de l'idéal démocratique. L'homme en tant qu'homme a des droits imprescriptibles gravés dans le roc de l'éternité, droits valables partout et toujours indépendamment des contextes socio-historiques, politiques et culturels où ils vivent. Cela, l'École du droit naturel historique, animée par une vision conservatrice de la société et par un certain positivisme juridique, ne pouvait l'admettre. L'impératif universel des doctrinaires de la Révolution était, à ses yeux, le résultat d'un «délire universaliste» empreint de messianisme qu'il fallait combattre d'autant plus résolument que l'expérience révolutionnaire avait cruellement attesté dans les faits quels pouvaient être les méfaits de telles aspirations universalistes. De ce fait, en récusant la signification sinon l'existence de normes universelles, «l'école historique détruisait les seules bases solides de tout effort sérieux pour transcender l'actualité» (*D.N.H.*, p. 26).

Contre l'universalisme des Lumières, l'École historique faisait donc valoir que tout système de valeurs, toute idée de droit ou de justice est fondamentalement une idée ancrée dans l'héritage d'une communauté historique. Le principe d'un droit naturel universel ou d'un idéal politique immuable n'est que pure aberration, une idée désincarnée, qui plus est, recouvre un potentiel destructeur de l'ordre social. Elle dirigea contre le sentiment de l'universel celui des particularismes et des exclusivismes, plus précisément le principe des

⁹ FERRY, Luc, «Relativisme et universalisme...», art. cit., p. 277.

des individualités collectives, naturelles et singulières, rattachées au sol où elles ont poussé, par l'histoire qui les a tissées, par le sang qui les vivifie. Il n'y a ni droit naturel universel et intemporel, ni étalon absolu du juste, ni idéal politique valable en tout temps et en tout lieu, parce qu'il n'y a que des systèmes de valeurs et des régimes politiques propres à chaque peuple, gravés dans sa culture, dans ses moeurs, bref solidaires et inséparables de sa vision du monde¹⁰. Depuis toujours, note Alain Finkielkraut à ce propos, «la diversité humaine avait comparu devant le tribunal des valeurs». Mais voilà que «Herder vint et fit condamner par le tribunal de la diversité toutes les valeurs universelles»¹¹. C'est le renversement pernicieux que dénonçait déjà Julien Benda sous le nom de «trahison des clercs», ces princes de l'esprit qui «exaltent l'attachement au particulier, flétrissent le sentiment de l'universel»¹².

C'est alors que le concept de *Volksgeist* (l'esprit ou le génie national), principe d'unicité du peuple, tout à la fois mythique et mystique, fut élevé, par le romantisme allemand et l'École historique, à la dignité d'une valeur suprême. L'âme du peuple, dans ses profondeurs mystérieuses, symbolisait l'identité souveraine du peuple, son mode d'être unique, incomparable et irremplaçable, forgée par l'histoire et déposée dans sa langue, son art, sa philosophie, sa vision du monde, ses traditions, ses croyances, ses mythes, sa culture, sa civilisation¹³. Mais, ce faisant, la critique anti-universaliste de l'École historique se retournait

¹⁰ On trouvera une distinction intéressante entre la notion de *vision du monde* («*Weltanschauung*» ou «*Weltbild*») et le concept de *culture* dans: FLEISCHACKER, Samuel, *Integrity and Moral Relativism*, E.J. Brill, Leiden/New York, 1992, chap. VII.

¹¹ FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit. p. 20.

¹² BENDA, Julien, *La trahison des clercs*, J.-J. Pauvert, Paris, 1965, p. 68.

¹³ *Ibid.*, p. 52. Le concept de *Volksgeist* apparaît pour la première fois en 1774 dans l'ouvrage de Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* dont l'idée-force était, au demeurant, une sorte de radicalisation de la thèse de l'*Esprit des Lois*: «Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières: d'où il se forme un esprit général qui en résulte». MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., Liv. XIX, chap. 4, p. 641. Hegel saluera justement en Montesquieu le génie qui a su démontrer que l'«esprit des lois» réside dans le

contre elle-même. De fait, elle aboutit, dans son culte du *Volksgeist*, à faire de l'«âme» du peuple un absolu et du droit historique une valeur suprême intangible. Au fond, elle récusait l'idée d'un droit naturel absolu pour s'incliner devant l'«esprit» du peuple, devant le singulier et l'unique auquel elle reconnut une plus haute valeur qu'à l'universel. Nous verrons plus loin comment la critique historique renoue insidieusement, mais paradoxalement, avec la tentation universaliste qu'elle prétend pourtant combattre. Ainsi, ce que l'École historique avait dissimulé dans son offensive contre l'universalisme des Lumières, «c'est que des critères particuliers ou historiques ne peuvent acquérir d'autorité morale que sur la base d'un principe universel qui oblige l'individu à s'incliner, et à admettre des critères inspirés par la tradition ou la situation qui l'a façonné». (*D.N.H.*, p. 28).

Cette réaction de principe fut la première riposte contre l'universalisme démocratique, même si elle tendait par moment, chez certains auteurs comme Edmund Burke¹⁴, «le plus fameux des adversaires de 1789»¹⁵, ou Joseph de Maistre¹⁶, à se fondre dans la vague des critiques contre la terreur révolutionnaire. Mais ce dernier aspect n'est pas pertinent pour notre propos. Ce qui importe ici c'est de donner assez d'indications qui font voir que le premier véritable affrontement entre l'universalisme démocratique proclamé par la Révolution et le relativisme historique s'est joué sur le champ d'une controverse plus fondamentale qui opposait l'École du droit naturel à l'École du droit historique, l'universalisme exubérant des

lien étroit qu'elles entretiennent avec leur contexte socio-historique spécifique. La pensée «organiciste» du Romantisme insistait davantage sur le «fait ethnique» de chaque peuple, le *Stammesgefühl* (sentiment populaire d'une communauté ou parenté ethnique). Cf. SPENLÉ, Jean-Édouard, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴ BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution française*, traduction de P. Andler, Hachette, Paris, 1989; version originale: *Reflections on the Revolution in France*, J. Dodley (éd.), Londres, 1790.

¹⁵ FURET, François, «Réflexions sur la démocratie», art. cit., p. 10.

¹⁶ MAISTRE, Joseph (de), *Considérations sur la France*, Garnier Frères, Paris, 1980; *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*

Lumières au provincialisme éthique prôné par le romantisme. Il est clair que le combat qui oppose ces deux courants comportait un enjeu qui débordait la relativisation historique proprement dite de l'idéal démocratique, puisqu'il portait sur l'existence même, d'une manière générale, de valeurs universelles ou d'un principe éternel et immuable du Bien, du Juste, du Vrai, du Beau. Quand on songe au fait que la *Déclaration* de 1789, éclatante du rationalisme et de l'optimisme des Lumières, est en réalité un trinôme axiologique qui énonce tout à la fois les impératifs universels du *droit naturel*, des *droits de l'homme* et de l'*idéal démocratique*¹⁷, il apparaît clairement que la contestation de l'universalisme des Lumières, par les théoriciens de l'École historique, était en même temps la négation de l'universalité de l'idéal démocratique. De ce fait, le rabattement de toutes les valeurs à des valeurs locales avait pour conséquence la relativisation historique aussi bien du principe du droit naturel universel que de l'idéal démocratique.

II. La justification «providentialiste» de l'universalité de la démocratie chez Tocqueville

Au tournant du XIX^e siècle, Alexis de Tocqueville pensait lire dans les événements de son époque les signes d'une marche inexorable de l'humanité vers la démocratie. De son propre aveu, *De la démocratie en Amérique* a été écrit «sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse produite dans l'âme de l'auteur par la vue de cette révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles, qu'on voit encore aujourd'hui s'avancer au milieu des ruines qu'elles a faites». (*D.A.*, p. 8). Assurément, cette «impression»

¹⁷ C'est ainsi que, pour Claude Lefort, la reconnaissance des droits de l'homme, l'analogue contemporain, en somme, du droit naturel, va de pair avec «l'invention démocratique». Voir LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, P.U.F., Paris, 1981, p. 45-83.

de Tocqueville fait penser à une vision universaliste de la démocratie sous les traits d'une appréhension quasi-hégélienne de l'histoire.

Cependant, il ressort principalement de certains passages de l'introduction de cet ouvrage que Tocqueville entend le mot universel dans son sens le plus ordinaire, faisant allusion simplement à l'envergure que prenait, sous ses yeux, le phénomène de la démocratie. De plus, le mot renvoie explicitement à plusieurs reprises à «l'univers chrétien»¹⁸, entendons l'espace géographique et culturel de l'Europe et de l'Amérique. Contrairement au discours des Lumières, l'universalité de la démocratie d'après Tocqueville paraît donc, en ce sens, relever de l'ordre empirique se limitant à une aire géographique et culturelle concrète bien déterminée. Elle se distingue, par conséquent, de l'universalité morale et absolue que la *Déclaration* de 1789 revendique pour les principes démocratiques. Au reste, on note ailleurs que les préoccupations de Tocqueville portent moins sur la *valeur morale* que sur le *fait empirique* de nature sociologique, et ses conséquences, de la «grande révolution sociale»¹⁹: «(...) Je n'ai même prétendu juger si la révolution sociale, dont la marche me semble irrésistible, était avantageuse ou funeste à l'humanité; j'ai admis cette révolution comme un fait accompli ou prêt à s'accomplir (...)». (*D.A.*, p. 14). Cette démarche objectiviste de Tocqueville, abordant le problème de la démocratie moins en idéologue qu'en «phénoménologue», augurait bien du principe méthodologique de la neutralité morale dont les sciences sociales allaient se réclamer plus tard sous l'égide du positivisme.

Toutefois, s'il est avéré que l'universalisme démocratique balbutiant chez Tocqueville est globalement tributaire d'une analyse purement sociologique et historique, nous y trouverons difficilement un quelconque intérêt pour notre débat sur le statut normatif de la

¹⁸ *D. A.*, p. 6.

¹⁹ *D.A.*, p. 9.

démocratie, pour la bonne et simple raison que le vrai problème de l'universalité d'un idéal ou d'un principe normatif ne se pose pas au plan de l'histoire ou des observations empiriques. Dans la perspective kantienne qui est la nôtre, les critères empiriques, quels qu'ils soient, sont par essence impropres à fournir le fondement de l'universalité d'une norme. Par suite, l'universalisme tocquevillien, s'il est admis, ne devient véritablement pertinent pour notre propos que s'il émane — comme semblent bien l'attester les pages de l'introduction à *La démocratie en Amérique* — d'une certaine philosophie de l'histoire comparable, somme toute, à l'intuition hégélienne, une vision qui déborde, sur un plan totalement différent, le niveau de l'analyse sociologique et purement historique du mouvement démocratique. Et de fait, Tocqueville dépasse bien le sens banal du mot universel, lorsqu'il fait intervenir, à propos de ce mouvement singulier qui a cours sous ses yeux, l'idée d'un «fait providentiel»²⁰, nécessaire et inéluctable, en le désignant comme un «mouvement social qui vient de si loin». (*D.A.*, p. 7). C'est ce fait providentiel qu'il décrit encore:

La démocratie! N'apercevez-vous pas que ce sont les eaux du déluge? Ne les voyez-vous pas s'avancer sans cesse par un lent et irrésistible effort? (...) Au lieu de vouloir élever d'impuissantes digues, cherchons plutôt à bâtir l'arche sainte qui doit porter le genre humain sur cet océan sans rivages. (*D.A.*, p. 7, note r).

Métaphore très suggestive qui en dit long sur la signification peu triviale que recouvrait, pour Tocqueville, le mouvement de la «grande révolution démocratique». (*D.A.*, p. 4). Pour emprunter l'analogie à un titre de Hegel, *La raison dans l'Histoire*, on aurait dit que Tocqueville parle ici de «la démocratie dans l'Histoire» dans une vision quasi-apocalyptique de son avènement.

²⁰ *D.A.*, p. 6.

Qu'il faille voir dans cette vision providentialiste les indices d'une conception universaliste de la démocratie chez Tocqueville, malgré la restriction du phénomène par l'auteur à l'aire chrétienne du XIX^e siècle, n'est pas totalement injustifié. Mais, alors, on devra aller plus loin et dire que la compréhension de la démocratie par Tocqueville, abstraction faite de la saveur fataliste de son propos, présente une forte similitude avec la justification hégélienne de l'universalité des principes de liberté et d'égalité, laquelle justification a fourni, chez Francis Fukuyama²¹, le terrain de ce que nous appelons le fondement «eschatologique» de l'universalité de la démocratie, et plus particulièrement de la démocratie libérale. L'approche tocquevillienne paraît ainsi faire signe, pensons-nous, vers l'idée très hégélienne d'une marche de l'Histoire vers une fin supérieure qui revêtira la forme politique de l'État universel et rationnel, une forme politique qui peut être ramenée, comme l'a fait Fukuyama, au modèle de l'État démocratique et libéral compris comme le creuset de la liberté et de l'égalité. S'il en est ainsi, il serait justifié d'abandonner ici l'universalisme tocquevillien dont l'intuition fondamentale nous semble plus clairement formulée dans la démarche de Fukuyama que nous examinerons plus loin.

III. Le dilemme de la modernité: le double héritage de l'universalisme et du relativisme

S'il est permis de faire l'économie des différents épisodes du conflit qui met face à face d'un côté la vision du monde qui place l'idéal démocratique sur le promontoire de l'universel et, de l'autre, le point de vue qui lui conteste ce statut sur la foi de l'histoire, disons, pour faire court, qu'il oppose principalement les Lumières à l'École historique. Nous sommes, nous aussi, partie prenante du débat entre ces deux siècles, attendu que nous en sommes les

²¹ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit.; *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit.

héritiers. Du XVIII^e siècle, nous avons hérité le rationalisme et l'universalisme optimiste des Lumières; du XIX^e siècle, la découverte de la conscience historique. Le revers de ce double héritage est évidemment l'antagonisme universalisme-relativisme qui est, au reste, un antagonisme de tous les temps. Au sein de la modernité, il a revêtu la forme d'un combat entre perspective universaliste et perspective historiciste. Le combat a pu paraître inégal par moments, au point que l'on en vint presque à croire au triomphe de la conscience historique sur l'aspiration à l'universel que Berlin comparait, en des allusions pour le moins saumâtres, à «une nostalgie pour les certitudes de l'enfance ou pour les valeurs absolues de notre passé d'hommes primitifs»²². Strauss dit bien, en effet, que la dernière «vague de la modernité» inaugurée par Nietzsche, celle précisément qui nous porte, coïncide avec le stade suprême de la conscience historique, le stade où toute référence à l'universel est décrétée nulle, voire insensée. L'auteur de *La défaite de la pensée* — le titre le dit on ne peut plus éloquemment — n'est pas en reste, lorsqu'il dit retracer l'histoire et le «triomphe» de «ceux qui, lorsqu'ils entendent le mot "pensée", sortent leur culture»²³, voulant ainsi expliquer l'hégémonie actuelle, en somme, du relativisme historique et culturel.

Cette interprétation de l'histoire des idées semble, cependant, oublier que le rejet historiciste de l'universel revient plus ou moins secrètement sur son verdict et ne prévaut justement comme «vérité nouvelle» que par sa prétention à valoir universellement. Ainsi, le relativisme historique impliqué dans la dialectique hégélienne trouve-t-il son achèvement, mais aussi son anéantissement, dans le Savoir absolu, l'Esprit universel, qui n'est autre que, comme l'écrit Alain, «la description et la reconstruction de ce qui porte le signe de l'éternel»²⁴.

²² BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, op. cit. p. 218.

²³ FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 12.

²⁴ ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris, 1967, p. 240.

Contrairement aux historicistes de la postérité, dont le relativisme historique a dégénéré en relativisme tout court, l'auteur de *La Phénoménologie de l'esprit* a fermement maintenu que «l'histoire culminait dans un moment absolu, un moment où triomphait une forme finale et rationnelle de société et d'État»²⁵. De même, le matérialisme historique de Marx et de Engels, qui participe pleinement de la mouvance historiciste du XIX^e siècle, se renie-t-il lorsqu'il prétend assigner à l'Histoire une fin absolue et universelle, une fin qui devrait voir l'avènement de la société communiste, destinée ultime et nécessaire du genre humain. De son côté, Nietzsche, devant le spectacle de désolation qu'offrait le monde après la mort de Dieu, en appellera au surhomme, ce «Dieu» fait (sur)homme, si l'on ose dire, qui aura à tâche de créer les valeurs nouvelles et de régénérer l'humanité désœuvrée et abâtardie. C'est par là que l'illustre généalogiste et premier d'entre les historicistes repart, nous semble-t-il, à la quête de l'universel, à la recherche, du moins, de ce qui n'est plus que la proie d'un «néant infini»²⁶ dans la grise uniformité de l'existence «post-historique»²⁷. De ces observations sommaires, il ressort que les visions historicistes du monde restent, d'une manière ou d'une autre, animées du désir d'universalité, même après avoir tenté d'en faire le deuil. Il semble ainsi que l'historicisme conséquent, à l'instar du scepticisme radical, aboutit, en dernière instance, à sa propre négation et au dépassement de sa thèse dans la thèse opposée.

²⁵ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 458.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, traduction de P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1982, § 109, 124, 125, 374.

²⁷ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 468. C'est aussi dans cette direction que devait s'orienter le nihilisme de Michel Foucault, dont Olivier Lawrence a très bien fait ressortir le trait caractéristique dans *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*: «Foucault situe son travail dans les points de rupture et de tension qui, à l'intérieur de la modernité, la questionnent, l'effritent, la fissurent. Ces points de tension ont tous en commun «une remise en cause continue de valeurs, de systèmes de valeurs existants tout en cherchant à en imposer d'autres, c'est-à-dire à leur trouver un fondement plus universel, mieux assuré». Cf. OLIVIER, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Liber, Montréal, 1995, p. 226.

Nous retenons donc que si l'approche universaliste de certains idéaux n'a pas triomphé de sa rivale historiciste, celle-ci n'a pas davantage gagné la partie. Nous avons la preuve aujourd'hui que, face aux revendications de types identitaire, nationaliste, religieux ou culturaliste, les idéaux de démocratie et de droits de l'homme exercent sur la conscience de l'humanité un ascendant moral si réel qu'aucun pays, désormais, ne peut les fouler aux pieds sans s'exposer au blâme de ce que l'on appelle la «communauté internationale». Une question intéressante, néanmoins, reste de savoir si l'idéal démocratique ou l'idée des droits de l'homme aurait joui d'une si grande autorité morale indépendamment du soutien actif et de la volonté politique des puissances occidentales. Il est en effet évident que leur respect repose largement, pour l'instant, sur ce soutien plutôt que sur une conversion universelle des consciences. Ceci n'est pas pour dire que l'autorité de ces principes résulte d'un quelconque droit du plus fort; notre soupçon porte ici sur l'obligatorité morale intrinsèque des idéaux de la démocratie et des droits de l'homme, sans égard à la force des États qui veillent à leur promotion et à leur respect.

Quoiqu'il en soit, force est de constater que, face au relativisme historique et culturel, conforté aussi bien par la recherche historique que par le discours historiciste et, bien entendu, par l'expérience immédiate de la «découverte de l'autre», face donc à ce relativisme, flotte encore à la face du monde, aux couleurs des droits de l'homme et de l'idéal démocratique, le drapeau de principes universels trans-historiques, trans-culturels. Mais, c'est en cela précisément que notre conscience démocratique se révèle profondément trouble, déchirée qu'elle est entre l'universalisme de l'idéal démocratique et le relativisme historico-culturel qui affirme la relativité des systèmes de valeurs, des idéaux politiques.

Malgré le poids de l'historicisme sur les grands courants de pensée contemporains — on pense à des courants philosophiques aussi divers que le marxisme, le positivisme juridique

et rationnel, l'existentialisme, le structuralisme, l'herméneutique philosophique, etc. — , le retour aux sources de l'universel est aujourd'hui une ambition bien réelle, partagée par plusieurs auteurs sur fond de désaccords profonds quant au moyen de sortir de la crise du politique dans laquelle la pensée historiciste nous a conduits. Tandis que certains auteurs comme M. Villey, L. Strauss, A. McIntyre, appellent de leurs vœux une renaissance de la philosophie classique ou, à tout le moins, un renouveau de la vision du monde non-historiciste, d'autres comme J. Habermas, L. Ferry, A. Renaut, se réclamant de l'héritage de Kant, donc de l'esprit des Lumières, estiment qu'il est possible de repérer à nouveau, à l'intérieur de la modernité, le chemin d'une pensée de l'universel. Pour ces derniers en effet, la tâche urgente de la philosophie politique consiste globalement en une réactivation de la philosophie anti-historiciste des Lumières qui fasse pièce ou, plus modestement, qui fasse contre-poids à la vision historiciste qui assiège la pensée contemporaine. Sous cet aspect, on peut dire que c'est l'universalisme des Lumières qui refait surface dans le discours universaliste des droits de l'homme et l'idéal démocratique comme pour faire obstacle au relativisme historique et culturel ambiant.

IV. Analyse de deux modèles d'universalisation de l'idéal démocratique

Sans nourrir une aussi grande ambition que celle de reconquérir pour la modernité prétendument post-universaliste et anti-universaliste un horizon des valeurs universelles, des auteurs comme Jean Baechler et Francis Fukuyama offrent l'occasion d'une discussion topique sur l'universalité de l'idéal démocratique par la tentative qu'ils ont faite de fonder cette prétention universaliste à l'intérieur de deux cadres de justification différents. D'autres auteurs, bien avant que ne soufflât le vent démocratique venu de l'est, avaient été assez intelligents pour détecter dans les failles de l'idéologie communiste les vices majeurs du système et

prédire le triomphe futur de la démocratie dont la supériorité morale sur son rival communiste semblait faire l'unanimité. Certains de ces chantres de la démocratie sont, au reste, d'anciens communistes reconvertis à la critique du système communiste. Leur condamnation de la dictature marxiste allait de pair avec l'appel au respect dans le monde entier des valeurs démocratiques dont jouissait déjà le «monde libre».

Les thèses de Baechler et Fukuyama s'articulent à un niveau plus élevé que le simple réquisitoire anti-communiste ou le plaidoyer pro-démocratique; le premier par une justification «naturaliste» de l'universalité de la démocratie, le second par une interprétation néo-hégélienne du statut de la démocratie libérale. De Fukuyama plus particulièrement, nous dirons qu'il a su thématiser, quasiment dans le vif, mais non moins en profondeur, les récents bouleversements qui ont marqué cette fin de siècle. Le plus remarquable dans la démarche de l'auteur est d'avoir proposé, par delà son caractère éminemment historique, une interprétation fondamentalement philosophique de la chute du Mur de Berlin — symbole par excellence, jusqu'en 1989, de la division idéologique et politique de notre monde —, et d'avoir tenté de fonder, à partir de la matrice néo-hégélienne, l'universalité de la démocratie. Autant dire qu'en abordant ces deux auteurs, nous nous plaçons d'emblée dans le droit fil d'un universalisme démocratique qui, plus est, baigne dans l'air du temps, étant donné que ces auteurs font profession, dans leurs analyses, de statuer sur le sentiment largement répandu, après le déclin du communisme, du caractère universel des principes de la démocratie.

1. La justification naturaliste d'après Baechler

Nous qualifions la thèse de Baechler de *naturaliste* au sens précis où elle repose sur la conviction ferme que la démocratie, en tant que régime politique, est la *forme de gouvernement naturelle* de toute société humaine. C'est une thèse qui soumet cette idée simple

que les sociétés politiques se gouvernent démocratiquement à l'état naturel²⁸. Autrement dit, l'état politique primitif émerge comme état démocratique. Il s'agit là d'une vérité perdue de vue, affirme Baechler, qui offre de la démontrer en trois étapes dans son vaste traité d'anthropologie politique, véritable anthologie des démocraties. Premièrement, que «les hommes peuvent être tenus pour naturellement démocrates: l'homme est naturellement conçu pour vivre dans des démocraties»; ensuite, qu'«en vivant dans des démocraties, l'homme maximise les virtualités de son être»; enfin, qu'«historiquement, les hommes ont commencé par vivre dans des démocraties»²⁹.

L'idée paraît à peine concevable, reconnaît Baechler, tant que l'on envisage l'aventure humaine sur cinq mille ans environ. «Mais si on prétend la saisir pour l'espèce entière, on est conduit à un renversement copernicien. Une donnée empirique massive s'impose: la démocratie est, semble-t-il, la condition normale de l'humanité, ce sont les royaumes et les empires qui font exception et qui doivent être expliqués»³⁰. D'ailleurs, le contrat originaire est de nature spécifiquement démocratique, dit Baechler³¹. De plus, l'évolution politique de l'humanité atteste que les royaumes et les empires n'apparaissent que très tardivement dans l'histoire³². Pendant tout le paléolithique, l'humanité a produit des pouvoirs démocratiques³³.

²⁸ Spinoza remarquait à ce propos que l'État démocratique, par ses fondements, semble «le plus naturel et celui qui est le plus susceptible de respecter la liberté naturelle des individus». Cf. SPINOZA, Baruch (de), *Traité des autorités théologique et politique*, op. cit., chap. XVI, p. 833.

²⁹ BAECHLER, Jean, *Démocraties*, op. cit., p. 20. Un passage du *Discours sur l'inégalité* paraît aller dans le même sens: «Les diverses formes des gouvernements tirent leur origine des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'institution. (...) Ceux dont la fortune ou les talents étaient moins disproportionnés et qui s'étaient le moins éloignés de l'état de nature gardèrent en commun l'administration suprême et formèrent une démocratie». Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité*, II, p. 186.

³⁰ BAECHLER, Jean, *Démocraties*, op. cit., p. 19.

³¹ *Ibid.*, Première partie, Livre I, p. 29-57.

³² *Ibid.*, Cinquième Partie, Livre III, p. 613-82.

³³ BAECHLER, Jean, *Le pouvoir pur*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, p. 268.

L'analyse conceptuelle, déployée dans *Le pouvoir pur*, culmine très précisément dans la justification du caractère naturel du gouvernement démocratique et même de l'«antériorité ontologique, logique et chronologique»³⁴ de la démocratie sur les autres formes de gouvernement. L'ambition de cet ouvrage était de saisir, sous ses diverses figures, l'essence du pouvoir. Il en est ressorti du même coup l'idée fondamentale des théories contractuelles que l'homme, en son essence, est un être libre, «souverain, égoïste et calculateur», qui «cherche toujours à nouveau à créer des régimes démocratiques, même si la marche de la civilisation l'empêche dans des contraintes croissantes, où il risque de perdre son âme en perdant sa liberté»³⁵. De ce point de vue, il suffisait de tirer «les conséquences ultimes de l'analyse conceptuelle, pour conclure que l'homme est naturellement démocrate ou que la démocratie est le régime politique naturel de l'espèce Homo sapiens»³⁶.

La thèse universaliste de Baechler est aisée à saisir quand on s'aperçoit qu'il fait dépendre de la liberté et de l'égalité naturelles de l'homme le caractère nécessaire, naturel et universel de la démocratie. La démocratie est la règle, la «loi naturelle» du politique, tous les autres régimes politiques ne sont que les exceptions à la règle. Estimant que les conclusions d'une telle déduction purement rationnelle n'emportent pas forcément notre conviction, Baechler entreprend d'apporter, dans *Démocraties*, les preuves historiques et empiriques qui attestent massivement que l'aménagement naturel du pouvoir dans les sociétés humaines épouse nécessairement la forme démocratique. Sans nous aventurer trop loin dans les artères d'un ouvrage aussi imposant, limitons-nous ici à l'idée centrale que l'auteur met en avant. Le caractère *naturel*, et donc *universel*, d'après lui, du gouvernement démocratique se déduit

³⁴ *Ibid.*, p. 267.

³⁵ *Ibid.*, p. 269.

³⁶ BAECHLER, Jean, *Démocraties*, *op. cit.*, p. 19.

rigoureusement du caractère naturel et universel de la liberté et de l'égalité. Naturel équivaut, dans ce contexte, à universel ou, encore, fournit le critère d'universalité. C'est ainsi que la définition naturaliste de la démocratie en est, du même coup, la justification universaliste. C'est à peu de choses près la même ligne de raisonnement que nous retrouvons chez W. Stace³⁷.

Cette tentative d'universalisation du principe démocratique, en dépit de sa rigueur et de sa fécondité, se rend vulnérable à au moins deux objections. La première objection concerne la justification historique recherchée dans *Démocraties* comme complément à la déduction *a priori* de l'universalité de la démocratie. L'auteur en aurait fait l'économie, s'il s'en était tenu à une justification purement rationnelle. La deuxième objection est relative à la trop grande élasticité de la notion de démocratie dans la typologie des régimes politiques proposée par Baechler.

Cherchant, en effet, à dépasser le niveau d'une universalisation purement théorique du régime démocratique à partir des principes universels de la liberté et de l'égalité, Baechler est conduit à en repérer les traces dans l'histoire. Seulement, ce passage de l'*a priori* à l'empirique est l'erreur de perspective qu'une approche fondamentalement universaliste de la démocratie doit pouvoir éviter. L'erreur consiste ici à rechercher dans la vérité des faits historiques ce que la pensée abstraite semble impuissante à dévoiler dans tout son éclat. Ce n'est pas l'argument naturaliste de Baechler comme tel que nous prenons ici à partie, mais bien le principe même d'un fondement historique ou empirique de l'universalité d'une norme morale, d'un principe ou d'une vérité. À rigoureusement parler, l'universalité de la démocratie en tant que principe normatif, si elle doit avoir un sens, n'est pas à chercher dans le domaine de la contingence

³⁷ STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*

historique; elle est à chercher «hors de l'histoire». En d'autres mots, elle doit reposer sur des fondements *a priori*. L'on doit se rappeler ici les attaques de Hume³⁸ contre les «droits d'une raison pure»³⁹, lesquelles attaques mettent en évidence les limites de toute perspective empiriste: jamais de l'expérience, empire de la contingence, de l'«aléatoire» et du relatif, on ne peut tirer aucun principe, aucune idée qui vaille universellement et nécessairement. On le sait, la solution de ce problème a été apportée par Kant dans l'«Analytique transcendantale», qui définit le principe de la causalité — sur quoi portait le point crucial de la critique humienne — comme une «catégorie *a priori*» de l'entendement, relevant uniquement de l'ordre rationnel⁴⁰.

La seconde défaillance majeure de la thèse de Baechler tient au fait que, compte tenu de la nouvelle conception des modalités du pouvoir qu'il propose, sa définition de la démocratie est si ample que déjà, à elle seule, elle comprend la typologie classique tout entière des régimes politiques. Rien d'étonnant par conséquent, si l'auteur parle de «démocraties aristocratiques», de «démocraties oligarchiques» et, avec une brillante redondance, de «démocraties démocratiques», qui sont autant de régimes politiques ressortissant à un même modèle, à savoir la «démocratie», selon la terminologie de Baechler, et dont le principe commun réside dans l'idée de pouvoir comme «pouvoir-direction»⁴¹. La difficulté, évidemment, avec une telle définition de la démocratie, c'est qu'elle donne à penser que toutes les figures du pouvoir, à l'exception de l'autocratie et de la tyrannie, sont

³⁸ HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction de A. Leroy, Aubier/Montaigne, Paris, 1947, sections II-IV.

³⁹ *C.R.Pr.*, p. 669, Ak. V, 50.

⁴⁰ KANT, Emmanuel, «Analytique transcendantale», in *C.R.P.*; *C.R.Pr.*, p. 668-77, Ak. V, 50-7. Voir aussi: MALHERBE, Michel, «Empirisme et philosophie transcendantale», in *Kant ou Hume*, J. Vrin, Paris, 1980, chap. I.

⁴¹ BAECHLER, Jean, *Le pouvoir pur. op. cit.*, chap. I; *Démocraties. op. cit.*, p. 9-21.

démocratiques. Et l'on comprend par là, au reste, comment il a pu paraître si évident à l'auteur, dans sa rétrospective de l'histoire politique de l'humanité, que la démocratie est la «condition normale de l'humanité». Une si vaste extension du mot démocratie, inversement proportionnelle à sa compréhension, paraît quelque peu forcée, quels que soient les considérants théoriques qui tentent de la justifier.

2. La justification «eschatologique» d'après Fukuyama

Sortie tout droit du moule de la philosophie de l'histoire de Hegel⁴², du moins le Hegel tel que l'avait compris Alexandre Kojève⁴³, la thèse universaliste formulée par Fukuyama prend racine dans le postulat d'une «fin de l'Histoire». Dans le fond, elle fait prévaloir sur le contenu que lui avait donné d'abord Hegel (l'«État rationnel» fondé sur la liberté)⁴⁴, puis Marx (la société communiste sans classe), un troisième contenu qui n'est autre que l'idéal de la démocratie libérale⁴⁵.

⁴² Nous nous gardons ici de discuter l'interprétation par Fukuyama de l'idée hégélienne de *fin de l'Histoire*. L'important pour notre propos n'est pas tant la philosophie hégélienne de l'histoire, ni même les prémisses philosophiques qu'en tire Fukuyama, que la *perspective universaliste* ouverte, à partir du paradigme hégélien, sur le statut axiologique de l'idéal démocratique. Comme l'a dit Anthony Hartley, il est fort probable que les motifs hégéliens de la thèse de Fukuyama, quel que soit le brio avec lequel il les introduit, «apparaissent comme plus décoratifs qu'essentiels à la discussion (...)». Cf. HARTLEY, Anthony, «Le vent se lève...», in *Commentaire*, hiver 1989-1990, Vol. 12, N° 49, p. 76.

⁴³ KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

⁴⁴ Il s'agit ici de la conception hégélienne de l'État comme objectivation de la Raison et de la Liberté qui a été reprise par Kojève sous le nom de l'«État universel et homogène». Objectivement, l'État rationnel est un État constitutionnel moderne fondé sur un ordre social libéral. Aux yeux de Hegel, la République napoléonienne et la monarchie constitutionnelle de la Prusse étaient l'incarnation de l'État rationnel et universel. Cf. KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 145-54 *passim*.

⁴⁵ C'est sous cet aspect, du reste, que Samuel Huntington met en lumière le paradoxe de l'hypothèse centrale de Fukuyama. À y regarder de près, observe-t-il, Fukuyama prononce l'oraison funèbre du communisme dans la langue du marxisme. En effet, ce que dit ce dernier de la société démocratique et libérale — «l'État universel et homogène» dans lequel «toutes les contradictions ultérieures sont résolues et tous les besoins humains satisfaits» — rejoint pratiquement ce que Marx et Engels entendaient précisément par «société communiste»: «Royaume de la Liberté», société sans classe et société d'abondance. Et Huntington d'en tirer les conséquences les plus surprenantes. Non seulement, soutient-il, Marx et

Se réclamant à certains égards de Kant⁴⁶, mais s'inspirant surtout au plus près de l'idée hégélienne d'une «Histoire universelle» de l'humanité, Fukuyama parvient à montrer, avec rigueur et talent, que l'avènement de la démocratie libérale, en passe de triompher de toutes les idéologies rivales, pourrait bien constituer la *fin de l'Histoire* en tant que telle, à savoir «le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de tout gouvernement humain»⁴⁷. Il existe de puissantes raisons, ajoute-t-il, qui inclinent à penser que «c'est cet idéal qui gouvernera le monde réel à longue échéance»⁴⁸ car, en lui, s'accomplit la fin de l'Histoire, l'idéal d'une société où peuvent être satisfaits les besoins les plus profonds et les plus fondamentaux de l'humanité. De là l'idée qu'aucun changement historique vers un progrès plus grand n'est encore possible. Plus concrètement, un consensus remarquable s'est développé dans le monde contemporain quant à la légitimité et à la viabilité du modèle démocratique, qui plus est, s'est révélé plus stable politiquement. Bref, «la démocratie constitue en réalité la meilleure solution possible pour le problème de l'humanité»⁴⁹.

Fukuyama dit la même chose, mais, plus important encore, «ils pensent de la même manière»: «L'idéologie marxiste est vivante, précisément dans les arguments que Fukuyama emploie pour la réfuter». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «À propos de l'article de Francis Fukuyama», in *Commentaire*, Vol. 12, N° 49, p. 69-70; version anglaise: in *National Interest*, automne 1989. Dans cet article, Huntington laisse déjà pointer en filigrane la thèse qui sera exposée dans «Choc des civilisations?», art. cit. Voir aussi sur le même sujet: WIESELTIER, Leon, «Les trouble-fête», in *Commentaire*, hiver 1989-1990, Vol. 12, N° 49, p. 88-9; version anglaise: in *National Interest*, automne 89.

⁴⁶ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 14.

⁴⁷ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 457.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 458; souligné par l'auteur.

⁴⁹ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 378. Une métaphore saisissante de Fukuyama à la page suivante compare le cheminement de l'humanité vers la démocratie libérale à celui d'un immense convoi de chariots tiré le long d'une route. En dépit des multiples péripéties de la traversée, il n'y a, pour cette humanité, qu'un seul voyage et une seule destination. *Ibid.*, p. 379-80.

Tel est le condensé de la thèse audacieuse formulée dans l'article de 1989 — «une thèse outrageusement provocante», mais néanmoins «plus juste que fausse», fera remarquer Pierre Hassner⁵⁰. Devant la débâcle de l'empire communiste et l'imminence d'un nouvel ordre mondial fondé sur les principes démocratiques, l'idée d'une démocratie universelle comme fin de l'Histoire était une idée bien séduisante à laquelle Fukuyama n'a pas résisté. Ce qui rappelle l'attitude, non moins hardie, qu'avait eue le jeune Hegel en 1806 contemplant la victoire de Napoléon à Iéna. Autrement dit, Fukuyama a voulu faire résider dans le fait historique de la démolition du Rideau de fer le point final de l'évolution idéologique et politique de l'humanité, à peu près de la même manière que Hegel voyait dans le triomphe de Napoléon, «l'Esprit du monde à cheval» et porte-étendard des principes universels de la Révolution, l'avènement de l'État universel et rationnel. Ici, le chroniqueur devient philosophe, étant entendu qu'une «philosophie de l'histoire», et non plus seulement un récit historique, entre en jeu.

Fukuyama s'empresse, néanmoins, de préciser dans quel sens précis, il comprend cette victoire de la démocratie. Il s'agit très exactement, non pas d'une victoire «sur-le-champ» comme telle, mais plutôt d'une victoire «idéologique». Il est question, en d'autres mots, d'une victoire produite «dans le domaine des idées et des consciences»⁵¹, bien qu'elle demeure incomplète dans le monde réel. Ce qui signifie que, même si elle est loin d'avoir gagné la partie, la démocratie a résolument conquis les esprits et les coeurs. Ainsi donc, la démocratie comme fin de l'Histoire ne veut nullement dire que l'histoire, comme succession d'événements,

⁵⁰ HASSNER, Pierre, «Fin de l'histoire ou phase d'un cycle?», in *Commentaire*, automne 1989, Vol. 12, N° 47, p. 473. Irving Kristol avoue, à propos de Fukuyama, que «nous sommes tous tellement néo-hégéliens qu'il n'est pas facile de rejeter sa brillante analyse». Cf. KRISTOL, Irving, «L'ennemi, désormais, c'est nous», in *Commentaire*, hiver 1989-1990, Vol. 12, N° 48, p. 681.

⁵¹ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 458.

prend fin, ni que l'humanité se soit enfin pleinement réconciliée avec elle-même, ni que les démocraties stables en Occident ne connaissent plus d'injustices ou de problèmes sociaux. Tous ces problèmes, de même que les différents maux dont souffrent les sociétés démocratiques, naissent de la «réalisation incomplète des deux principes de liberté et d'égalité, fondements mêmes de toute démocratie moderne, plutôt que de ces principes eux-mêmes»⁵².

La démocratie libérale en tant qu'aboutissement nécessaire et prévisible de la dialectique historique, tout comme l'État rationnel chez Hegel, ne peut plus faire l'objet d'une amélioration sur le plan des principes. Seul son champ d'application et son espace de rayonnement vont s'étendre progressivement jusqu'aux civilisations retardataires des provinces périphériques. Plus radicalement, ainsi que l'a perçu Allan Bloom, l'affirmation de la victoire universelle de la démocratie plaide, en réalité, en faveur de sa reconnaissance en tant qu'idée universelle normative. Ce sont, écrit-il, «les idées de liberté et d'égalité qui ont animé l'Occident et remporté la victoire en convainquant presque toutes les nations qu'elles sont vraies, en détruisant les fondements intellectuels et politiques de toute compréhension différente de la justice»⁵³.

Dire que l'histoire a connu son terme en 1806, cela signifie que l'évolution idéologique de l'humanité s'est achevée avec les idéaux des Révolutions américaine et française: même si, dans le monde réel, certains régimes particuliers ne parviennent pas à mettre pleinement en oeuvre ces idéaux, la vérité théorique de ceux-ci est absolue et ne saurait être dépassée⁵⁴.

⁵² FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 11.

⁵³ BLOOM, Allan, «Le moment de la philosophe», in *Commentaire*, Aut. 1989, Vol. 12, N° 47, p. 470.

⁵⁴ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 460; voir aussi p. 465. À la fin de l'Histoire, il n'est pas nécessaire, pour déclarer une victoire idéologique de la démocratie, que toutes les sociétés politiques deviennent des sociétés démocratiques. Il suffit qu'elles renoncent ou qu'elles ne soient plus en mesure d'offrir une alternative viable ou de «représenter des formes différentes et supérieures de l'organisation humaine». Ainsi, la Chine, bien qu'elle ne soit pas encore démocratique, est-elle impuissante aujourd'hui à restaurer le modèle communiste comme modèle alternatif à la démocratie libérale, sans oublier que la libéralisation économique déjà en cours dans ce pays pourrait constituer le prélude à une libéralisation politique.

La trame de l'immense controverse suscitée par cette hypothèse de Fukuyama est, plus fondamentalement, liée à l'idée même d'une «Histoire universelle», d'un *sens* et d'une *fin* de l'Histoire dans une époque qui croit avoir congédié le «mythe» de la raison, tout autant que le messianisme révolutionnaire fondé sur une prétendue maîtrise de la marche de l'Histoire. L'on comprend pourquoi, dans son ouvrage de 1992, Fukuyama a éprouvé le besoin de revenir sur la notion de fin de l'Histoire, afin de lui donner une assise plus assurée à son hypothèses⁵⁵. La déraison de la raison, dont les hommes du XX^e siècle ont été les témoins désabusés, rend largement compte de leurs profonds sentiments de malaise et de pessimisme qui contrastent singulièrement avec l'«optimisme rationnel» des deux siècles précédents⁵⁶. La «déesse» raison a été déchuée de son trône et, depuis lors, l'idée d'une Histoire universelle, d'un progrès rationnel et cohérent de l'Histoire est tombée en déshérence. «L'universel attendu a fait faux bonds», écrit R. Debray. «(...) Le miroir de la raison s'est brisé»⁵⁷. Et la question qui se pose désormais est de savoir dans quel sens il est encore possible de parler d'«une histoire de l'humanité cohérente et orientée, qui finira par conduire la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale?»⁵⁸. En d'autres termes, comment penser l'idée d'un *progrès*

⁵⁵ Toute la première partie de *La fin de l'Histoire et le dernier homme* table sur la nécessité d'un retour à l'idée d'une «histoire de l'humanité cohérente et orientée» telle qu'elle a été exposée par Hegel dans le chapitre VI de *La Phénoménologie de l'esprit*, pour servir ensuite de base théorique au matérialisme historique de Marx et Engels.

⁵⁶ C'est le thème spécifique du dernier ouvrage de A. Finkielkraut: *L'humanité perdue*, Seuil, Paris, 1996. Des événements terribles ont profondément marqué ce siècle pour qu'il ne soit plus besoin d'insister sur les raisons de ce pessimisme: deux guerres mondiales dévastatrices, l'essor des idéologies totalitaires et meurtrières, le détournement de la science et de la technique contre l'homme sous la forme de l'arme nucléaire, la destruction de l'environnement, etc., toutes choses qui semblent avoir révélé que la raison a elle aussi une face sombre. Voir aussi HORKHEIMER, Max, *Éclipse de la raison*, traduction de L. Laizé, Payot, Paris, 1974; DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, op. cit.; TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, Deuxième partie, chap. I.

⁵⁷ DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 462, 463.

⁵⁸ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 13.

historique pour une modernité désenchantée et littéralement acquise à la «conscience historique»?⁵⁹

Mais, comment renoncer à une telle idée, réplique Fukuyama, sans ruiner l'espoir de lendemains meilleurs, sans renvoyer aux chimères l'idée d'une nature *perfectible* de l'homme, sans miner la possibilité de l'action?⁶⁰ *La fin de l'Histoire et le dernier homme* veut justement éviter cet écueil nihiliste par la réhabilitation de l'idée de progrès historique à partir d'une double perspective centrée, d'une part, sur une interprétation de l'évolution scientifique et technique et, d'autre part, sur l'idée hégélienne de la «lutte pour la reconnaissance» comme «moteur de l'Histoire» — la fameuse «dialectique du maître et de l'esclave»⁶¹. Mais, on le voit, la justification en elle-même de l'idée d'une Histoire universelle relève d'un autre débat.

Ce qu'il y a de très pertinent dans la thèse de Fukuyama pour notre propos, c'est la tentative de justification de la supériorité rationnelle et morale autant que l'universalité de l'idéal de démocratie⁶² à l'intérieur d'un paradigme philosophique, dans un «cadre conceptuel un peu ample qui permette de distinguer ce qui est essentiel de ce qui est contingent ou

⁵⁹ John Gray montre très bien, en s'inspirant de Berlin et en remontant jusqu'à Heidegger, comment, avec la découverte du «sens de l'histoire» («*historisches Bewusstsein*»), ont volé en éclat les idées reçues de progrès, de perfection de l'humanité, de «civilisation universelle», constitutives de la pensée libérale traditionnelle. Aux antipodes de Hegel, parti lui aussi de l'histoire, la pensée historiciste, plus exactement dans sa variante radicale, récuse le postulat d'un «moment absolu» où l'humanité parvient au seuil du «Savoir absolu», ainsi qu' à une pleine réalisation d'elle-même. Cf. GRAY, John, «What is dead and what is living in liberalism?», in *Post-liberalism. Studies in political thought*, Routledge, New-York/London, 1993, p. 283-328. Voir également: HAMPSHIRE, Stuart, *Innocence and Experiences*, The Penguin Press, London, 1989.

⁶⁰ HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 343.

⁶¹ C'est l'objet même des deuxième et troisième parties de l'ouvrage de Fukuyama.

⁶² L'auteur parle plus souvent de la démocratie libérale qu'il tend à confondre avec le libéralisme économique et politique. Il semble cependant que la démocratie libérale, dans le langage de Fukuyama, renvoie tout simplement à l'idéal démocratique constitué par les valeurs de la liberté et de l'égalité. Nous avons, au reste, montré que, dans son principe, la démocratie est autant libérale qu'égalitaire et que l'idée d'une démocratie non-libérale ou d'une démocratie réduite au principe d'égalité est inadmissible.

accidentel dans l'histoire du monde»⁶³. De fait, l'universalité de la démocratie est affirmée, de la façon la plus radicale et la plus absolue, dans la thèse qui fait coïncider avènement de la démocratie et fin de l'Histoire. La démocratie est universelle, au sens précisément où elle advient comme l'ultime et nécessaire destinée de l'humanité entière, destinée jusque-là en suspens, mais inscrite dans et dictée par la marche de l'Histoire universelle. On comprend par là que la thèse de Fukuyama nécessite, pour son fondement, l'idée d'une Histoire universelle. Au-delà des critiques qui ont été portées contre elle, il reste néanmoins que c'est à partir de ce postulat que s'est opérée la tentative la plus récente de hisser, d'une manière systématique, l'idée de démocratie sur le piédestal de l'universel. Au fond, s'agissant de l'idée de progrès, Fukuyama partage la même conviction que les philosophes des Lumières, à cette différence près comme l'écrit Bloom, que «ce qui était projet pour les philosophes des Lumières est, à travers l'histoire, devenu une partie de l'«être»»⁶⁴. «La démocratie est la vérité du politique», écrit Baechler⁶⁵, sous-entendu: une vérité établie, par l'Histoire et la Raison, pour tous et pour toujours.

Considérée dans toute sa rigueur, cette tentative d'universalisation de la démocratie nous rappelle une autre concernant le modèle marxiste à propos duquel Sartre avait déclaré, avec toute l'aura philosophique dont il jouissait alors, que le marxisme était le «sommet indépassable de la pensée humaine»⁶⁶. Mais nous le savons aujourd'hui, cette sentence était une forme de chantage idéologique, l'expression d'une vision parcellaire du monde, des hommes et de la société, soutenue par une fausse conscience d'elle-même comme vision

⁶³ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 457.

⁶⁴ BLOOM, Allan, «Le moment de la philosophie», art. cit., p. 471.

⁶⁵ BAECHLER, Jean, *Précis de la démocratie*, Calmann-Lévy/UNESCO, Paris, 1994, p. 80.

⁶⁶ Cité par FROSSARD, André, *Le monde de Jean-Paul II*, Fayard, Paris, 1991, p. 15-6.

absolue. Comment, dès lors, ne pas suspecter l'hypothèse de Fukuyama du même péché d'orgueil, de la même illusion dogmatique, absolutiste?

V. Le « choc des civilisations » ou le retour dans l'Histoire

Fukuyama a lui-même entrevu que le réchauffement éventuel de la fièvre romantique, les quêtes identitaires, le renouveau des idéologies exclusivistes pourraient porter des contrecoups aux aspirations universalistes de la démocratie. Et c'est bien en ce sens qu'il rejoint Huntington, qui soutient que «s'il existe une tendance manifeste dans le monde aujourd'hui, c'est bien celle qui incite les sociétés à faire retour à leurs cultures, leurs modèles de comportement et leurs valeurs traditionnelles», valeurs qui, bien souvent, sont loin de coïncider avec les principes universels proclamés par l'Occident⁶⁷. Partout, écrit Marisol Touraine, «la culture resurgit, s'affirme contre les velléités de penser ou fabriquer un monde réunifié par les principes hérités des Lumières»⁶⁸. Mais à cette tendance de plus en plus visible, Fukuyama n'accorde aucun poids, pas plus qu'il n'en accorde aux nouvelles formes d'idéologies qu'elle pourrait générer. Aucune nouvelle idéologie, pense-t-il, ne peut rivaliser sérieusement avec la démocratie libérale. De plus, l'impact des revendications identitaires et des conflits qui peuvent en découler ne sera que marginal sur les grandes nations pacifiées par le règne de la démocratie libérale et presque sorties de l'Histoire. En clair, la partie qui se joue encore dans les autres contrées du monde où les peuples restent embourbés dans

⁶⁷ HUNTINGTON, P. samuel, «À propos de l'article de Fukuyama», art. cit., p. 69. «Les efforts de l'Occident pour promouvoir ses valeurs de démocratie et de libéralisme en tant que valeurs universelles (...) engendrent des contre-réactions de la part des autres civilisations». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 242.

⁶⁸ TOURAINE, Alain, «L'ombre et la lumière», in *Critique de la modernité*, op. cit., Troisième partie, chap. IV; TOURAINE, Marisol, *Le bouleversement du monde. Géopolitique du XX^e siècle*, Seuil, Paris, 1995, p. 30. Voir aussi: THUAL, François, *Les conflits identitaires*, Éditions Ellipses, Paris, 1995, p. 163-91.

l'Histoire, n'est plus déterminante. Certes, de multiples conflits, nés parfois des sentiments nationalistes, éclatent ici et là dans les sociétés démocratico-libérales, mais il faut bien comprendre qu'il s'agit là, désormais, de conflits qui «ne proviennent pas tant du libéralisme lui-même que du fait que le libéralisme en question est incomplet»⁶⁹.

On voit surtout ici le souci de l'auteur de sauver la cohérence de son argumentation et, partant l'hypothèse qui table sur le caractère universel de la démocratie libérale en tant qu'elle est l'achèvement de l'Histoire. Mais alors, cette quasi-séquestration, si l'on ose dire, dans l'idée d'une fin de l'Histoire explique bien pourquoi Fukuyama paraît désormais incapable de se faire à l'idée que l'Histoire est encore grosse de rebondissements dialectiques et même d'un «choc des civilisations» tel que l'entend, par exemple, Huntington. Prenant en tous points le contre-pied de la thèse de Fukuyama, Huntington soumet l'hypothèse que «les grandes causes de division de l'humanité et les principales sources de conflit seront culturelles (...) Les principaux conflits politiques mondiaux mettront aux prises des nations et des groupes appartenant à des civilisations différentes». Dit autrement, il est à craindre que «les lignes de fracture entre civilisations seront les lignes de front de l'avenir»⁷⁰. Il est par conséquent faux, argue-t-il, de penser que le réveil des particularismes, dans l'ère «post-historique» dominée par des préoccupations économiques et la *pax universalis*, ne sera plus

⁶⁹ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 466.

⁷⁰ HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 238-52. Le mot civilisation est si galvaudé que son usage paraît, presque toujours, assez peu rigoureux, voire suspect. La définition qu'en donne Huntington semble néanmoins pertinente: «Une civilisation est la forme la plus élevée de regroupement par la culture et le facteur d'identité culturelle le plus large qui caractérisent le genre humain, indépendamment de ce qui le distingue des autres espèces. Elle se définit par des éléments objectifs communs, comme la langue, l'histoire, la religion, les coutumes, les institutions, et par le processus subjectif d'identification de ceux qui les partagent». S'il est vrai, admet Huntington, que les frontières entre elles sont rarement nettes, elles n'en demeurent pas moins bien réelles; leurs différences sont même «fondamentales». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 239.

que l'écho de bénignes protestations locales qui ne menaceront en rien l'ascendant moral des principes universels ou qui n'exprimeront qu'une «douce nostalgie culturelle» sans conséquence pour l'ordre mondial⁷¹. De nouveaux conflits de nature identitaire ou culturels, imprévus et imprévisibles, pourraient encore donner «mouvement et forme à l'histoire»⁷².

Si l'analyse de Huntington, manifestement préoccupé par les questions d'ordre géopolitique, semble dépourvue de cadre philosophique bien défini, elle n'en reste pas moins une hypothèse philosophiquement féconde. Plus clairement, la balkanisation annoncée de la carte géopolitique sur les lignes des appartenances culturelles, dont le corollaire principal demeure potentiellement l'affrontement entre des civilisations concurrentes, rend, d'office, obsolète la référence même à toute idée d'universalité. Si bien qu'il faut que le choc des civilisations — qui se résume, dans l'esprit de Huntington, au choc culturel entre l'Occident et les foyers culturels non-occidentaux, désireux d'affirmer leur autonomie et leur authenticité — veuille aussi et surtout dire «choc des systèmes de valeurs», «choc des visions du monde», «choc des différences» en présence, la «guerre des civilisations» étant l'issue probable, pour ne pas dire irrémédiable — ce que Huntington admettrait volontiers. Le problème est posé dans sa forme la plus radicale quand l'auteur écrit, sans le moindre souci de la nuance, que «l'idée même qu'il pourrait exister une "civilisation universelle" est une idée occidentale, totalement opposée au particularisme de la plupart des sociétés asiatiques et à l'accent qu'elles mettent sur ce qui distingue un peuple d'un autre»⁷³. Ce qui, reformulé plus modestement sous

⁷¹ FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», art. cit., p. 466.

⁷² HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 238.

⁷³ *Ibid*, p. 248. Hegel en était également persuadé: «L'universel, entendu dans sa signification vraie et complète, est une pensée dont on peut dire qu'il a fallu des milliers d'années pour qu'elle pénétrât dans la conscience de l'humanité, et que c'est le christianisme qui le premier l'a pleinement reconnue. Les Grecs, qui avaient d'ailleurs une si haute civilisation, n'ont eu la conscience de la vraie universalité ni de Dieu ni de l'homme». Cf. HEGEL, G.W.F., *Logique*, traduction de A. Véra, 2^e édition, Tome II, Bruxelles, 1969,

forme interrogative, donne à peu près ceci: l'idée et la prétention d'universalité, tout autant que le discours qui les porte, ne sont-ils pas déjà, en eux-mêmes, *relatifs*, c'est-à-dire propres à une civilisation particulière, l'occidentale en l'occurrence? On en arrive ainsi à ce paradoxe formidable qui veut que l'idée d'universalité soit elle-même relative, que la *pensée de l'universel* soit elle-même déjà une *pensée non-universelle*.

En tous les cas, il ne fait désormais aucun doute que l'hypothèse d'un monde culturellement *éclaté et divisé* — division n'est pas diversité — nous renvoie dans la spirale de l'histoire, dans une histoire toujours ouverte et projetée au-delà d'elle-même. Bien plus, au plan intellectuel et philosophique, elle nous fait basculer à nouveau dans une vision historiciste de l'évolution de l'humanité, vision éminemment tragique de l'Histoire, de notre «être-au-monde», vision d'après laquelle il n'y a pas de fin de l'Histoire, parce qu'il n'y a ni Histoire universelle ni civilisation universelle. L'Histoire comme énigme reprend ici ses droits. L'Histoire n'a pas de sens, et c'est en vain qu'on l'explore pour y découvrir les lois du devenir. Postuler une fin de l'Histoire est, sans nul doute, chose inéluctable pour l'esprit humain qui veut échapper à l'angoisse du non-sens du monde. Mais croire que cette fin est une réalité qui nous est déjà offerte ou qui nous sera offerte dans l'Histoire, c'est faire preuve d'un optimisme peu informé, pour ne pas dire béat. C'est bien en cela que consiste la différence établie par Kant entre l'«Idée» de la raison pure pratique et le réel historique et empirique, entre notamment l'Idée de paix perpétuelle comme *source du devoir* et la *réalisation possible*, mais jamais assurée, d'une telle Idée dans le monde réel. Il ressort, de ce parallèle, que l'aporie que recèle l'idée d'une fin de l'Histoire paraît pouvoir être résolue, si elle est redéfinie à la lumière de la catégorie kantienne de l'Idée. Elle aurait ainsi le statut de principe régulateur que l'on

§ CLXIII, Remarque, p. 208. Voir également: COMPTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité. Études cyniques*, P.U.F., Paris, 1994, p. 244-9.

doit comprendre comme une fin toujours au-devant d'elle-même, une fin dont on ne peut envisager la possibilité que par une anticipation transcendante de la raison pratique. Mais, ce faisant, nous aurons, du même coup, donné congé à l'historicisme hégélien pour nous mettre sous la coupe de la raison pure pratique dans l'horizon transcendantal qui est celui de Kant.

À dire vrai, au-delà du côté forcé et de la tonalité alarmiste du propos, l'hypothèse d'un "retour dans l'Histoire" à travers l'idée d'un choc des civilisations a le mérite de nous réveiller d'un certain optimisme universaliste et de soumettre à l'épreuve du doute nombre de nos présomptions universalistes. Elle suggère, tout au moins, que rien n'est jamais définitivement acquis au plan de l'Histoire et qu'il faut, par conséquent, manier avec beaucoup de précaution la référence à l'universel, l'idée notamment que la démocratie est le point final de l'Histoire, fruit d'un commun héritage idéologique de l'humanité. Il est évident que la thèse de Huntington souffre de bien des faiblesses théoriques⁷⁴, mais il demeure tout aussi évident à notre époque que «les acteurs régionaux cherchent à ancrer leurs choix politiques dans leur culture, à invoquer celle-ci pour tenter de construire des références, des valeurs propres»⁷⁵. Ainsi, à la volonté d'universalité fait perpétuellement écho la quête et l'affirmation des identités.

Il est plausible après tout, à l'analyse, que le triomphe de l'idéal démocratique, proclamé du point de vue de l'Histoire universelle, ne soit lui-même que le reflet d'un triomphe plus global, ou à tout le moins, de la puissance de séduction de la civilisation de

⁷⁴ Voir le débat qui a suivi la publication du texte de Huntington dans *Foreign Affairs*, automne 93 et hiver 1993/1994. Les critiques se sont attelés à mettre en lumière le point faible de l'hypothèse soumise par Huntington, une faiblesse qui découle du fait que l'auteur paraît figer les civilisations et les cultures dans une sorte d'éternité historique ou de stabilité inaltérable. C'est principalement la notion de civilisation, telle que définie par Huntington qui a été sérieusement prise en défaut.

⁷⁵ TOURAINE, Marisol, *Le bouleversement du monde*, op. cit., p. 31.

l'Occident — au plan politique, technique, culturel, idéologique — sur le reste de la planète⁷⁶. Il faut, dès lors, se demander si Fukuyama n'a pas cédé ici à la tentation qui consiste à prendre le modèle *dominant* pour le modèle *universel*. Et si, comme nous le savons maintenant, «les civilisations sont mortelles», suivant le mot de Paul Valéry, ne faut-il pas, dès lors, convenir que les limites de la civilisation qui a porté cet idéal à la face du monde sont aussi les limites de la validité de la démocratie?⁷⁷ En d'autres mots, que vaut l'universalité de la démocratie, s'il est admis qu'une telle prétention est inséparable de la volonté d'universalité de la civilisation occidentale que nous pensons «mortelle», comme toute civilisation?

D'une manière générale, il ressort des objections adressées à Fukuyama que la prétendue victoire idéologique de la démocratie, et partant l'universalité qu'elle revendique, restent, dans le fond, très contestables. L'article de Huntington a cherché, dans cette ligne, à montrer combien l'horizon de l'Histoire est un horizon toujours trouble. Hegel lui-même, fidèle à sa vision de l'Histoire comme lieu d'incessantes contradictions, au sens dialectique du mot, faisait peser le plus grand soupçon sur le rêve de paix perpétuelle de Kant. Si l'idée

⁷⁶ HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 247 et *sq.* C'est un fait incontestable, comme l'écrit Fukuyama, que «les grandes idéologies qui déterminent les choix politiques de la planète semblent circuler principalement à partir du monde industrialisé en direction du Tiers-Monde, et non pas en sens inverse». Cf. FUKUYAMA, Francis, «Réponse à mes contradicteurs», art. cit., p. 246. C'est aussi en ce sens que Huntington soupçonne, avec de bonnes raisons, que des expressions communes, telles que «communauté mondiale» ou «opinion internationale» — en lieu et place de «monde libre» — soient des euphémismes «destinés à conférer une légitimité mondiale à des actions qui reflètent les intérêts des États-Unis et des autres puissances occidentales». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 247.

⁷⁷ «*Elam, Ninive, Babylone* étaient de beaux mots vagues, la ruine totale de ces mondes avaient aussi peu de signification pour nous que leur existence même. Mais *France, Angleterre, Russie...* ce serait aussi de beaux noms. *Lusitania* aussi est un beau nom. Et nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde». Cf. VALÉRY, Paul, *Variété*, Tome I, Paris, Gallimard, 1924, p. 12. Même au faite de sa puissance, écrit Huntington, l'Occident ne devra pas oublier que «les civilisations disparaissent et sont ensevelies dans les sables du temps». Cf. HUNTINGTON, P. samuel, «Le choc des civilisations?», art. cit., p. 238.

d'une Histoire universelle reste une pièce maîtresse du système hégélien, celle de la fin de l'Histoire y apparaît comme une hérésie. N'est-ce pas, au fait, saper le fondement même de l'Histoire universelle que de lui assigner une fin? On oublie souvent que l'une des célèbres maximes qu'a laissées Hegel est une leçon de modestie: «L'Oiseau de Minerve prend son envol à la tombée de la nuit». C'est donc dire que nous ne connaissons au mieux que ce qui a été déjà. Et si notre compréhension du mouvement de l'Histoire en est toujours une conscience *rétrospective*, cela implique bien que nous n'en pouvons détenir aucune conscience *prospective*. Si, en effet, tout ce qui est est rationnel, à en croire Hegel, qu'en est-il de ce qui n'est pas encore? Cela aussi est-il pleinement intelligible, offert à l'emprise de la raison dans le présent?

À propos justement de l'idée d'une fin de l'Histoire, Gertrude Himmelfarb explique qu'elle reste, dans le fond, une idée de jeunesse à laquelle Hegel devait renoncer par la suite⁷⁸. Il était idéaliste, mais non utopiste et pas davantage un prophète. La méthode dialectique, qu'il a pratiquée de main de maître, ne consiste pas en «un commencement, un milieu et une fin», comme l'entendait Alexandre Kojève⁷⁹, et Fukuyama à sa suite, mais «en une thèse, une antithèse et une synthèse»; la synthèse devenant elle-même, à nouveau, le premier maillon

⁷⁸ HIMMELFARB, Gertrude, «L'avenir inconnaissable», in *Commentaire*, hiver 1989-1990, Vol. 12, N° 48, p. 678-80. Contrairement à son critique Marx et à son interprète Kojève, Hegel avait une conception plutôt «dynamique» de la fin de l'Histoire, loin de la société sans classe de Marx et du désœuvrement post-historique auquel conclut l'interprétation kojévienne. Hans-Georg Gadamer note excellemment à ce propos que «le trait de génie de Hegel est de ne pas chercher à déterminer positivement l'achèvement de l'histoire, et encore moins à concevoir un état qualitatif final, mais d'envisager quelque chose qui appartenait toujours, au fond, à l'homme en tant qu'homme, quoique sous la forme fatale du combat pour la liberté, de l'oppression subie et d'un état jamais tout à fait supprimé de non-liberté. (...) Il s'agit là d'un schème téléologique. C'est à partir d'un état final qu'est compris le tout de l'histoire. Et pourtant cet état final n'est pas la fin de l'histoire». Cf. GADAMER, Hans-georg, «Historicité», in *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1990, p. 513-17. Voir: HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 321-40; KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, loc. cit., p. 161-95; FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 369-70.

⁷⁹ KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 161-95.

d'un nouvel enchaînement dialectique, ainsi *ad infinitum*. Ainsi marche la dialectique de l'Histoire dans un cycle en perpétuel mouvement. M. Leisegang prétendait, en ce sens, que Hegel, dont la philosophie est arrimée à cette dialectique, pensait «en cercle» et que l'apparente aridité de son écriture vient justement de ce que la plupart d'entre nous pensons «en ligne droite»⁸⁰. On comprend par là, du reste, ce que Platon, Aristote et Rousseau voulaient dire au sujet de la corruption et de l'éternel retour des régimes politiques, minés l'un après l'autre par leur dynamique interne, par le pouvoir corrosif du temps⁸¹. Ils tiraient de ce principe la conclusion formelle qu'aucun régime politique n'a le privilège de la pérennité ou de l'universalité et que toutes les formes de gouvernement étaient intrinsèquement instables, transitoires, donc relatives.

C'est plutôt Marx, athée sincère mais fervent croyant en la «fin des temps», qui a conféré au postulat de la fin de l'Histoire une dignité philosophique, bien que, comme le souligne Himmelfarb, «il fût suffisamment hégélien pour éprouver un certain malaise à propos de cette fin»⁸². Mais, on le comprend, il voulait «transformer le monde» au lieu de le contempler⁸³. Sa volonté d'action a dû l'emporter sur son sens de la dialectique. De fait, la fin de l'Histoire a servi de concept directeur à la théorie et à la pratique marxistes. Pour une

⁸⁰ LEISEGANG, M., *Denkformen*, Berlin, 1928. p. 152 sq, cité par KOYRÉ, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971, p. 148.

⁸¹ PLATON, *La République*, op. cit., Liv. VIII; ARISTOTE, *La Politique*, op. cit., Liv. V, chap. 1-7; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., Liv. III, chap. XI.

⁸² *Ibid.*, p. 678. «La boutade de Hegel à propos de Napoléon et d'Iéna, renchérit Wieseltier, a été fermement corrigée par l'oeuvre de sa maturité, selon laquelle l'histoire est un processus de durée indéfinie (...). La «fin de l'histoire» n'est pas une notion hégélienne. C'est un cadeau involontaire du christianisme au marxisme». Cf. WIESELTIER, Leon, «Les trouble-fête», art. cit. p. 88.

⁸³ Voir là dessus: POPPER, R. Karl, «The Moral Theory of Historicism», in *The Open Society and its Enemies*, Harper & Row, New York, 1963.

raison encore assez peu claire, ainsi que l'a montré Steven Smith, Kojève a souscrit, lui aussi, à cette position anti-hégélienne⁸⁴.

Contrairement à la lecture qu'en a faite Marx, il ressort à l'évidence de la matrice hégélienne que l'hypothèse d'un achèvement de l'Histoire s'avère irrecevable du point de vue même de cette Histoire. Du même coup, paraît également irrecevable ou, en tout cas, gravement compromise la vision universaliste de la démocratie comme fin de l'Histoire, étant entendu que l'idée qui en est le fondement fait problème. Contre toute attente, les conclusions de Fukuyama, semblent aller dans ce sens. Le dernier chapitre, plus spécifiquement, de son ouvrage, fortement inspiré de l'alternative nietzschéenne, fait justement allusion à un renouveau possible de l'Histoire en réaction au morne et inhumain avachissement post-historique⁸⁵. En clair, après avoir sérieusement envisagé la fin de l'Histoire, Fukuyama laisse accroire, au terme de son livre, qu'on ne sort pas de l'Histoire⁸⁶. Ce qui, comme l'a bien noté Hassner, fait penser davantage à Nietzsche qu'à Hegel, bien plus à une phase d'un cycle qu'à la fin de l'Histoire⁸⁷.

Des idéologies nouvelles, soucieuses d'affirmer des autonomies identitaires face à l'hégémonie culturelle de l'Occident, et peut-être en rupture totale avec nos schémas actuels, avec notre vision du monde et de la personne humaine, pourraient bien émerger dans l'Histoire en affichant même la prétention de réécrire la table des valeurs, en somme d'énoncer de «nouvelles valeurs» à vocation universelle ou de façonner le monde selon des modalités

⁸⁴ SMITH, Steven, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 164.

⁸⁵ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 368-80.

⁸⁶ Avec sa spectaculaire pirouette, écrit Pierre Hassner à propos de ce revirement, «Fukuyama laisse tomber le masque: il ne croit vraiment ni à l'Histoire ni à sa fin». Cf. HASSNER, Pierre, «Fin de l'histoire ou phase d'un cycle?», art. cit., p. 475.

⁸⁷ *Ibid.* À rigoureusement parler, c'est à Kojève et plus encore à Marx, et non pas à Hegel, qu'il convient d'opposer ici Nietzsche.

inédites. Nous sommes assurément incapables de circonscrire avec exactitude les foyers et les contours de nouvelles formes de la pensée humaine, mais nous ne pouvons les exclure sur la base de l'hypothèse que l'Histoire est parvenue à son terme. Car qui sommes-nous, demandait Strauss, pour croire que nous avons découvert les limites des possibilités humaines?⁸⁸ On peut présumer que, pour relever les nouveaux défis imposés par l'évolution de l'humanité, les hommes produiront de nouveaux concepts, de nouvelles théories, de nouvelles idéologies, une nouvelle vision du monde.

Hegel avait-il seulement la moindre idée de l'irruption, survenue dans la première moitié du XX^e siècle, des idéologies fascistes et communistes, lorsqu'il déclarait en 1806 que l'Histoire était à son terme? De plus, on devra garder présente à l'esprit la mise en garde de Bloom rappelant que le fascisme a été vaincu par les armes et non par la raison. Autrement dit, sa défaite a été matérielle, mais non nécessairement idéologique. Il peut refaire surface à tout moment et prendre au dépourvu nos convictions sur la légitimité universelle des valeurs, aujourd'hui vénérées, de la démocratie. «Un ensemble d'idées, note Huntington, ou une idéologie peuvent quitter la scène le temps d'une génération, pour réapparaître avec une force renouvelée une génération ou deux plus tard»⁸⁹.

Et nous n'oublions pas que la démocratie dans son devenir même risque, comme l'a sincèrement cru Platon, de se piéger dans ses propres contradictions. Pour ce dernier, il était clair que c'est «le désir insatiable de ce que la démocratie regarde comme son bien suprême qui perd cette dernière»⁹⁰. Le relativisme éthique secrété par l'esprit démocratique même est

⁸⁸ STRAUSS, Leo, «Introduction à l'existentialisme de Heidegger», art. cit., p. 769. Voir également, à ce sujet, les analyses critiques de Karl R. Popper dans: *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.

⁸⁹ HUNTINGTON, P. samuel, «À propos de l'article de Francis Fukuyama», art. cit., p. 69.

⁹⁰ PLATON, *La République*, op. cit., Liv. VIII, 562a.

susceptible de se transformer en un poison mortel pour la démocratie. La pensée moderne, reconnaît Fukuyama, «n'oppose aucun obstacle à une future guerre nihiliste contre la démocratie libérale, de la part de ceux qui ont été élevés en son sein. Le relativisme (...) finira par miner aussi les valeurs de la démocratie et de la tolérance»⁹¹. Aussi, l'éclatement, de plus en plus marqué, de la société en une galaxie de monades individuelles, la difficulté de plus en plus réelle de définir des valeurs communes, la confusion entretenue entre liberté et licence, l'impasse relativiste-nihiliste, toutes choses caractéristiques des sociétés démocratiques, concourent-elles à susciter la hantise de l'«Un» homogène, à raviver le rêve de l'unité perdue et à précipiter le retour des pouvoirs forts avec ce que tout cela comporte de risques et de dérives⁹². Bref, restons avertis que, au point de vue de l'Histoire, ce qui est révéé aujourd'hui peut être rejeté avec fureur demain. C'est l'idée même qui clôt paradoxalement l'ouvrage de Fukuyama qui prétendait, pourtant, démontrer le caractère indépassable de la démocratie libérale:

L'expérience suggère que si les hommes ne peuvent plus lutter pour une juste cause parce que celle-ci a été victorieuse au cours d'une génération antérieure, ils lutteront alors *contre* cette juste cause. (...) Si la plus grande partie du monde dans lequel ils vivent est caractérisée par des démocraties libérales prospères et pacifiques, alors il se battront *contre* cette paix et cette prospérité, et contre la démocratie⁹³.

Aucun régime — aucun «système socio-économique — n'est en mesure de satisfaire tous les hommes en tous lieux. Cela inclut la démocratie libérale. (...) L'insatisfaction naît très précisément là où la démocratie a triomphé le plus complètement du régime antérieur: on est insatisfait *de* la liberté et *de* l'égalité. Ainsi, ceux qui restent insatisfaits auront toujours la possibilité de recommencer l'histoire⁹⁴.

⁹¹ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, *op. cit.*, p. 372.

⁹² «On aurait tort de croire que l'inconsistance oublieuse des masses signifie qu'elles sont guéries de l'illusion totalitaire, qu'on identifie à l'occasion avec le culte de Hitler ou de Staline; il se pourrait bien que le contraire fût vrai». Cf. ARENDT, Hannah, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 28.

⁹³ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, *op. cit.*, p. 372.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 375.

Malgré tout, nous ne sommes pas moins portés à croire de manière quasi-spontanée, en cette fin de siècle qui voit la mondialisation du modèle démocratique, que celui-ci l'a définitivement emporté sur tout autre système politique et qu'il s'impose dorénavant comme la «forme normale d'organisation politique»⁹⁵. Mais, doit-on se demander, la victoire tant célébrée est-elle bien celle de la démocratie? Alain Touraine éveille un tel soupçon, quand il fait observer que «le XX^e siècle a été si fortement marqué par des régimes totalitaires que la destruction de ceux-ci a pu apparaître à beaucoup comme une preuve suffisante du triomphe de la démocratie»⁹⁶.

Il est possible, en effet, que se soient mêlées à l'aspiration démocratique des revendications plus ou moins clairement articulées, d'ordre économique essentiellement, d'autant plus virulentes qu'elles sont alimentées par les mirages de la société de consommation des démocraties stables et prospères. Plus clairement, il faut enfin se demander si ce qui semble être une victoire de la démocratie n'est pas plutôt le triomphe du modèle économique libéral (libre-échange et économie de marché) que celui d'un idéal moral et politique (la démocratie). En d'autres termes, la signification de la victoire en question n'est-elle pas davantage économique, voire culturelle, que politique et morale? De fait, comme Bertrand Badie a tenté de le montrer, les élites contestataires et la classe politique des pays dits en voie de démocratisation ont tendance à sur-investir dans le domaine politique, à défaut d'obtenir gain de cause dans le domaine social et économique⁹⁷. Ce qui a pour effet de surchauffer le climat politique tout en occultant des revendications proprement économiques et sociales. En ce sens, la recherche du bien-être matériel et social a pu prendre la forme d'une aspiration à

⁹⁵ TOURAINE, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, Paris, 1994, p. 17.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁷ BADIE, Bertrand, «"Je dis Occident": démocratie et développement», art. cit. Une critique lucide et nuancée du prestige nouveau gagné par le modèle démocratique ces dernières années.

la démocratie, la réclamation du pain celle d'un désir de liberté. Il n'est donc pas exclu que la demande démocratique soit, dans le fond, l'expression d'un déficit économique et d'un malaise social. André Frossard suggère même que ce que l'on croit être un triomphe de la démocratie n'est, peut-être, que l'effet, combien superficiel, de la diffusion de certains clichés de la culture occidentale:

L'Occident s' imagine volontiers que les pays de l'Est ont succombé à l'attrait des libertés démocratiques, mais il n'est pas impossible que l'exemple de la dégradation de nos moeurs ait été plus tentant que celui de nos rares vertus civiques (...). On peut se demander si ce délabrement moral et cette ample "permissivité" des sociétés occidentales n'a pas exercé plus d'attrait que les promesses politiques de démocratie (...)⁹⁸.

Voilà autant de questions qui renforcent le soupçon qui pèse sur l'universalisation de la démocratie comme forme finale de gouvernement. Et ceci n'implique évidemment pas que l'hypothèse de Fukuyama et, d'une manière générale, la perspective universaliste sur le statut de la démocratie soient erronées, mais plutôt qu'elle souffre de limites sérieuses dès lors qu'on abandonne l'interprétation néo-hégélienne de l'Histoire. En effet, le thème de l'Histoire, duquel Fukuyama fonde l'universalité de la démocratie, apparaît aussi comme le fondement de l'anti-thèse que lui oppose Huntington. Et c'est à ce niveau de notre débat que s'éclaire l'idée d'une antinomie entre l'universalisme démocratique et le relativisme historico-culturel, entre une perspective qui déclare l'universalité de la norme démocratique et une autre qui récuse, par principe, toute forme d'universalisation, ainsi que toute idée de valeur trans-historique et universelle. Tels sont, en résumé, les linéaments d'une controverse persistante qui appelle à réfléchir sur les fondements et les présupposés des deux perspectives antagonistes.

⁹⁸ FROSSARD, André, *Le monde de Jean-Paul II. op. cit.*, p. 35-6.

Quatrième chapitre

LA DÉMOCRATIE FACE À L'HISTOIRE

«L'homme est de l'histoire assimilée, de l'histoire incorporée à son être». Georges Burdeau¹

«Si tout en l'homme a une histoire, le tout de l'homme n'est pas histoire». Régis Debray²

I. Considérations terminologiques

Précisons, pour commencer, le sens de quelques notions centrales pour la discussion qui va suivre. Tout d'abord, appelons *universalisme démocratique* l'ensemble des courants de pensée, depuis les Révolutions américaine et française, qui tiennent que *l'idéal démocratique est un principe universel, valable inconditionnellement partout et toujours*, bien que cette vérité nous ait été révélée à un moment de l'histoire. Comme tel, l'universalisme démocratique dont il est ici question se distingue de la conception de la démocratie comme cadre universel de concertation et, pour cela, comme moyen de dépassement des particularismes individuels ou culturels à l'intérieur d'un espace social ou géo-politique qualifié volontiers de démocratique³. Le terme universalisme démocratique, dans l'usage que nous en faisons, fait plutôt référence à une vision philosophique qui érige le modèle démocratique en une *valeur universelle*. La *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*, de même que la *Déclaration d'Indépendance* peuvent être considérées comme les énoncés formels d'une telle

¹ *Méthode de la science politique*, Dalloz, Paris, 1960, p. 121-3.

² *Critique de la raison politique*, *op. cit.*, p. 289.

³ GRÜNBERG, Ludwig, «Value and Culture: A Universalist Approach», in *Dialogue and Humanism*, N° 4-4, 1991, p. 65-70; RISER, John, «Democracy as a Reflection of Principles of Universalism», in *Dialogue and Humanism*, 2-3, 1994, p. 119-26.

vision. Ainsi, La *Déclaration* de 1789 affirme-t-elle l'universalité de la démocratie dans deux de ses articles les plus fondamentaux. L'un découle de l'autre: article 1: que «tous les hommes naissent libres et égaux en droits»; en quoi elle stipule solennellement le caractère universel des principes de la liberté et de l'égalité. Article 3: que «le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation» — dans le «peuple», dirions-nous aujourd'hui — et, par suite, que «nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément»; en quoi la *Déclaration* pose le principe de la souveraineté populaire, principe charnière entre liberté et égalité en démocratie, comme règle universelle de la légitimité de l'ordre politique.

Cernée sous l'angle du trinôme principiel liberté-égalité-souveraineté populaire, nul doute que la prétention à l'universalité de l'idéal démocratique n'est pas sans fondement. À l'évidence, il s'agit là d'une prétention sérieuse que l'on aurait peine à rejeter comme une déclamation futile. C'est pourquoi, l'universalisme démocratique surgit de nos jours, face à la déconfiture du modèle communiste, avec autant de vivacité et de force qu'au XVIII^e et XIX^e siècles, suscitant peut-être les mêmes rêves et le même enthousiasme.

En un deuxième temps, appelons *relativisme historique, culturel* ou *particulariste*⁴ l'anti-thèse, dérivée du «sens historique» ou de la «conscience historique»⁵, qui oppose à

⁴ Pour une étude plus approfondie des notions de relativisme culturel, de relativisme moral ou de relativisme tout court voir WEBER, Max, *Le savant et le politique*, traduction de J. Freund, Plon, Paris, 1959; FLEISCHACKER, Samuel, *Integrity and Moral relativism*, art. cit., chap. I; MONRO, H. David, *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 113-23; FOOT, Philippa, «Are Moral Considerations Overriding?»; «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», in *Virtues and Vices*, University of California Press, Berkeley, 1978; WILLIAMS, Bernard, «The Truth in Relativism», in *Ethics and the Limits of Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985; HARMAN, Gilbert, THOMSON, Judith, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford/Cambridge, 1996, p. 3-19.

⁵ «(...)“The historical sense” or “the historical consciousness” characteristic of nineteenth- and twentieth-century thought (...)». Cf. STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 10; *D.N.H.*, p. 14 *passim*. Il s'agit là, en effet, d'une découverte moderne — allemande plus spécifiquement, dit Strauss — dont l'emprise s'est étendue aux théories de la connaissance, aux domaines du droit, de l'herméneutique, etc. Pour une revue historique de la genèse de ce concept, voir: GADAMER, Hans-Georg, «Historicité», art. cit. Pour ce qui concerne le domaine de l'épistémologie, on peut citer des travaux célèbres de KUHN,

l'universalisme démocratique la relativité historique ou culturelle de tout idéal moral ou politique au nom de l'Histoire, c'est-à-dire en vertu du principe que toute l'expérience humaine, son existence entière, est prisonnière de l'histoire, captive de son *historicité* essentielle. Bien entendu, le relativisme historique en lui-même déborde largement le sens spécifique auquel nous le restreignons ici. En effet, nous considérons davantage le *relativisme éthique* qu'il implique et qui consiste dans la négation pure et simple de la prétention à l'universalité, non seulement de l'idéal démocratique, mais des idéaux dits universels en général. Nous l'adoptons néanmoins faute d'une terminologie plus appropriée tout en faisant remarquer que le *relativisme historique* ou *culturel* glisse sur le terrain mouvant de l'*historicisme* et du *relativisme éthique* ou *moral* au point précis où la conscience *historique* devient conscience *historiciste*, donc conscience *relativiste*. Dès lors, en effet, que tout ce qui est *historique* — et qu'est-ce qui ne l'est pas? — est déclaré *relatif*, pour cela même qu'il est historique, nous n'avons plus affaire à un relativisme historico-culturel, mais bien au relativisme pur et simple⁶. La ligne de démarcation est ténue, mais essentielle. C'est elle que l'historiciste franchit d'un pas léger en réduisant l'historique au relatif. À ce titre, le relativisme éthique procède de ce que nous appelons avec Strauss *historicisme radical*, lequel rend résolument problématique, pour ne pas dire caduc, tout discours universaliste sur les idéaux moraux.

Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1968; KOYRÉ, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, Harper, 1958; *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1973. FEYERABEND, Paul, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso, London, 1978. En herméneutique, on note principalement: GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976.

⁶ RICHARD, Pratte, «Cultural Pluralism and its Relativistic Component», in *Review Journal of Philosophy and Social Science*, Vol. 1, 1980, p. 25. Voir également: QUANTZ, A. Richard, «Concepts of Relativity in Multicultural and Multiethnic Education», in *Journal Thought*, Vol. 19, printemps 1984, p. 25.

Au-delà, cependant, de sa corruption relativiste, on ne peut nier que le sens historique fut, au XIX^e siècle, une véritable découverte philosophique à laquelle les «philosophies de l'histoire» devaient donner ses titres de noblesse. À ce propos, Hegel nous a appris à penser “historiquement”, au point que l'on peut dire que nous sommes tous des hégéliens comme nous sommes des coperniciens. Dans le même ordre d'idées, il est permis d'ajouter que les grands courants de la philosophie post-hégélienne et non pas, comme le veut Strauss, la modernité dans sa totalité et son hypothétique homogénéité⁷, se sont pour la plupart greffés sur cette découverte pour donner au XIX^e et au XX^e siècles cette figure que l'on appelle historicisme. Mais avant l'historicisme comme tel, nous avons affaire d'abord au relativisme historique et culturel avec lequel il ne doit pas être confondu.

Ainsi définis, l'universalisme démocratique et le relativisme historique auxquels nous faisons référence renvoient moins à des écoles de pensée clairement délimitées qu'à des visions globales, aussi anonymes que le pragmatisme ou le positivisme, constituées, de part et d'autre, par des affinités philosophiques profondes autour d'un certain nombre de thèmes fondamentaux élaborés dans des orientations différentes. Ainsi, par exemple, la vision universaliste de la démocratie postule, au point de départ, des idées comme celles de nature humaine, de culture universelle. En conséquence de quoi, elle affirme l'existence de principes universels et intemporels, au rang desquels figure précisément l'idéal démocratique. À l'opposé, le relativisme historiciste cantonne les cultures particulières sur les sols historiques où elles émergent, rapatrie chaque système de valeurs sur sa terre natale et rend vaine toute

⁷ Dans le bilan qu'il dresse de la modernité, Strauss va en effet jusqu'à considérer Rousseau et Kant comme des penseurs historicistes, pour ne pas dire des fossoyeurs “inconscients” du droit naturel. Cf. STRAUSS, Leo, *D.N.H.*, chap. VI; *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, *op. cit.* p. 53-8. Sur le même sujet, voir les excellentes mises au point apportées par FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes.*, P.U.F., Paris, 1984; RENAUT, Alain, SOSOE, Luckas, *Philosophie du droit*, P.U.F., 1991, p. 99-127, 369-87.

quête de valeurs transcendantes, dont on ne voit, pourtant, la possibilité que par un *dépassement*, non forcément par une *négation*, de l'histoire.

Dans le but de descendre plus en profondeur dans l'analyse de l'opposition entre visions universaliste et relativiste, nous faisons ici l'hypothèse que la conscience démocratique contemporaine est travaillée, tirillée par cette opposition, tant et si bien que la compréhension commune de la valeur de la démocratie suscite finalement une profonde équivoque qui obscurcit son statut axiologique. Dit autrement, notre compréhension, aujourd'hui, du statut de l'idéal démocratique est sous-tendue par l'antagonisme entre, d'un côté, la justification universaliste et, de l'autre, la relativisation historique et historiciste de son statut. Cela s'explique bien, puisque la pensée contemporaine est légataire, en fait, de deux paradigmes intellectuels (universaliste et historiciste) rivaux, d'après lesquels et selon la perspective dans laquelle on se situe, il est aisé d'apporter une justification rigoureuse et cohérente *autant* de l'universalité absolue que de la relativité essentielle du principe démocratique. C'est en cela précisément que nous décelons le trait d'une *antinomie*, au sens kantien du terme, entre l'approche universaliste et son antithèse historiciste, du statut de l'idéal démocratique; antinomie au sens de conflit («*Widerstreit*») entre deux positions, en somme, également tenables, mais qui se réclament de deux paradigmes radicalement opposés.

Il nous faut aussi distinguer, pour clore cette série de mises au point, deux niveaux de la polémique, lorsque le discours relativiste tient que la démocratie est un idéal relatif. Si par démocratie on entend seulement une simple forme de gouvernement, *opérante* ou *inopérante*, adaptée ou inadaptée à des situations concrètes données, il est clair que la valeur opératoire d'une telle forme de gouvernement est relative dans le sens le plus banal du mot. On peut ainsi arguer que, compte tenu des conditions de vie arriérées ou de la fragilité de ses structures nationales, tel ou tel peuple n'est pas mûr pour la démocratie. C'est à peu de choses

près le type de raisonnement que tenaient les gouvernements de certains pays du Tiers-Monde au lendemain des indépendances de leurs États pour justifier le choix des partis uniques et des régimes d'exception, le plus souvent foncièrement anti-démocratiques. Si, en revanche, on entend par démocratie le principe de l'ordre politique juste absolument, le problème devient tout autre. Il n'est plus question uniquement de l'ordre *technique*, mais de l'ordre *moral*. Dans ce deuxième cas de figure — celui précisément qui nous intéresse —, dire que la démocratie est un idéal relatif, c'est énoncer un *jugement de valeur* sur la valeur de la démocratie, c'est définir son statut axiologique comme étant celui d'une norme relative soit à un contexte historique et culturel, soit à une époque. Bref, c'est dénier à l'idéal démocratique le statut de norme universelle auquel elle prétend⁸.

Cet aspect du problème est aussi le plus crucial, car à vrai dire plus personne ne songe uniquement à l'efficacité pratique d'un mode de gouvernement spécifique quand on s'interroge aujourd'hui sur la prétention universaliste de la démocratie. C'est davantage à titre d'idéal politique absolu que la démocratie pose problème, quels que soient par ailleurs ses mérites et ses vices au plan pratique. C'est avec justesse que Jean Madiran note, en ce sens, que «la démocratie moderne n'est plus un régime parmi d'autres, que l'on préfère aux autres pour des raisons de technique, d'opportunité, de convenance politique, et que l'on amende, limite ou supprime pour des raisons du même ordre»⁹. Pour les démocrates modernes, en effet, «la

⁸ L'ambiguïté, qui résulte de ce type de télescopage entre d'une part le fondement du caractère absolu du principe démocratique, et d'autre part sa relativisation d'après les contextes historiques et culturels, n'est d'ailleurs pas tout à fait absente du *Contrat social*. En effet, Rousseau, après avoir fait résider dans l'idée de souveraineté populaire le principe de toute autorité légitime, démontre, à la suite de Montesquieu, que «toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays», autrement dit que même étant l'unique fondement de toute société politique juste, le principe démocratique n'est pas praticable en tout lieu ni en tout temps.

⁹ MADIRAN, Jean, *Le deux démocraties*, *op. cit.*, p. 10.

justice politique se définit par la démocratie, l'injustice par l'absence de démocratie»¹⁰. C'est à ce niveau que l'on mesure l'enjeu philosophique de premier plan que comporte le débat sur le statut axiologique de la démocratie.

Ces mises au point sommaires devront nous permettre de montrer en quoi il y a réellement antinomie entre les approches universaliste et relativiste du statut de l'idéal démocratique. L'exposé qui suit devra mettre au jour les principales raisons de ce désaccord, tout en faisant ressortir l'enjeu fondamental qui s'y joue.

II. De l'idéal démocratique comme *valeur universelle*

«Du strict point de vue philosophique, la question fondamentale est aussi claire que son enjeu: oui ou non, la démocratie est-elle bien le mode de médiation socio-politique qui permet, mieux ou moins mal que tout autre, de concrétiser dans l'histoire l'humanité de l'homme?»¹¹ La réponse à la question ainsi posée ne fait aucun doute pour Dominique Folscheid: «La démocratie est *le seul type de régime vraiment universel et nécessaire* parce qu'il répond seul, point par point, aux exigences de l'essence universelle et imprescriptible de l'homme»¹².

Si l'on songe ici à la thèse naturaliste de Baechler, on comprendra d'autant plus aisément l'argument force du discours qui clame la validité universelle de l'idéal de démocratie. D'après cette vision, l'homme naît à peu près démocrate comme il naît libre et égal à ses semblables. En d'autres mots, l'idéal démocratique est universel comme sont universels, c'est-à-dire *naturels*, consubstantiels à la nature de l'homme, les idéaux de liberté

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ FOLSCHIED, Dominique, «La raison démocratique», art. cit., p. 15.

¹² *Ibid.*; nous soulignons.

et d'égalité, que l'on peut considérer comme des «impératifs catégoriques» de la «raison démocratique». Si l'on ne peut concevoir l'homme, dans sa nature profonde, autrement que comme un être libre et égal aux autres, il faut alors admettre, en conséquence, que la démocratie énonce l'unique idéal politique absolument juste qui s'accorde à sa nature. C'est, au fond, l'idée maîtresse du *Contrat social* si, bien sûr, l'on entend par démocratie non plus, comme nous l'avons dit, une simple forme de gouvernement, mais bien un principe fondateur et directeur de l'ordre politique. L'exigence absolue de la souveraineté du peuple est incompréhensible si l'on ne souscrit pas d'avance à la vision fondamentale qui pose, dès le départ tel un axiome indiscutable, que l'homme est essentiellement un être de liberté, un être pour qui précisément, «être, c'est être libre»¹³. De là, il apparaît clairement que l'universalité du principe démocratique tient son fondement ultime du postulat de la liberté.

Il est à peine besoin de préciser qu'il est ici question de l'Homme avec grand H, l'Homme au sens le plus universel du mot, au sens précisément où il exprime l'idée d'*humanité*, ce qu'il y a d'essentiel, c'est-à-dire universel, dans chaque homme particulier sans égard aux attributs accidentels, nécessairement particuliers, que la nature ou la société distribuent un peu au hasard¹⁴. Il s'agit de l'homme, comme dit Folscheid, «considéré selon la radicale nudité de son essence»¹⁵, de l'homme comme être de liberté et de raison, dans le sens où l'entendaient, sans doute, Socrate, Montesquieu, dans le sens encore plus précis où Kant l'a développé, dans sa philosophie morale, à travers l'idée de *nature raisonnable*¹⁶.

¹³ CHAUNU, Pierre, *La liberté*, Fayard, Paris, 1987, p. 9.

¹⁴ HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 209.

¹⁵ FOLSCHIED, Dominique, art. cit., p. 16.

¹⁶ Outre les œuvres éthiques majeures auxquelles il convient d'associer *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793) et *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, Tome III, d'autres contributions importantes sur l'idée d'humanité ont été apportées dans ses opuscules sur l'histoire. Voir KANT, Emmanuel, *Des différentes races humaines* (1775); *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité»* (1785); *Sur*

Lorsqu'on lui demandait de quel pays il était, Socrate ne disait jamais qu'il était d'Athènes, ou de Corinthe, mais du monde¹⁷.

Quels que soient son héritage socio-historique et son attachement à ses valeurs culturelles, aucun homme ne veut être gouverné comme un animal. Ce qui signifie simplement qu'il voudra toujours être gouverné comme un être libre. De fait, nous aspirons tous à la démocratie comme nous aspirons à la liberté; nous aspirons, naturellement et légitimement, à vivre dans une société de liberté et d'égalité. Dans la modernité, c'est cette idée que nous trouvons au fondement de l'idée républicaine, chez Rousseau et Kant principalement, et par suite au fondement de l'idéal de démocratie qui, comme nous l'avons déjà remarqué, prétend être l'accomplissement et l'achèvement de celle-là. C'est fort de cette aspiration naturelle au régime politique qui garantit le mieux la liberté et l'égalité que le principe démocratique se pose comme principe universel.

On l'aura compris, l'interprétation universaliste de l'idéal démocratique résulte tout bonnement d'une extrapolation de l'universalité des idéaux de liberté et d'égalité. En d'autres

la Définition du concept de race humaine (1785), in *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1990; *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), in *Oeuvres philosophiques*, Vol. I; *Projet de paix perpétuelle* (1795), *op. cit.* Sur le même thème, voir aussi: CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, P.U.F., Paris, 1990, p. 79-92; RENAUT, Alain, «Kant et l'humanisme», in revue *Philosophie politique*, P.U.F., 1992, p. 101 et *sq.* Dans l'ensemble, les vues exprimées par Kant dans ces ouvrages sur l'unité de la race humaine tranchent de manière significative avec les énormités indignes de son génie, à l'endroit notamment des «nègres d'Afrique», qu'il proférait en 1764 dans les *Observations sur le sentiment du beau et le du sublime* (1764), in *Oeuvres philosophiques*, Vol. I, p. 504-7, Ak. II, 252-5.

¹⁷ *Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté*, Lattes/U.N.E.S.C.O, 1968, p. 503. Montesquieu disait à peu près la même chose dans ces termes: «Si je savais une chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la proposerais pas à mon prince, parce que je suis homme avant d'être Français, (ou bien) parce que je suis nécessairement homme, et que je ne suis Français que par hasard». Cf. MONTESQUIEU, *Mes pensées*, in *Œuvres complètes*, Éditions Roger Chaillois, Gallimard, Paris, 1949, p. 980-1. Un passage du Talmud dit: «Le premier homme, la poussière dont il a été fait a été recueillie dans tous les coins du monde». «Tous les hommes sont faits de la même pâte», dit encore un proverbe roumain. Cf. *op. cit.*, p. 506 et 508 respectivement. On pourrait multiplier les métaphores qui célèbrent l'unité de l'humanité, l'idée de l'homme universel dont l'existence concrète se déploie, cependant, dans une kaléidoscope d'histoires et de cultures singulières.

mots, ce sont les principes universels de la liberté et de l'égalité qui confèrent à l'idéal démocratique son statut et sa force de principe universel¹⁸. La confusion relevée plus haut entre l'idée des droits de l'homme et l'idée de démocratie trouve ici sa source. Étant toutes deux élevées au rang de valeurs universelles, aucun critère ne permet de les dissocier du point de vue axiologique, puisque chacune s'avère nourrie par les mêmes idéaux de liberté et d'égalité.

C'est en ce sens également que l'universalisme démocratique comporte toujours, par sa vision de l'homme, un versant cosmopolitique qui étend la validité de l'idéal de démocratie à l'humanité tout entière. Sans affirmer que les sociétés démocratiques réelles sont des paradis terrestres — là n'est pas la question —, l'universalisme démocratique pose que l'idéal démocratique constitue l'étalon à l'aune duquel devra être jugée toute société politique, quel que soit le contexte historico-culturel de son évolution. Certes, on pourra toujours exciper des conditions socio-culturelles et historiques particulières de tel ou tel peuple pour tenter de justifier un régime d'exception, autocratique ou totalitaire. Mais, même en alléguant de tels motifs, observe Stace, nous restons convaincus que ce peuple vivrait encore bien mieux s'il était élevé au niveau d'une culture démocratique, autrement dit s'il se gouvernait lui-même comme une société d'hommes libres? En vérité, poursuit-il, nier que la démocratie soit une norme universelle au motif qu'il existe de par le monde des sociétés qui ne sont pas assez mûres pour la mériter ou la pratiquer, c'est un peu comme si l'on prétendait que la philosophie, l'art, la science par exemple ne sont pas données en partage à tout le monde sous prétexte que les enfants ou les débiles n'y comprennent rien. En effet, dire que la démocratie

¹⁸ «(...) Freedom and the other democratic values which are associated with it are really universal in their scope, (...) they are good for all men. They are human, and not merely American, or Western European, values». Cf. STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*, p. 4.

est un idéal universel ne signifie nullement qu'elle est en vigueur partout sur la surface de la terre ni qu'elle fait l'unanimité entre les différents peuples ou cultures, mais qu'elle est «bonne en soi», le bien absolu¹⁹. Mais cela dit, il reste à rallier à une telle conviction ceux qui contestent encore, parfois de bonne foi, la prétention de la démocratie à dicter la norme absolue du politique? Pour ce faire, suivons ici, étape par étape, la chaîne de raisons déployée par Stace à l'appui de la thèse universaliste.

On peut dire, dans un premier temps, que la démocratie, en son essence, se résume en une règle simple: que nous devons être gouvernés par la raison et non par la force, parce que nous sommes des hommes et non des brutes²⁰: «The proper life for man is the life governed by the highest part of man, his reason. Because the brute lacks reason you can rule him only by *force*. But because man is a rational being, the only government which is consistent with

¹⁹ *Ibid.*, p. 25 et *sq.* Les distinctions proposées par John O'Manique dans le débat entourant l'universalité des droits de l'homme peuvent éclairer ici notre propos. Lorsque nous abordons le problème du statut axiologique des droits de l'homme, parallèle, d'après nous, à celui de l'idéal démocratique, il convient, suggère O'Manique, de discerner trois niveaux du discours: le niveau relatif à l'affirmation de principe et à la justification de l'*existence* d'une idée universelle des droits de l'homme; le niveau relatif à la *reconnaissance* et à l'*acceptation* de cette idée; enfin le niveau relatif à sa *mise en œuvre* dans des formes institutionnelles spécifiques. Il ne faut pas confondre, notait Simone Goyard-Fabre dans le même sens, la *déclaration* des droits de l'homme, qui est *historique*, avec l'*idée* des droits de l'homme qui est *éternelle*. Ce qui nous paraît éclairant dans ces distinctions, c'est que l'existence de droits de l'homme universels ou d'un universel démocratique est *indifférente* à sa re-connaissance, par ailleurs contingente, par telle ou telle société historique. *A contrario*, qu'une culture particulière rejette, au nom de ses valeurs propres ou pour tout autre motif, l'idéal universel de démocratie ne prouve pas qu'un tel idéal n'existe pas. Cf. O'MANIQUE, John, «Universal and Inalienable Rights», in *Human Rights Quarterly*, 12, 1990, p. 467.

²⁰ Il est vrai, reconnaît Stace, que l'on songe plus souvent à la liberté, à l'égalité et à l'individualisme, quand on parle de démocratie. Mais à l'analyse, prétend-t-il, ce sont là en réalité des valeurs qui émanent de la dimension essentielle de l'homme comme être de raison: «Freedom, equality, and individualism are only values because they are required by the rationality of man». «(...) The value we call freedom is an offshoot of man's rational nature». Ainsi, poursuit-il: «Democratic equality means (...) that every rational being has, just because he is rational, a right, equally with all others, to develop his capacities and potentialities from within himself as he thinks best without external coercion». Cf. *Ibid.*, p. 37, 39, 40 *passim*. La démocratie comme gouvernement de raison et la démocratie comme régime de liberté et d'égalité sont une seule et même chose. Nous retrouvons ici, presque terme pour terme, le fondement de la liberté humaine chez Kant.

his nature is that he be ruled by *reason*»²¹. Le raisonnement se fonde ici sur deux prémisses, à l'évidence irréfutables ou du moins recevables, qui nous permettent de conclure rigoureusement à la validité universelle de la démocratie. Premièrement, que l'homme se distingue fondamentalement de l'animal en tant qu'il est un *être de raison*, un *être raisonnable*, dit Kant. Deuxièmement, que le «gouvernement par la raison (*government by reason*)» est l'essence de la démocratie, autrement dit que le pouvoir des gouvernants s'établit et se légitime par l'adhésion, le consentement des gouvernés (Locke) ou par la volonté générale (Rousseau).

Que les gouvernants, dans les régimes dits démocratiques, usent de démagogie et jouent des instincts du peuple pour gagner sa confiance n'est pas véritablement en contradiction avec une telle compréhension de la démocratie. C'est, encore une fois, l'écart entre l'idéal et le réel qui apparaît ici. Par rapport au gouvernement autocratique ou totalitaire qui réduit les gouvernés à de simples sujets, voire à des bêtes, qu'il faut contraindre ou même briser si nécessaire, la démocratie paraît constituer le seul régime politique pouvant répondre aux aspirations les plus profondes de l'homme. Si cela est vrai, il n'y a plus qu'à s'incliner devant l'universalité de l'idéal de démocratie:

That democracy is an expression of the rational nature of man is the basic philosophical justification of democracy. Its justification is that it arises out of the very nature of man. (...) Democracy is founded in the rational nature of man and therefore is the only government fit for men. Government by force, totalitarian or merely autocratic, is a government proper only to animals²².

The democratic way of life is the good life for man because it grows out of the nature of man. And this is not a mere particular, local, or regional truth, but a universal truth about man as man. Ultimately, to be human is to be rational, and to be rational is to be democratic²³.

²¹ *Ibid.*, p. 34; souligné dans le texte.

²² *Ibid.*, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 44.

C'est en ces termes que Stace apporte une justification forte et précise de la prétention universaliste de l'idéal démocratique. Toute valeur que l'on peut faire dériver de la nature profonde de l'homme en tant qu'homme est universelle de ce fait même. «Values of any kind are universal if they are rooted in the nature of man as man; whereas they are particular when they are rooted only in the idiosyncrasies of individuals or cultures»²⁴. Telle est l'intuition fondamentale au principe de l'idée de souveraineté du peuple. La nature profonde, donc universelle, de l'homme n'est le fait d'aucune culture particulière, mais bien le fait de notre commune humanité. On comprend encore mieux à présent en quel sens la démocratie n'est plus, d'après l'universalisme démocratique, une simple forme de gouvernement parmi d'autres possibles dans l'évolution politique de l'humanité ou encore une forme de gouvernement relative aux *circumstantiae*. Dans la modernité plus spécifiquement, elle a été hissée au lieu de la transcendance d'où elle énonce le principe universel et trans-historique de la société juste. C'est en cela précisément que consiste le nouvel «impératif catégorique» du politique formulé par la *Déclaration* de 1789 qui postule, dans la droite ligne de l'universalisme des Lumières, qu'il y a une «vérité» du politique, un idéal universel et immuable du juste politique, qui est le principe démocratique. Des conditions socio-historiques particulières peuvent ajourner ou remettre en cause sa mise en œuvre comme *institution* ou comme *régime* politique, mais non la récuser comme la norme suprême du politique.

Voilà bien une conception nouvelle de la justice politique que Platon ou Aristote aurait entièrement rejetée. Rien en effet ne fut aussi étranger à leur pensée que ce privilège moral accordé à l'idéal démocratique déclaré principe universel. Anarchie libertaire et tyrannie égalitaire, voilà, pour Platon, ce que la démocratie apportait avec elle. Comme Strauss l'a très

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

bien montré, la philosophie politique classique faisait résider le principe de l'ordre politique absolument juste dans le régime aristocratique (Platon) ou dans le régime mixte (Aristote). Une telle exigence était évidemment fonction d'une conception particulière de la société, et par conséquent, de la vie de l'homme, solidement arrimée à l'idée de vertu et, plus fondamentalement encore, à une *vision du monde* assignant à chaque chose et à chaque être sa place dans la Nature, l'ordre cosmique. Pour Platon comme pour Aristote, le microcosme de la *polis* s'inscrivait dans la totalité organique du cosmos, de sorte que le *nomos* de la cité devait se conformer à l'ordre hiérarchique de la Nature. D'où le caractère inégalitaire des modèles politiques qu'ils ont légitimés. C'est Machiavel, d'après Strauss, le «Christophe Colomb» de la philosophie politique moderne, qui rompt avec la perspective platonico-aristotélicienne et inaugure une tradition de pensée entièrement nouvelle qui, renonçant à la *vertu* comme fin de la cité, installe la *liberté* au cœur du politique. Plus généralement, écrit Strauss, «les classiques rejetaient la démocratie parce qu'ils pensaient que la fin de la vie humaine, et par conséquent de la vie sociale, n'est pas la liberté mais la vertu. La liberté en tant que fin est ambiguë, parce qu'elle est aussi bien liberté pour le mal que pour le bien»²⁵.

C'est ici que l'historicisme entre en scène. En effet, que les Anciens aient préféré la vertu à la liberté comme fin de la vie humaine, alors que les Modernes effectuent le choix contraire, voilà qui révèle un écart incommensurable entre les «mondes historiques»²⁶ des Anciens et des Modernes. Nous tenons ici, dit l'historiciste, la preuve que nos valeurs, nos idéaux, les fins ultimes que les hommes se fixent, bref *toute l'expérience humaine fait l'épreuve d'une limitation historique* qui rend caduque et stérile toute prétention d'universalité. L'idéal politique des Anciens ne vaut comme idéal que pour les Anciens, non pour les

²⁵ STRAUSS, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, op. cit., p. 41.

²⁶ *D.N.H.*, p. 24.

Modernes, et réciproquement, du fait justement que chaque idéal reste solidaire d'une conception du monde particulière historiquement déterminée, donc *indépassable*. C'est ce qu'exprimait Pascal, après Montaigne, dans la célèbre formule: «Vérité au-delà des Pyrénées, erreur en-deçà», qui traduit tout le sens de ce que nous appelons conscience historique ou sens de l'histoire. C'est cette conscience qui se tient au principe de l'approche historico-relativiste de l'idéal démocratique et qu'il nous faut maintenant présenter. Nous proposons une discussion en deux grandes étapes correspondant chacune à l'une des deux tendances principales de la conscience historique.

III. La démocratie à l'épreuve de l'histoire

1. La question du *sens* ou la relativisation *historique* de l'idéal démocratique

Il est une manière de s'interroger sur le statut axiologique de l'idée démocratique qui ne vise pas tant à contester l'universalité de la démocratie comme telle qu'à insister sur la relativité des *interprétations* historiques dont elle fait l'objet. Le problème spécifique auquel nous sommes ici confrontés porte sur l'instabilité du *sens*, du *contenu* effectifs des idéaux universels. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur le fait trivial de l'évolution, dans le temps et selon les contextes socio-historiques, des significations des notions de liberté, d'égalité et de souveraineté populaire, de l'idéal de démocratie pour tout dire. La conclusion ultime que l'on peut en tirer est, cependant, moins triviale. C'est la relativisation, d'après les situations historiques, du sens, et par conséquent, de la portée normative, de l'idéal de démocratie qui est ici pratiquement en jeu. «*Historia magistra vitae*»,

aimait à dire Cicéron²⁷; l'histoire est la «maîtresse» de la vie. À quoi, Sartori ajoute: «*Historia magistra definitionis*»²⁸, voulant dire par là que le sens des concepts et des idéaux est inséparable de leur *histoire*, donc forcément des contextes historiques dans lesquels ils émergent et prennent sens. La démocratie, corrobore-t-il, est «le produit d'une certaine histoire, d'un arrière-plan historique donné. Et on a déjà par là une idée des raisons pour lesquelles la démocratie ne s'exporte que difficilement»²⁹. En d'autres mots, l'histoire impose à l'idéal de démocratie, comme à tout autre idéal, des limitations essentielles disqualifiant d'emblée sa prétention universaliste.

Afin d'illustrer ce point, prenons, pour commencer, l'idéal de *liberté* et posons-nous la question suivante: qu'y a-t-il de *fondamentalement commun* entre l'idée que se faisaient les Athéniens de la liberté du citoyen et l'idée qui s'est formée dans la conscience démocratique moderne depuis les Révolutions française et américaine? La question, on le sait, a été posée et résolue par Constant. Sa réponse était qu'il s'agit là de deux conceptions radicalement différentes, sinon opposées, de l'idéal de liberté. Il fit voir, par ce biais, que l'erreur catastrophique des idéologues de la Révolution française découlait précisément du fait qu'ils avaient totalement méconnu l'incommensurabilité entre ces deux conceptions de la liberté et, pis, du fait qu'ils rêvaient de ressusciter la liberté des Anciens. Cette mise au point par Constant a fait école et l'on peut croire qu'elle vaut encore de nos jours sous la forme de l'opposition entre conception démocratique et conception libérale de la liberté, opposition dont nous avons débattu plus haut. Évoquant ce hiatus entre la liberté «holistique» des Anciens (liberté participative) et la liberté «individualiste» des Modernes (liberté défensive), Chaunu

²⁷ Cité par SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 177.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

souligne avec justesse que la liberté du citoyen antique est trop différente de la nôtre pour que nous sachions encore la reconnaître, encore moins la goûter³⁰.

Bien entendu, on peut contester que la liberté-participation soit une idée exclusivement antique et qu'elle imprègne profondément notre compréhension générale de la liberté tout court. C'est du reste un des points que nous avons tenté de démontrer précédemment. Mais on ne peut nier pour autant qu'il existe en permanence un *conflit d'interprétation* entre la tendance démocratique, qui privilégie la liberté-participation, et la tendance libérale qui donne primauté aux libertés individuelles. Bien plus, nul ne peut nier que la liberté n'advient comme idée "sensée", c'est-à-dire comme idée porteuse de *signification* et de *valeur*, que pour autant qu'elle fait l'objet d'une *interprétation* ou d'une appropriation spécifique dans un contexte historique déterminé. C'est la nécessité même de cette interprétation qui explique que la liberté des Anciens, si elle n'est pas absolument incommensurable à la liberté des Modernes, du moins diffère-t-elle de celle-ci en des points essentiels. Certes, nous parlons toujours de liberté, mais il ne semble pas qu'il s'agisse encore de la *même* liberté. Et c'est cela qu'il convient de souligner.

Sur un deuxième front, mais toujours à propos de liberté, nous avons vu qu'une controverse divise libéraux et socialistes ou «socio-démocrates» sur le *contenu effectif* à donner au principe de la liberté politique. Plus problématique encore est l'arrière-plan philosophique et idéologique du conflit, qui révèle, plus fondamentalement, l'opposition entre des visions concurrentes de la société et de l'homme dont les notions respectives de la liberté entrent inévitablement, elles aussi, en concurrence. Advenant une transformation en profondeur de

³⁰ M. Finley rappelle à ce sujet: «La liberté selon les grecs ne s'étendait pas au-delà de la communauté elle-même: la liberté pour ses propres membres n'impliquait ni la liberté légale (civile) pour les autres résidents de la communauté, ni la liberté politique pour les membres d'autres communautés sur lesquelles on avait pouvoir». Cf. FINLEY, I. Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, op. cit., p. 110.

la vision contemporaine du monde et de l'homme, il se pourrait bien que la compréhension que nous avons aujourd'hui de la liberté soit remise en cause ou totalement rejetée, à peu près de la manière dont la modernité a remis la liberté des Anciens dans le musée des idées politiques. C'est dans ce sens qu'il faut peut-être comprendre les problèmes éthiques aussi graves que l'avortement et l'euthanasie comme de nouveaux défis qui nous obligent à repenser ou à redéfinir les frontières de ce que nous chérissons aujourd'hui sous le nom de liberté. À chacun des visages de la liberté, résume G. Burdeau à ce propos, correspond «un peuple qui reconnaît en lui l'idée qu'il se fait d'elle et le profit qu'il en attend». Ce qui revient à dire que «si la notion de liberté a connu les transformations que nous avons retracées, c'est que le sujet de la liberté s'est lui-même renouvelé»³¹. Aussi, la question: qu'est-ce que la liberté? reste-t-elle à jamais une question que chaque peuple, chaque culture, chaque époque historique assume à *nouveaux frais à partir de la situation historique particulière qui est la sienne*.

Ce qui est vrai des transformations de l'idéal de liberté l'est également du principe d'*égalité*. Nous avons observé déjà que l'interprétation marxiste tendait à réduire l'idée d'égalité à une égalité sociale et économique. L'homme étant d'abord esclave des conditions matérielles de la vie sociale, la liberté et l'égalité politiques passaient d'abord, au point de s'y réduire, par l'accession de tous au bien-être économique, donc par une relative égalité économique. À l'opposé, les libéraux ont toujours pensé que toute forme d'égalité ne devient légitime que si elle s'ajoute comme appoint aux libertés individuelles et reste ainsi fermement attachée à l'intangibilité d'un principe d'égalité strictement politique et juridique, principe de base des droits fondamentaux («*basic rights*») chez Rawls notamment. Bien avant l'émergence des traditions de pensée libérale et marxiste, Aristote distinguait déjà très clairement l'*égalité*

³¹ BURDEAU, Georges, *La démocratie, op. cit.*, p. 23.

selon le mérite» (égalité géométrique) de l'«égalité arithmétique» ou «numérique»³² et dévoilait par là toute la distance qui sépare, si l'on peut dire, le principe d'égalité aristocratique du principe d'égalité démocratique³³. En optant pour l'un ou l'autre principe d'égalité, voulait-il surtout dire, on passe d'un régime ou d'un cadre de pensée à un autre. Certes, là encore on parle toujours d'égalité, mais il s'agit de deux formules distinctes du principe d'égalité.

Plus près de nous, Michael Walzer a montré dans *Spheres of Justice*³⁴ en quel sens le principe d'égalité est, en pratique, sujet à de multiples interprétations et mises en œuvres, toutes strictement relatives aux contextes socio-culturels des communautés politiques. L'auteur observe, dès le départ, que la notion d'égalité n'a jamais le sens littéral et apparemment neutre qu'elle suggère de prime abord, à savoir l'idée d'égalisation, d'uniformisation ou de nivellement des conditions de vie, des positions sociales. L'égalité, dit-il, a surtout un sens négatif et signifie la «non-domination». Une société égalitaire totale serait, non pas forcément une société débarrassée de toute forme de hiérarchie sociale, mais bien une société

³² ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. V, chap. 1, 1301b, 30, 1302a 5.

³³ «En effet, le juste selon la conception démocratique, c'est que chacun ait une part égale numériquement et non selon son mérite, et avec une telle conception du juste il est nécessaire que la masse soit souveraine, et ce qui semble bon à la majorité sera quelque chose d'indépassable, et c'est cela qui sera le juste, car ils disent qu'il faut que chaque citoyen ait une part égale». Cf. ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. VI, chap 2, 1317b, 5, 1318a, 5.

³⁴ WALZER, Michael, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983. Voir aussi «Philosophy and Democracy», in *Political Theory*, 9:3, août 1981, p. 379-99; «Liberalism and the Art of Separation», in *Political Theory*, 12:3, août 1984, p. 315-30. Alastair McIntyre s'inscrit dans la même veine dans *Whose Justice? Which Rationality?*, avec toutefois une insistance particulière sur la diversité et l'incommensurabilité des formes de *rationalité* et des *conceptions de la justice* qui en dérivent. Cf. MCINTYRE, Alastair, *op. cit.*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1988. Voir également: DONNELLY, Jack, *op. cit.*, chap. 3 et 4. Ce dernier distingue pertinemment l'idée des *droits de l'homme* de celle de la *dignité humaine* dont il dit qu'elle reste largement une idée culturellement déterminée, tandis que la première en est la conception proprement *occidentale*. Donnelly maintient pourtant l'*universalité* des droits de l'homme compte tenu de la prééminence avérée de nos jours, selon lui, du modèle de l'État moderne dont la mise en œuvre adéquate va de pair avec l'institution d'un régime libéral fondé sur le respect des droits de l'homme: «(...) In the conditions of modern society human rights are a particularly appropriate mechanism to protect human dignity». *Ibid.*, p. 122.

débarrassée de toute forme de domination. Or, explique Walzer, les formes et les moyens de domination (pouvoir, richesse, position sociale) varient naturellement selon les contextes historiques et culturels. Ce qui signifie que l'égalité comme principe de non-domination porte toujours la marque d'un contexte culturel spécifique. L'égalité, tout comme les formes d'inégalité, ne se définissent et ne se comprennent pleinement qu'à l'intérieur des situations particulières de sociétés particulières.

Ainsi, par exemple, s'agissant de certaines sociétés africaines traditionnelles où le droit d'aînesse, plus que tout autre titre social, semble conférer une supériorité et une certaine autorité morales aux plus âgés, il devient erroné de conclure de ce fait que les membres de ces communautés sont soumis au joug d'une gérontocratie. Car désormais ce qui, d'un point de vue externe, paraît constituer une forme d'inégalité entre les classes d'âge, n'est pas perçu comme tel par les premiers intéressés. Selon l'interprétation qu'en donnerait Walzer, la hiérarchie sociale dans une telle société ne devient injustifiable, donc intolérable, que dès l'instant où elle sert à des fins de domination. Il s'avère, par ailleurs, que le sens de la responsabilité dans ces sociétés, et non de la domination, croît au *pro rata* de l'autorité et du respect dont on jouit. Tout à fait aux antipodes d'une telle société «inégalitaire», mais non forcément oppressive, se trouve la société démocratique moderne, laquelle rejette catégoriquement une autorité ou une supériorité morale qui serait fondée sur l'âge.

Ainsi, à suivre Walzer dans cette ligne de raisonnement, l'affirmation d'un principe d'égalité universel, qui vaut indistinctement pour toutes les sociétés en tout temps, est une abstraction sans intérêt. L'égalité vraie, entendons le principe d'égalité tel qu'il vaut *pour* et *dans* une société donnée est toujours une égalité dont la valeur de principe est circonscrite *dans* et *par* un lieu socio-culturel.

Toujours selon la même grille d'analyse, on relève également des transformations importantes subies, depuis son berceau grec, par le principe de *souveraineté du peuple* avec comme noyau central le concept de *peuple*. Il est vrai, le *principe* en lui-même — «la souveraineté réside dans le peuple» — ne change pas, dès lors que l'on s'en tient à l'idée du peuple comme une entité organique ou un *corps politique*, dont la pluralité réelle peut néanmoins être pensée dans une unité juridique. En ce sens, comme dit Rousseau, la *volonté* souveraine est seulement volonté d'un *corps* et, par conséquent volonté d'une entité homogène du point de vue juridique encore une fois³⁵. Hormis cette fiction juridique et à regarder l'histoire des expériences démocratiques, il est indéniable que la notion de peuple a subi des mutations profondes suivant les cadres de pensée ou les contextes historiques où le régime démocratique a pu prévaloir. On note, en effet, que la mise en œuvre institutionnelle du principe de la souveraineté, de même que l'impact réel de cette mise en œuvre sur la vie politique sont fonction des acceptions du mot peuple. À chaque conception particulière du peuple, on peut ainsi faire correspondre une certaine pratique de la souveraineté populaire et donc de la démocratie. De fait, le peuple qui gouverne n'est pas toujours le *même* peuple.

Le *démos* de la démocratie athénienne ne comprenait qu'une minorité, ceux qu'on appelait «hommes libres». Cette définition extrêmement restrictive tranche tellement avec l'idée de peuple dans les démocraties modernes que l'on a souvent peine à qualifier de démocratique une cité qui excluait du peuple l'immense majorité de sa population (les femmes, les métèques, les esclaves). «À Athènes, ce sanctuaire de toutes les libertés, il y avait quatre têtes

³⁵ De là découle, du reste, ce que l'on peut appeler, par analogie avec l'«idéologie de l'État» dont parle G. Mairet dans le *Maître et la multitude* (p. 135-71), l'«idéologie du peuple» inséparable des doctrines de la souveraineté populaire et qui tient au fait que le peuple à qui revient, *de lege*, la puissance souveraine, n'est jamais le peuple réel, cette multitude bigarrée travaillée par de multiples conflits et par des intérêts divergents. Cf. Kelsen, Hans, *La démocratie*, *op. cit.*, chap. II.

esclaves contre une tête libre (...)», s'exclamait d'indignation Volney³⁶. On sait aussi que le peuple intronisé par la Révolution de 1789 se voulait un peuple de *citoyens*, selon la lettre du *Contrat social*, un peuple qui n'était pas tant la masse différenciée des individus qu'une entité juridique. Le citoyen était en somme, comme l'explique Burdeau, «un être abstrait, intemporel et universel», «une sorte de saint laïc auquel on accorde la qualité de membre souverain, précisément parce que son désintéressement est un gage de l'usage prudent qu'il fera de sa souveraineté»³⁷. Ce fait permet de comprendre pourquoi, dans l'expérience démocratique en France, l'idée diffuse de peuple fut très tôt écartée au profit de l'idée plus homogène de *nation* — unité qualitative et non plus quantitative. La souveraineté, lit-on dans la *Déclaration*, réside dans la «nation».

Cette vision abstraite du peuple a été une des cibles privilégiées des critiques marxistes, qui voyaient dans ce qu'ils nommaient «démocratie bourgeoise» ou «démocratie formelle» rien moins qu'une machination de la classe bourgeoise pour se réserver «l'exclusivité de l'expression des vœux de la nation»³⁸. En lieu et place du peuple de «citoyens désincarnés», les doctrinaires marxistes, qui se disaient autant attachés au principe de la démocratie qu'à la

³⁶ Cité par VIDAL, Pierre-Naquet, «Tradition de la démocratie grecque» (Introduction), in MOSES, I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne, op. cit.*, p. 33.

³⁷ BURDEAU, Georges, *La démocratie, op. cit.*, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 28. «Il semble que la pensée bourgeoise, obsédée par ce peuple dont elle devine la puissance, tend à conjurer la menace qu'il constitue pour elle en le noyant dans l'abstraction d'un concept où s'émousse sa dangereuse réalité». *Ibid.*, p. 25. On note cependant que, en dépit d'une critique en règle contre la démocratie bourgeoise, la théorie politique marxiste partage avec l'idéologie révolutionnaire le triste privilège d'avoir incarné, dans son illustration la plus terrifiante, l'«idéologie du peuple» qui trouve son point culminant dans le régime dictatorial ou totalitaire où le peuple (réel) est opprimé au nom du peuple (hypostasié). C'est ce que les critiques libéraux de la «démocratie totalitaire» ont tôt fait de dénoncer en montrant que le peuple réel est un peuple composé d'individus dont les opinions et les intérêts s'entrechoquent en permanence. Contre l'obsession unitaire et totalitaire des théories radicales de la démocratie, ils affirmèrent la primauté du *pluralisme* en vertu précisément de la diversité irréductible qui caractérise la société humaine.

rédemption du prolétariat, proposèrent une nouvelle conception du peuple qui, d'après eux, réhabilitait le peuple réel, celui de la lutte des classes, celui que l'on rencontre dans les relations de travail, dans l'existence quotidienne. Dans le nouveau cadre économique né de la révolution industrielle, il est apparu évident aux théoriciens marxistes que le peuple était la masse prolétarienne — les classes ouvrières surtout — exploitée par la bourgeoisie capitaliste. En fonction donc d'un contexte socio-économique déterminé qui était celui de l'Europe dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la philosophie sociale marxiste parvient à imprimer de nouvelles dynamiques à l'idéal de démocratie, dynamiques qui étaient soutenues par des interprétations nouvelles des notions d'égalité, de liberté, de souveraineté du peuple.

On pourrait examiner plus longtemps et plus en profondeur les interprétations concurrentes des principes fondamentaux de l'idée démocratique pour mettre encore plus en évidence l'idée que les avatars de ces principes sont les avatars mêmes de la démocratie. Bien évidemment, il n'était pas question ici d'étudier l'évolution des concepts impliqués dans l'idée de démocratie. Quelques indices de la transformation subie par ces concepts s'avéraient néanmoins utiles pour montrer en quel sens l'idéal démocratique, même reconnu comme un principe universel, ne s'offre concrètement comme idéal normatif qu'à travers une situation historique spécifique, à travers précisément un ensemble de facteurs socio-économiques, politiques et culturels, qui agissent autant sur sa formation que sur son évolution. De même que «la signification d'un texte est peut-être moins *en lui-même* que dans *l'époque qui le lit*»³⁹, de même, peut-on dire, les idéaux démocratiques trouvent-ils leur sens et leur valeur d'idéaux dans la société ou dans l'époque historique qui les adopte. C'est de ce point de vue seulement

³⁹ MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude. op. cit.*, p. 90; nous soulignons.

que l'on peut comprendre, comme l'a mentionné Holden Barry, que des systèmes politiques très différents, du fait de la diversité des significations apportées aux idéaux démocratiques, puissent néanmoins être qualifiés de démocratiques⁴⁰.

Mais, cette démarche relativiste suscite une équivoque. En effet, si la primauté axiologique doit être, comme elle le veut, reconnue uniquement aux *conceptions particulières* de la démocratie, que reste-t-il en définitive de l'idéal universel lui-même sinon un *flatus vocis*? En d'autres mots, le statut normatif de l'idéal démocratique devient fort hypothétique, s'il reste entendu que ce qui a préséance normative est, non plus l'universel démocratique, mais bien les interprétations historiquement et culturellement déterminées qui lui donnent corps et consistance. Le relativisme radical qui compromet irrémédiablement l'universalité de l'idéal de démocratie prend ici sa source.

À l'arrière-plan des interprétations rivales qui s'entrechoquent autour des idéaux de liberté et d'égalité, des notions de peuple et de souveraineté populaire, le relativiste nous invite à voir, non pas de banales variations de sens, mais bien l'expression de conflits de valeurs portant sur des choix fondamentaux, sur les fins ultimes de la vie sociale, enfin sur l'idéal suprême de l'ordre social et politique⁴¹. De fait, demande-t-il, qui ne voit que le conflit naguère entre le marxisme et le libéralisme était loin d'être une simple querelle de mots? Autrement, il n'aurait jamais pris la tournure dramatique de l'affrontement idéologique que l'on nomme Guerre froide. Chaque camp était convaincu de défendre une cause juste et déclarait universel son système de valeur. Stace a du reste montré, à ce propos, que

⁴⁰ «Simple acceptance of this view of "the people" as merely having different meanings implies that systems can properly be called democratic that are very different indeed». Cf. BARRY, Holden, *The Nature of Democracy*, *op. cit.*, p. 14.

⁴¹ C'est la thèse de l'incommensurabilité des valeurs à laquelle souscrit Berlin dans *Four Essays on Liberty*. Cf. BERLIN, Isaiah, *op. cit.* Voir aussi GRAY, John, «What is dead and what is living in liberalism?», in *Post-liberalism Studies in Political Thought*, *op. cit.*, p. 283-328.

l'opposition entre le socialisme et le libéralisme sur le terrain économique résultait, au fond, de l'opposition entre deux échelles de valeurs, l'une fondée sur la primauté de la *justice sociale* — même au prix d'une relative pauvreté générale; l'autre privilégiant à son sommet la *richesse économique* selon le principe utilitariste de la plus grande somme totale de biens économiques, et ce même sur fond d'injustices sociales criantes⁴². Deux systèmes économiques fondés sur des axes normatifs aussi radicalement opposés pouvaient difficilement éviter un choc des systèmes de valeurs. Le néo-libéral Friedrich Hayek a avancé, dans le même sens, la thèse d'une incompatibilité absolue entre droits civils et politiques et droits sociaux et économiques, en somme, entre libéralisme démocratique et socialisme démocratique⁴³.

Mais, objectera-t-on, de la diversité des interprétations de l'idéal démocratique, il ne suit pas irrémédiablement une incompatibilité entre elles. On peut faire valoir que ces interprétations ne s'excluent pas *a priori*. Elles ne deviennent concurrentes et parfois incompatibles que du moment où, méconnaissant chacune ses limites intrinsèques, elles prétendent fournir une compréhension pleine et entière, dernière et absolue, de l'idéal de démocratie. Certes, les idéaux subissent des transformations au cours des siècles, mais on peut bien penser que chacune de leurs transformations correspond à une *vue*, c'est-à-dire à une *perspective* nouvelle sur le même idéal. C'est ce qu'affirme le *perspectivisme*, dont nous épousons la ligne de pensée qui veut faire sa part à la fois à l'universel trans-historique et au

⁴² STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*, p. 58.

⁴³ «(...) Les anciens droits civils et les nouveaux droits sociaux et économiques, écrit-il, ne peuvent être assurés en même temps et sont tout à fait incompatibles: les nouveaux droits ne pourraient être traduits dans les lois contraignantes sans du même coup détruire l'ordre de liberté auquel tendent les droits civils traditionnels». Cf. HAYEK, A. Friedrich, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale (Law, Legislation and Liberty. The Mirage of Social Justice*, Routledge & Kegan Paul, London/Henley, 1976), traduction de R. Audouin, P.U.F./Quadrige, Paris, 1995, p. 124.

particulier historique⁴⁴. Il faut ajouter que, malgré la multiplicité des interprétations, l'idéal n'est jamais lâche au point qu'il renferme toutes les significations que l'on veut y mettre, même à prétendre que chaque société a sa propre conception de la liberté ou de la démocratie. D'un point de vue purement logique, on admettra qu'il y a une limite des interprétations possibles de l'idéal démocratique. Autrement, l'idée de démocratie ne voudra plus rien dire. Il ne nous sera même plus possible de distinguer le démocratique du non-démocratique, si l'on doit accorder à l'idéal une excessive élasticité. En clair, l'interprétation n'est jamais synonyme de stipulation arbitraire. Dans le concept de démocratie comme dans les idéaux de liberté et d'égalité subsiste «quelque chose» d'*essentiel*, «incompressible» et irréductible à l'histoire. Ce quelque chose, nous l'identifierons plus tard sous le nom de *forme*, ce qui précisément définit la limite des interprétations possibles, délimite les frontières de l'universel. En attendant d'y arriver, passons à nouveau la parole au relativiste.

Qu'est-ce donc, s'insurgera-t-il, ce quelque chose qui transcenderait l'histoire et resterait néanmoins accessible à l'homme historiquement situé? Il accordera vraisemblablement que la diversité des interprétations historiques, dont les idéaux dits universels font l'objet, est insuffisante pour justifier pleinement la thèse de la relativité des idéaux moraux? Mais il y a plus fondamental. S'il est admis que notre horizon est toujours un horizon limité par l'histoire, nos idéaux, quels qu'ils soient, font eux aussi l'épreuve de l'histoire. Ils sont relatifs comme notre «être-au-monde» tout entier est relatif à une situation historico-culturelle. De là

⁴⁴ Le perspectivisme ou le «réalisme pluraliste» («*plural realism*»), d'après Hubert Dreyfus, serait ainsi une heureuse échappatoire à celui qui n'adhère ni au relativisme sans réserves ni à l'universalisme abstrait. C'est dans ce sens que nous interprétons la lecture proposée par Hubert Dreyfus de l'œuvre maîtresse de Heidegger, lecture dans laquelle il tente de ménager une porte de sortie «honorable» à l'anthropologie historiciste professée dans *L'Être et le temps*. C'est dans le même sens, pensons-nous, que John Gray interprète le relativisme de Berlin et justifie sa propre position. Voir: DREYFUS, L. Hubert, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, The M.I.T. Press, Cambridge, 1991; GRAY, John, «Berlin's Agonistic Liberalism», in *Post-liberalism Studies in Political Thought*, *op. cit.*, p. 64-9.

surgit la grande question à laquelle nous confronte la conscience historique dans sa dérive relativiste. Comment l'homme, qui est un sujet historiquement et ontologiquement situé, peut-il accéder à des vérités éternelles et saisir des valeurs absolues? Comment peut-il appréhender ce qui se trouve *hors de* l'histoire, lors même qu'il se tient *dans* l'histoire? Comment enfin, de la situation historique qui est toujours la nôtre comme de toute époque, pouvons-nous maintenir que ce que nous tenons pour universel n'est pas déjà le produit d'une histoire singulière, propre à notre univers de pensée, à notre société, à notre époque? Plus radicalement encore, est-ce que l'idée même d'universel, l'idée qu'il existe un tout connaissable, n'est pas déjà elle-même une idée historiquement et culturellement située, donc valable uniquement pour notre horizon? Platon et Aristote, qui ignoraient tout des philosophies de l'histoire telles qu'elles se déploierent dans la pensée occidentale à partir du XIX^e siècle, ont certes nourri et légué à la postérité l'ambition «métaphysique» d'une connaissance du tout. Mais la découverte du sens de l'histoire a révélé combien cette entreprise était vaine et illusoire.

Ici s'amorce un tournant crucial où le relativisme historico-culturel *théorique*, glisse sur la pente du relativisme *éthique*, où la conscience historique se meut en une vision du monde *historiciste*. La justification de la relativité des idéaux, parmi lesquels l'idéal de démocratie, est désormais prise en charge par une conception historiciste du monde, de l'homme, de la société et des valeurs qui gouvernent sa vie. C'est la vision que Strauss appelle *historicisme radical* ou *existentiel*, inséparable, d'après lui, des noms de Nietzsche et de Heidegger, pour ce qui concerne sa variante la plus moderne et la plus influente sur la pensée contemporaine. Le *nihilisme* en est l'aboutissement et l'achèvement⁴⁵. Ainsi, pour avoir tenté

⁴⁵ STRAUSS, Leo, *Qu'est ce que la philosophie politique?*, op. cit., p. 32; *D.N.H.*, p. 29, 41 *passim*; «Introduction à l'existentialisme de Heidegger», art. cit., p. 772-4.

d'abolir les vérités éternelles au nom des vérités terrestres, la conscience historique aboutit, à son point culminant, à ce paradoxe accablant: «Les efforts entrepris pour installer l'homme chez soi en ce monde finissaient par l'en exiler». (*D.N.H.*, p. 29).

2. La relativisation *historiciste* des valeurs: aux frontières du nihilisme⁴⁶

Selon l'opinion courante, «la thèse historiciste se présente aujourd'hui comme largement étayée par les travaux des historiens, ou même comme l'expression d'une évidence» (*D.N.H.*, p. 33). Cependant, pour plus de clarté, nous distinguons, à la suite de Strauss, «l'historicisme (théorique) de la première époque» — étroitement associé au positivisme des sciences sociales tel qu'il fut professé par Weber entre autres — de «l'historicisme radical (existentiel)» (*D.N.H.*, p. 41)⁴⁷ de Nietzsche et Heidegger. Leur fondement réside dans le postulat de l'«expérience historique» (*D.N.H.*, p. 31). Alors que l'historicisme théorique s'élabore essentiellement à partir du thème de l'*infinie diversité* et de l'*incommensurabilité* des formes de vie et des systèmes de valeurs, l'historicisme radical apporte la caution philosophique de la thèse de l'*historicité* comme «expérience fondamentale»⁴⁸ de l'«être-au-monde» et comme expression de sa finitude.

⁴⁶ On retiendra avec Gertrud Nummer-Winkler cette nuance entre *nihilisme* (moral) et *relativisme* (moral): «In moral nihilism the existence of any moral value is denied. Moral relativism assumes the coexistence of many different values, yet denies that there may be a rational procedure of hierarchilly ordering them». Cf. NUNNER-WINKLER, Gertrud, «Moral Relativism and Strict Universalism», in THOMAS E. Wren (éd.), *The Moral Domain. Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, The M.I.T. Press, Cambridge/London, 1990, p. 111. En d'autres mots, le relativisme reconnaît encore l'existence de valeurs, mais affirme qu'elles se valent et jouissent toutes, *optimo jure*, d'un droit égal à être affirmées et défendues. Le nihilisme (du latin *nihil*: rien, néant) va plus loin et nie purement et simplement l'existence de valeurs. Le premier correspond à un *nivellement* des valeurs, le second à leur *dissolution* ou *néantisation*. Bien évidemment, relativisme et nihilisme, ainsi entendus, culminent inéluctablement dans des aberrations inouïes. Voir: *D.N.H.*, chap. II plus particulièrement; BOYER, Alain (dir.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Paris, 1991; COMPTE-SPONVILLE, André, *Impromptus*, P.U.F., Paris, 1996, p. 127-35.

⁴⁷ STRAUSS, Leo, *Le libéralisme antique et moderne*, op. cit., p. 48.

⁴⁸ *D.N.H.*, p. 37.

En bref, l'*historicisme théorique*, dont découle plus particulièrement le relativisme historico-culturel et sur lequel il n'est plus besoin de nous attarder, affirme simplement que la diversité des principes de justice, des notions du bien, du droit, est incompatible avec l'uniformité postulée d'une conception unique et universelle de la société bonne. Ainsi se trouve balayée, par une simple observation empirique — établie par l'histoire, les sciences humaines et l'expérience immédiate — la thèse universaliste qui reconnaît l'existence d'une idée absolue et universelle de la justice, de ce qui est bon et juste en soi. André Comte-Sponville parle dans le même sens du «relativisme théorique» des sciences humaines, d'après lequel «(...) il n'y a ni culture absolue ni valeur absolue: on ne peut juger une culture qu'en référence à des valeurs qui n'ont elles-mêmes de sens qu'à l'intérieur d'une culture donnée et sont dès lors (...) sans valeur objective. C'est en quoi, d'un point de vue théorique, toutes les cultures se valent en effet: la théorie n'a affaire qu'au vrai, et il n'y a aucun sens à penser qu'une culture soit *plus vraie* qu'une autre»⁴⁹. Seuls existent réellement des idéaux relatifs et variables selon les cultures, les civilisations et les visions du monde. Si l'on doit tenir compte de ce fait, la philosophie politique, qui pose la question de l'idéal juste d'une société, ne peut atteindre et ne peut offrir qu'une *connaissance relative* de l'ordre juste, une connaissance toujours et déjà emprisonnée dans une *Weltanschauung* particulière.

L'*historicisme radical* consiste en un approfondissement de la thèse de la relativité historique dans une perspective philosophique. Parvenu ainsi à la plus haute conscience de lui-même, l'*historicisme* déploie une critique systématique des possibilités d'existence et de connaissance de ce qui est immuable et éternel, universel et absolu. Il déclare, dans cette

⁴⁹ COMPTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité*, *op. cit.*, p. 254. L'universalité de la nature humaine, écrit R. Debray dans le même sens, «a pour corollaire la stricte égalité de toutes les cultures historiques, et exclut dans son principe la hiérarchisation des groupes humains». Cf. DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, *op. cit.*, p. 279.

optique, que la pensée humaine, l'expérience humaine, bref l'existence humaine *lato sensu* reste captive de l'histoire et que, par conséquent, la raison humaine se berce seulement d'illusions dans sa prétention à atteindre une connaissance «authentique» et universellement valable. Pour l'historiciste donc, ce que l'on appelle d'ordinaire «idéal absolu» n'est jamais absolu *absolument*, mais absolu *relativement* à une époque, à un contexte socio-historique déterminé. Une conception unique et universelle du juste, du bien absolument n'existe tout simplement pas, mieux elle est impensable. Tous les efforts accomplis pour saisir un idéal absolu reflètent en réalité les «instincts» de ceux qui prétendent le définir⁵⁰. On se trompe à croire qu'il existe un dehors de l'histoire, domaine des vérités éternelles et immuables. L'histoire et l'histoire seule existe. L'idée qu'il existe un dehors de la Caverne et le désir d'y accéder ne sont finalement que des chimères platoniciennes, dont la si grande influence sur la pensée occidentale avait fini par occulter le caractère historiquement limité. En ce point, observe Strauss, «l'historicisme va plus loin que le scepticisme», en déclarant que l'idée même de *philosophia*, au sens grec du mot, repose sur «des prémisses qui sont seulement "historiques et relatives"», donc *contingentes et arbitraires*. Hegel l'a dit clairement: «La philosophie est fille de son temps»; et même, pourrait-on ajouter, la "philosophie de la philosophie", l'idée fondamentale que l'on se fait de l'activité philosophique est fille de son époque⁵¹. Le procès de la métaphysique occidentale dressé par Heidegger démontrait à son tour que la philosophie

⁵⁰ «(...) J'ai reconnu que dans toute philosophie les intentions morales (ou immorales) forment le germe véritable d'où naît la plante tout entière», dit Nietzsche. «Je ne crois donc pas à l'existence d'un "instinct de la connaissance" qui serait le père de la philosophie; je crois plutôt qu'un autre instinct, ici comme ailleurs, s'est servi de la connaissance (ou de la méconnaissance) comme d'un instrument». Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, op. cit., § 6, p. 29.

⁵¹ Tandis que chez les anciens, remarque excellemment Strauss, «philosopher signifie sortir de la caverne, chez nos contemporains toute démarche philosophique appartient principalement à un "monde historique", à une "culture", à une "civilisation", à une *Weltanschauung*, en somme précisément à ce que Platon appelait la caverne». (*D.N.H.*, p. 24).

occidentale, jusqu'à la découverte de la conscience historique, a été victime du *préjugé* que «le tout est connaissable» et que «"l'être" s'identifie à "l'intelligible" ou à "l'objet"»⁵². Ce préjugé explique, selon lui, l'«oubli de l'être» dès les origines de la philosophie occidentale⁵³.

À ce niveau, force est de constater que ce qui est désormais en cause ne porte plus uniquement sur l'existence en tant que telle des idéaux immuables et universels, mais bien sur la capacité même de la raison humaine de transcender ses limitations historiques et d'accéder ainsi à des vérités ou à des valeurs absolues. Il s'agit ici en fait d'une "critique de la raison" qui n'est pas sans rappeler le projet philosophique de Kant. Mais, si l'auteur de la *Critique de la raison pure* accorde avec l'historiciste que notre pouvoir de connaître se limite aux phénomènes, il s'en démarque clairement du fait qu'il reconnaît à la raison humaine un *pouvoir pratique*, dont émane le principe suprême de la moralité. C'est ainsi que Kant échappe au relativisme et au scepticisme moral où l'historiciste, rivé comme Hume sur l'expérience et sur l'histoire, est irrémédiablement conduit⁵⁴. Parvenu à ce point, l'historiciste ne voit plus en effet que le caractère instable et évanescent de toutes choses. Il déclare alors que la pensée humaine dans toutes ses manifestations (philosophie, art, science, religion, conception du monde, croyances et mythes) ne peut légitimement prétendre qu'à une «validité éphémère», à un «statuo evanescendi». (*D.N.H.*, p. 31). Le devenir de l'"humanité" est scellé par l'Histoire en des histoires aussi singulières qu'éphémères. *L'historicité* est une dimension *structurelle*,

⁵² HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, traduction de R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964, § 6; Kant et le problème de la métaphysique, traduction de A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris, 1953; § 1 et 2. Voir également le commentaire éclairant de L. Strauss dans *Droit naturel et histoire* (p. 39-40).

⁵³ HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps. op. cit.*, § 1 et 2.

⁵⁴ MALHERBE, Michel, *Kant ou Hume. op. cit.*, chap. V.

c'est-à-dire *essentielle* de l'existence.⁵⁵ La soif d'éternité, ce «besoin métaphysique aussi profond qu'incurable», comme dit Berlin, voilà l'illusion suprême.

Emportée par le courant historiciste, la dernière «vague» de modernité appareille sur une mer sans rivage où elle doit naviguer sans boussole ni repère à l'horizon, comme abandonnée à elle-même pour le meilleur et pour le pire. L'absence de repère semble même constituer, pour elle, une nouvelle orientation. Et c'est ainsi que, comme si elle s'était aventurée en haute mer, la modernité inaugure l'ère du «relativisme sans réserves», l'ère du nihilisme⁵⁶ en somme, franchissant allègrement «le seuil au-delà duquel l'ombre d'Hitler commence à obscurcir la scène». (*D.N.H.*, p. 51). Nietzsche a trouvé les mots justes, lyriques et pathétiques, pour dire ce malaise, ce mal-être de la modernité:

Nous avons quitté la terre, nous nous sommes embarqués! Nous avons coupé les ponts — bien plus, nous avons laissé derrière nous la terre! Dès lors, petit navire, prends garde! À tes côtés s'étend l'Océan: sans doute ne hurle-t-il pas toujours et parfois s'étale-t-il comme de la soie et de l'or et comme une rêverie de la bonté. Mais les heures viennent où tu reconnaîtras qu'il est sans limite et que rien n'est plus effrayant que l'infini. O pauvre oiseau qui t'es senti libre et qui désormais te heurtes aux barreaux de pareille cage! Malheur à toi, si le mal du pays te saisit, comme s'il y avait eu plus de liberté là-bas — alors qu'il n'est plus de «terre!»⁵⁷.

Depuis, l'on entend dire, avec Heidegger, Sartre, Foucault et bien d'autres, qu'il ne sert plus à rien d'en appeler au ciel, comme Antigone invoquant les «lois divines non écrites et

⁵⁵ C'est le sens fondamental que recouvrent les notions de «*Da-sein*» (être-au-monde, être-jeté-dans-le-monde) chez Heidegger et de l'«*être-en-situation*» chez Sartre. Et l'on comprend par là la raison pour laquelle Strauss donne le nom d'*existentialisme* à l'historicisme radical.

⁵⁶ Sur les courants de pensée nihilistes de manière générale, voir l'excellent numéro consacré au nihilisme par le *Magazine littéraire*, 279, juillet-août 1990; VATTIMO, Gianni, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Seuil, Paris, 1987; OLIVIER, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Liber, Montréal, 1995.

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir. op. cit.*, § 124.

immuables» pour passer outre les décrets de son oncle Créon⁵⁸, parce que précisément «rien n'est au ciel intelligible»⁵⁹. «Dieu est mort», s'exclame ouvertement Nietzsche. Le monde soudain s'effondre, «désenchanté», déserté par les divinités jusqu'alors garantes de l'ordre du monde et des systèmes de valeurs. L'homme, dira Heidegger, est «délaissé». Il fait face au grand vide, un néant de valeurs laissé par la «mort de Dieu». Si Dieu n'existe pas, tout n'est-il pas permis, selon le mot de Dostoïevsky? Et n'est-ce pas qu'«avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible (...)»?⁶⁰ Et si, de fait, plus rien n'a de fondement, ni de sens, ni d'épaisseur par lui-même, alors tout désormais devient *sujet à interprétation*, donc à caution, perpétuellement ouvert à une «infinité d'interprétations»⁶¹. Même nos principes moraux les plus assurés comme les plus sacrés n'ont, désormais, de sens par eux-mêmes, dans la mesure où on les conçoit comme des idéaux sans ancrage hors de l'histoire singulière qui les pose comme tels et «décrète» leur validité normative. Tous nos sentiments, toutes nos croyances, «et ceux-là surtout qui nous paraissent les plus nobles et les plus désintéressés, ont une histoire» et doivent faire l'objet d'une analyse «généalogique»⁶². C'est Nietzsche qui lance à nouveau dans *Par delà le bien et le mal*: «Il n'y a pas de phénomènes moraux, rien qu'une interprétation morale des phénomènes»⁶³.

En tout cela, Nietzsche nous invite à tirer toutes les conséquences de la «mort de Dieu». Désormais, qui dit interprétation dit aussi «guerres des dieux», c'est-à-dire conflits des

⁵⁸ SOPHOCLE, *Antigone* (471 à 473 av. J.C.), «Les Belles Lettres», Paris, 1955, p. 89. Voir également: ROMMEN, Henri, *Le droit naturel*, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁹ SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 30.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, *op. cit.*, § 374.

⁶² FOUCAULT, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à J. Hyppolite*, P.U.F., 1971.

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, *op. cit.*, § 108.

interprétations énoncées à partir des «angles» et des situations historiques particulières. Proposer une interprétation revient, en somme, à déclarer la guerre à une interprétation voisine. Faisant écho à ce constat de Nietzsche, Foucault souligne un point qui met à découvert le vrai visage du nihilisme:

Si l'interprétation ne peut jamais s'achever, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à interpréter. Il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car, au fond, tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes⁶⁴.

On le voit, toute pensée de l'universel théorique comme de l'universel moral est ici sapée à tout jamais. Dans cette déclaration de Foucault, on voit bien que c'est l'existence même de *ce qui est à interpréter* qui est purement et simplement rejetée. En clair, rien ne subsiste éternellement dans un monde des idées pour se prêter à des interprétations historiques rivales ou complémentaires. La diversité des interprétations, veut-il dire, est l'expression, non de la multiplicité des perspectives sur la chose à interpréter, mais bien de conflits absolus. Bien plus, elle est l'indication d'un néant absolu: «il n'y a rien d'absolument premier à interpréter (...)». L'interprétation donne seulement une illusion de réalité aux choses et aux idéaux grâce au sens qu'elle leur impose. De ce point de vue, toute valeur ou tout système de pensée à prétention universaliste n'est plus que le fait d'une imposture, plus concrètement le reflet de l'ethnocentrisme, cette «maladie infantile» des sociétés humaines qui fait que chacune se considère comme le centre du monde et affiche généralement une haute opinion de ses propres idéaux. Dans cette optique, revendiquer une universalité pour l'idéal de démocratie signifie, au meilleur des cas, revendiquer pour cet idéal le statut d'idéal politique *dominant* pour notre époque, au pire des cas une telle revendication traduit rien moins qu'un «coup de

⁶⁴ FOUCAULT, Michel, *Nietzsche*, Minuit, 1967, p. 189; nous soulignons.

force» au sens derridien dans *Force de loi*⁶⁵. Toute volonté d'universalité apparaît, dès lors, comme une volonté de domination, voire une «volonté de puissance» et une volonté d'intolérance vis-à-vis d'autres systèmes de valeurs reconnus également valables.

Dans cette optique générale, des auteurs comme S. Huntington, G. Sartori, sans nécessairement aller aussi loin que Nietzsche ou Foucault, s'accommodent aisément de la thèse que l'idéal démocratique est une idée *spécifiquement* occidentale (gréco-romano-judéo-chrétienne). Qui ne comprend que cette conviction, d'apparence triviale, participe étroitement d'une vision historiciste. Interprétée à la lumière de l'actualité géopolitique, elle comporte en effet des implications peu banales. Elle veut surtout dire que seule l'hégémonie quasi-complète de la civilisation de l'Occident sur le reste du monde explique la visée universaliste attachée à l'idéal démocratique, s'il reste entendu que cet idéal est d'essence occidentale et ne vaut que pour les sociétés se reconnaissant une identité occidentale. Autrement dit, l'Occident commet un «faux en écriture», comme disent les juristes, lorsqu'il énonce ses propres valeurs, dont l'idéal démocratique en l'occurrence, sous le sceau de l'universel. De quel droit moral — et d'où le tiendrait-il? — l'Occident peut-il s'ériger en garant de l'«ordre démocratique», juger ou réprimer les régimes autocratiques ou communistes de par le monde? Au nom de quel principe moral, les États-Unis, par exemple, peuvent-ils exiger que des pays comme la Chine ou l'Arabie Saoudite se plient aux principes du gouvernement démocratique, s'il est admis que ces principes appartiennent à une histoire ou à une tradition exclusivement occidentale, à l'aire culturelle de l'Occident?

Toutes ces suspicions convergent vers un seul point: l'idée que l'idéal démocratique cristallise les valeurs, non de l'humanité tout entière en tout temps et en tout lieu, mais d'une

⁶⁵ DERRIDA, Jacques, *Force de loi*, loc. cit., p. 13-63.

époque historique spécifique dominée par la culture occidentale ou, ce qui revient au même, de la culture dominante d'une époque historique. Ainsi, à supposer que la civilisation chinoise ou malaise fût cette culture dominante, d'autres idéaux moraux qui se seraient vraisemblablement déclarés universels, auraient prévalu aujourd'hui en lieu et place de l'idéal de démocratie. Et l'on s'aperçoit bien, dans une telle optique, que rien ne semble pouvoir fonder l'universalité, *stricto sensu*, de l'idéal de démocratie ou de quelque norme que ce soit. C'est bien le signe que nous nous tenons dorénavant sur le sol mouvant du relativisme. Le socle sur lequel on croyait encore pouvoir fonder des valeurs universelles valables pour toute l'humanité, ce qui restait encore de terre ferme s'est dérobé soudain, comme à tout jamais, balayé par l'immense fleuve de l'Histoire.

Faut-il alors céder devant une telle vision des valeurs et accepter que l'homme et sa culture soient réduits purement et simplement à des époques historiques, à des racines puisant parfois au plus obscur et opaque des terreaux culturels?⁶⁶ Faut-il accorder que le «tout de l'homme» soit histoire et rien qu'histoire? La culture, ou ce qui en tient lieu dans un imaginaire collectif aussi romantique que brumeux, devient-elle alors l'unique source de légitimité et de validité des idéaux moraux? Bien évidemment, derrière la vision historiciste du monde se tapit l'«idéologie culturaliste du droit à la différence»⁶⁷. Mais il n'en reste pas moins qu'elle consacre surtout le morcellement de l'humanité en autant de monades qu'il y a de civilisations ou de cultures, de visions du monde, de systèmes de valeurs, de formes de vie. Pis, elles les déclare incommensurables et étrangères les unes autres, aboutissant en

⁶⁶ FOLSCHEID, Dominique, «La raison démocratique», art. cit., p. 25.

⁶⁷ FERRY, Luc, «Relativisme et universalisme...», art. cit., p. 281. Entres autres équivoques, le droit à la différence pourrait signifier par exemple, si on le pense dans le cadre d'une cosmologie antique, finalisée et hiérarchisée, «la reconnaissance de divisions essentielles au sein de l'humanité», thème dont il est difficile de prévoir les différents usages politiques. Cf. FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 179.

dernière instance au rejet pur et simple de l'idée même d'humanité? L'Homme n'existe pas, clamait Joseph de Maistre, «il n'y a pas de paradigme culturel humain à l'humanité; seules ont une réalité (et une valeur) les différentes traditions nationales»⁶⁸. Prenant le parti de ce dernier, Foucault déclarait solennellement à son tour dans les dernières pages des *Mots et les choses*:

À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence (...), on ne peut qu'opposer un rire philosophique — c'est-à-dire pour une certaine part silencieux⁶⁹.

En disqualifiant l'idée de l'homme universel comme un voile d'illusion, l'historicisme dissout «l'unité, au moins en droit, de l'humanité, par opposition à la barbarie qui, quelque forme qu'elle prenne, revient toujours à penser l'humanité comme essentiellement divisée», expliquent L. Ferry et A. Renaut⁷⁰. Admise jusque dans ses conséquences ultimes, la vision historiciste est une porte grandement ouverte sur le nihilisme et la barbarie. Ce que l'universalisme des Lumières avait conquis comme la marque insigne de notre commune humanité, à savoir la *raison*, se dissout, dorénavant, dans les flots de l'histoire. Pour l'historiciste intransigeant, l'histoire n'est plus seulement rationnelle, comme le voulait Hegel,

⁶⁸ Joseph de Maistre cité par FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 100.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, p. 353-4. Il apportait par la suite cette précision à propos de la «mort de l'homme»: «(...) Au cours de l'histoire les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme. Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet. En parlant de la mort de l'homme, de façon confuse, simplificatrice, c'était cela que je voulais dire; mais je ne cède pas sur le fond». Cf. FOUCAULT, Michel, «Entretien avec Michel Foucault», in *Dits et écrits* (1980-1988), Tome IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 75. C'est pour cette raison du reste que Foucault verra dans l'«*Anthropologie*», constitutive de l'*épistémè* qui a donné naissance aux sciences humaines, «un nouveau sommeil», dont s'est endormie de nouveau la philosophie. Voir: FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 352 plus particulièrement.

⁷⁰ FERRY, LUC, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 178.

la raison elle-même devient historique. Fort de cette nouvelle "vérité", il observe que l'universalisme démocratique, tout autant que l'universalisme des droits de l'homme, s'articule en réalité sur une pétition de principe, parce qu'il fait résider l'*universalité* de l'idéal démocratique sur la présupposition d'une nature humaine *universelle*, cela même qui est en cause, mais que l'universaliste considère comme acquis. Et l'on voit bien que l'historiciste refuse d'admettre l'existence de valeurs immuables, trans-historiques et universelles pour la bonne raison qu'il répudie, d'avance, l'idée même d'humanité aussi bien en tant que *vérité* ou objet de connaissance qu'en tant que *valeur* ou exigence morale⁷¹.

Bien entendu, en resterions-nous-là, ce serait à désespérer totalement non seulement de l'universalité de la démocratie, mais de l'humanité et il ne nous restera plus qu'à attendre avec résignation que se déferle la barbarie, qui peut naître d'un tel désespoir. Car, comme l'ont bien perçu L. Ferry et A. Renaut, «s'il s'agit vraiment d'en finir avec l'idée d'universalité, avec l'idée qu'en droit, sinon en fait, une communication peut s'établir entre les hommes à propos de certaines valeurs principielles, alors il faut convenir que s'impose un renoncement à toute référence à des droits de l'humanité (...) et que, peut-être sans le vouloir, on ouvre ainsi une autre porte: celle de la barbarie»⁷². Il nous faut donc instruire le procès de l'historicisme, déconstruire sa thèse pour discerner ses faiblesses et ses contradictions internes. Peut-être, serions-nous ainsi en mesure de *relativiser le relativisme*. D'ores et déjà, il est

⁷¹ La distinction éclairante proposée par A. Compte-Sponville entre d'un côté l'«humanisme théorique» (l'humanisme comme *vérité* de l'homme), à quoi la conscience historique nous contraint de renoncer, et, de l'autre, l'«humanisme pratique» (l'humanisme comme *exigence*), principe de notre agir, cette distinction serait rejetée en bloc par l'historiciste pour qui il n'y a pas plus de *vérité* universelle ou objective, qui serait objet d'une connaissance théorique, que de *valeur* morale universelle. C'est tout le pouvoir de la raison humaine, tant théorique que pratique, de transcender l'histoire que l'historiciste met en cause. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, op. cit., § 374. Sur la distinction susmentionnée, voir: COMPTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité*, op. cit., p. 227-42.

⁷² FERRY, LUC, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 180.

manifeste que le relativiste, dans sa démarche fondamentale, se rend victime de l'«illusion du microscope», comme dit G. Sartori. Clairvoyant et pointilleux sur les moindres détails, sur les particularités, il demeure obstinément aveugle sur ce qui forme les traits les plus essentiels de la nature humaine au-delà de sa diversité, sur ce qui précisément donne droit de cité à l'idée d'*humanité*. En effet, à scruter l'immense diversité culturelle de la nature humaine, nul doute qu'il est plus facile de nier l'existence de ses traits fondamentaux que de les rechercher. On se doute bien que l'historiciste ait cédé, sur ce point précis, à la facilité.

IV. «Raison universaliste» et «raison historiciste»: limites et impasses⁷³

Notre hypothèse ici est que logique universaliste et logique historiciste débouchent inéluctablement sur des incohérences et des défaillances graves, tant et aussi longtemps qu'elles ont la prétention de s'affirmer, de manière *exclusive*, l'une contre l'autre. On parle alors dans ce cas de tendance à la radicalisation et à l'absolutisation. Elle engendre d'une part l'universalisme radical⁷⁴, abstrait et dogmatique, et d'autre part le relativisme historico-culturel sans bornes. Peut-être, nous reprochera-t-on ici de chercher à radicaliser de manière abstraite et arbitraire, afin de les rendre critiquables, des visions plutôt nuancées dans l'ensemble.

De fait, on peut objecter que le discours universaliste de l'idéal de démocratie ne nie pas la vérité des limitations historiques de l'expérience humaine, pas plus que le relativisme historique n'implique une négation de principe de l'existence de principes universels. Qu'à cela ne tienne! Il n'empêche que la radicalisation des logiques universalistes et historicistes demeure une tendance réelle s'inscrivant dans la dynamique même de la confrontation entre

⁷³ L'analyse qui suit s'inspire largement des thèses de *Droit naturel et histoire dans une perspective critique* portant sur les visions historiciste et universaliste.

⁷⁴ DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, *op. cit.*, chap. 6.

les deux approches. L'universalisme des Lumières a paru revêtir un caractère radical et dogmatique aux yeux des doctrinaires de l'École historique, du fait qu'il se révélait peu soucieux des particularismes, de l'historicité des expériences humaines, et pour tout dire aveuglé par une sorte d'«inconscience historique». De cette manière, il semble bien que l'universalisme exubérant ait induit, sans le vouloir, la réaction historiciste. Face cependant au spectre du relativisme fanatique, l'urgence de redéfinir des repères normatifs, de rechercher à nouveau des points d'ancrage dans un horizon universaliste se fait à nouveau sentir. L'universalisme radical et le relativisme exacerbé ne sont donc pas que des vues de l'esprit. Ils expriment des attitudes intellectuelles réelles qu'il faut soumettre à la critique.

1. L'historicisme en procès

Certes, l'historicisme radical prend l'universalisme abstrait en défaut, mais en commettant l'erreur inverse qui est reprochée à la vision opposée. C'est là son trait caractéristique, lorsqu'il dresse les particularismes historico-culturels en absolus, de la même manière que l'universalisme dogmatique tend à nier l'historicité des contextes particuliers. Mais considérons d'abord le fouillis de confusions graves que recèle la thèse historiciste. Confusions entre *l'historique* et le *relatif*, entre *diversité* et *incommensurabilité* des systèmes de valeurs; entre le *pluralisme* respectueux de la diversité et le *relativisme* qui égalise les points de vue. De l'idée entre autres qu'il existe des conflits de valeurs, l'historiciste conclut à leur insolubilité absolue, se rendant ainsi coupable d'un pur sophisme que Grünberg dénonce en ces termes: «Neither does plurality mean to move within the boundaries of nationalism, nor to accept relativism without boundaries»⁷⁵. Pis, le relativisme culturel se révèle être, au bout

⁷⁵ GRÜNBERG, Ludwig, «Value and Culture: A Universalist Approach», art. cit., p. 69. Strauss ironise en ces termes: «Si nous ne pouvons affirmer catégoriquement laquelle de deux montagnes dont les

du compte, un piège pour les individus qui sont réduits à leurs origines locales, pris en otage littéralement dans leurs propres cultures⁷⁶.

S'agissant de la critique de la vision historiciste, on ne peut ignorer que l'essentiel du procès de l'historicisme a été dressé par L. Strauss⁷⁷. Tout d'abord, à la thèse de l'infinie diversité des conceptions de la justice (l'historicisme théorique), l'auteur de *Droit naturel et histoire* a opposé deux objections capitales qu'il est nécessaire de rappeler sans nul besoin d'insister là-dessus tant elles sont précises, justes et décisives:

(...) En prouvant qu'il n'y a pas un seul principe de justice qui n'ait été désavoué en un temps ou en un lieu donné, on n'a pas encore démontré que tel ou tel désaveu ait été justifié ou raisonnable. (...) Par-dessus tout, la variété indéfiniment multipliée des notions du bien et du mal est si loin d'être incompatible avec l'idée de droit naturel qu'elle est en vérité la condition essentielle de son apparition: l'intelligence de ce fait est précisément ce qui stimule notre recherche du droit naturel. (*D.N.H.*, p. 21-2).

Que l'homme se soit fait diverses idées de l'univers qui l'entoure ne prouve guère que l'univers n'existe pas, qu'il est impossible d'en faire la description vraie, ou encore que l'homme est incapable d'arriver à en avoir une connaissance véritable et définitive; de même, montrer que les conceptions de la justice ont varié n'est pas prouver l'inexistence du droit naturel ou l'impossibilité de le connaître. *Cette diversité, on peut la comprendre comme la diversité des erreurs qui, loin de réfuter l'existence de la vérité unique, l'impliquent au contraire.* (*D.N.H.*, p. 96)⁷⁸.

Ces objections valent aussi pour l'autre volet de la thèse historiciste qui consiste dans le rejet de l'idée de nature humaine au nom de la culture et de l'histoire. Le raisonnement de

sommets nous sont cachés par les nuages est plus haute que l'autre, ne pouvons-nous affirmer catégoriquement qu'une montagne est plus haute qu'une taupinière?». (*D.N.H.*, p. 28).

⁷⁶ FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 93-110; DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, op. cit., p. 118-21.

⁷⁷ Voir aussi FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Le système des philosophies de l'histoire*, P.U.F., Paris, 1984, Première section.

⁷⁸ Nous soulignons. Montesquieu, dont le relativisme historique dans *L'esprit des lois* n'était pas synonyme de relativisme absolu, était du même avis, lorsqu'il écrivait: «Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste que ce qu'ordonnent et défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux». Cf. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., Liv. I, chap. 1, p. 530.

Strauss est ici un renversement de l'argument de la pluralité des notions de justice, qui met à nu l'une des principales défaillances logiques de la thèse historiciste, qui est de conclure de l'infinie diversité des systèmes de valeurs à l'inexistence d'un idéal universel et immuable de justice.

Quant à la tendance historiciste radicale, qui réduit à l'histoire le tout de la société, de l'homme et de ses valeurs, Strauss en a dévoilé, dans *Droit naturel et histoire*, les limites internes en trois points. En s'attaquant tout d'abord à l'historicisme sur son propre terrain, entendons l'histoire, il fait valoir qu'il subsiste tout au long de l'histoire de l'humanité des «questions fondamentales» — dont le problème du droit naturel et du fondement de toute société — s'adressant à «l'homme en tant qu'homme» en tout temps et en tout lieu. De fait, poursuit-il, les œuvres de Platon et d'Aristote restent d'actualité quant aux «problèmes fondamentaux» de l'humanité, problèmes auxquels notre époque, bien évidemment, se trouve confrontée⁷⁹. Ainsi, on peut voir que:

Bien loin de justifier les conclusions historicistes, l'histoire paraît plutôt prouver que toute pensée humaine, et davantage toute pensée philosophique, se porte toujours aux *mêmes problèmes* et aux *mêmes thèmes fondamentaux*, et qu'en conséquence une *structure immuable* demeure à travers toutes les variations de la connaissance humaine des faits comme des principes. (*D.N.H.*, p. 33-4)⁸⁰.

⁷⁹ «Il faut être bien inconsideré pour dire qu'Aristote a été réfuté lorsqu'il affirme que la science est essentiellement théorique ou que le progrès technologique requiert un sévère contrôle moral et politique. Mais quoiqu'on en puisse penser, les questions fondamentales auxquelles il répond sont identiques à celles qui nous préoccupent aujourd'hui. Si nous saisissons cela, nous comprenons par là même que l'époque qui considérait les questions fondamentales d'Aristote comme périmées était dépourvue de la plus élémentaire lucidité quant à savoir quelles sont les questions fondamentales». (*D.N.H.*, p. 33).

⁸⁰ Nous soulignons. «(...) Chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance», disait Montesquieu. Cf. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, loc. cit., p. 530. Voir aussi DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 274-91, plus particulièrement.

Telle est, d'après Strauss, la preuve *historique* irréfragable que la «pensée humaine est capable de transcender ses limitations historiques ou d'accéder à quelque chose de trans-historique». Ce serait le cas, insiste-t-il, «même s'il était vrai que toutes les tentatives de solution sont vouées à l'échec, à cause de l'"historicité" de "toute" pensée humaine». (*D.N.H.*, p. 34).

La défaillance majeure de la thèse historiciste, c'est évidemment la formidable contradiction qu'elle porte et dont elle vit. En effet, l'affirmation historiciste, qui a vocation à valoir universellement, fait l'aveu implicite dans son énoncé même que la pensée humaine, la conscience historique en l'occurrence, peut bien arriver à une vérité absolue, à une intuition universellement valable, sûre de n'être jamais victime d'illusions. Mais, étant entendu que l'historicisme est lui aussi une pensée humaine, il ne vaudra que provisoirement si on le soumet à sa propre règle. En conséquence de quoi, il faut dire que la pensée historiciste est relative à un contexte historique et qu'elle ne peut valoir comme vérité définitive. Ainsi, soumis à sa propre logique, l'historicisme se ruine, de la même manière que le scepticisme appliqué à lui-même s'anéantit, apportant avec l'auto-destruction le démenti de sa thèse. En définitive, pour que l'historicisme se soutienne comme thèse, il faut qu'il s'exempte de son propre verdict et vive de cette contradiction. Ce qui fait dire à Strauss que «l'historicisme est absurde». (*D.N.H.*, p. 35).

Bien évidemment, l'historiciste s'accommode bien de cette contradiction dont il est loin d'être dupe. Il admet, de fait, le caractère historique de l'historicisme. En quoi il reste cohérent avec lui-même. Mais il prétend énoncer dans sa thèse une vérité fondamentale, la vérité de l'historicité, qu'il ne peut dire autrement que dans la contradiction. Il est, explique-t-il, un moment privilégié de l'histoire, un «moment absolu», pour parler comme Hegel, où cette vérité se rend lisible et saisissable par l'esprit humain, même historiquement situé. Ce moment

marque la découverte de la conscience historique. Il n'est nul besoin de transcender l'histoire pour accéder à la conscience de l'historicité. Qu'importe au fond si l'énoncé d'une telle intuition est pris dans une impasse aporétique. Mais ce disant, l'historiciste n'a pas renoncé à sa thèse. Il précise simplement que la contradiction qu'on lui reproche est davantage un problème de logicien et que l'intérêt de son affirmation n'est pas là.

En effet, on peut douter que le fait de débusquer dans la thèse historiciste un vice de forme suffise à une réfutation véritablement philosophique. Autrement dit, dénoncer la contradiction de la thèse historiciste n'est pas encore prouver sa "fausseté". En effet, la réfutation logique ne tient pas lieu de réfutation philosophique, c'est-à-dire décisive⁸¹. En tous les cas, dira l'historiciste imperturbable, la contradiction est moins imputable à la thèse historiciste comme telle qu'à l'expérience, à la réalité elle-même, dont celle-ci se veut l'exacte image. (*D.N.H.*, p. 38). Il faut donc abandonner ce front et diriger la critique ailleurs.

Sur le troisième front de sa critique anti-historiciste, Strauss s'emploie plus particulièrement à disqualifier le fondement même de la thèse historiciste. Il s'interroge sur le fondement de ce qui se prétend fondamental, sur la validité, en somme, du *fondement du fondement* de l'historicisme: que vaut le postulat de l'«expérience historique» (*«historische Erfahrung»*) comme fondement de la thèse historiciste? À cette question cruciale, Strauss répond en substance que la notion d'expérience historique, c'est-à-dire au fond l'idée d'historicité, est dérivée, à l'origine, de la connaissance historique. Mais à y regarder de près, elle en est surtout une extrapolation injustifiée, voire une modification spécifique. De fait, «l'expérience» de l'histoire, «supposée globale et certaine», implique une compréhension totale

⁸¹ Il est en effet possible, dans bien des cas de raisonnement, de prendre en défaut une idée quant à sa forme au niveau du discours sans pouvoir l'attaquer quant à son fond, tout de même que l'on peut avoir la présomption du caractère erroné d'un raisonnement sans qu'on n'ait rien à dire quant à sa forme logique. C'est le cas, en l'occurrence, du sophisme.

qui naît de la connaissance historique — «extrêmement fragmentaire et souvent très incertaine» —, mais ne peut s'y réduire. (*D.N.H.*, p. 32-3). En d'autres mots, la recherche historique comme telle (l'histoire, l'anthropologie, l'ethnologie, etc.) est clairement insuffisante pour fonder la thèse historiciste. Plus fondamentalement, Strauss note ici que *le fondement de l'historicisme n'est pas lui-même fondé* ou, tout au moins, est-il "mal fondé". La thèse historiciste trouverait ainsi, d'après Strauss, son assise dans une sorte de décision arbitraire, en somme dans le «coup de force» dont parle Jacques Derrida. C'est pourquoi l'auteur de *Droit naturel et histoire* voit dans l'historicisme la nouvelle figure du dogmatisme, «le déguisement que le dogmatisme se plaît à revêtir de nos jours» (*D.N.H.*, p. 32). Le fait qu'il affirme le caractère relatif, contingent, arbitraire et dogmatique de toute pensée, ne doit pas tromper, car l'historicisme se révèle, lui aussi, comme une pensée dogmatique. C'est, au demeurant, ce trait spécifique que Strauss vise à mettre en lumière dans *Droit naturel et histoire* avec l'espoir de miner par là la crédibilité de l'historicisme ou, plus modestement, d'ébranler son emprise sur la pensée contemporaine.

Malgré la force et la pertinence d'une critique quelque peu "technique" mettant au grand jour les limites de l'historicisme, il reste que ce qui nous rebute dans ce courant de pensée et qui est sans commune mesure avec ses faiblesses internes, c'est évidemment l'issue relativiste et la terreur nihiliste auxquelles il nous destine. En définitive, l'historicisme radical se révèle tout à la fois logiquement défailant, philosophiquement controversé et pratiquement

redoutable⁸². L'aspiration universaliste s'avère donc aussi impérieuse que la dérive historiciste est désastreuse, même si elle doit être, elle aussi, passée au crible de la critique.

2. Critique de l'universalisme dogmatique

Dans une tentative de contrer la thèse relativiste, Stace cite l'exemple d'autorités morales comme Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus, Mohamet. Il s'agit là, dit-il, de grands maîtres à penser, historiquement situés sans aucun doute, mais dont l'enseignement moral et les idéaux de vie transcendent leurs propres contextes culturels et s'adressent à l'humanité entière en tout temps et en tout lieu. «It cannot reasonably be denied that they said many things about the values of human life which are profoundly important and true for us now in America or for any men in any culture which is ever likely to exist for many thousands of years to come»⁸³. Même en admettant, poursuit-il, que les idéaux moraux qu'ils eurent à enseigner sont historiques et qu'ils sont, à cet égard, «affectés par la relativité historique» («bedeviled by relativity»⁸⁴), il serait erroné de réduire la portée de leur enseignement à leur contexte historique. Autrement dit, il faudra éviter de tomber dans le paralogisme historiciste

⁸² Il convient néanmoins de rappeler ici l'analyse très nuancée du nihilisme de Foucault proposée par Lawrence Olivier. L'auteur montre en quel sens on peut parler d'une «attitude éthique» du nihilisme, attitude que Nietzsche, au reste, a longuement tenté de préciser, notamment dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Elle prend aussi forme, d'après Olivier, dans le nihilisme foucauldien. Comme l'avait bien vu Nietzsche, le nihilisme est certes une menace, mais aussi une chance, dans l'exacte mesure où il fait sauter les étais des dogmatismes et des contraintes morales séculaires, dans la mesure surtout où il nous met en demeure de créer de nouvelles valeurs avec un fondement universel, mieux assuré: «C'est lorsqu'on ne sait plus quoi faire, quand on ne dispose plus de système moral qui dicte d'avance ce qu'il faut faire, qu'on rend possibles et qu'on crée les conditions de nouveaux faire politiques, c'est-à-dire une véritable action morale». Cf. OLIVIER, Lawrence, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 191, 224-33. Si l'on prend en compte cette interprétation, le nihilisme comme négation des valeurs universelles et comme pure contemplation de l'irréalité du monde ne serait plus que l'une des deux variantes du nihilisme. Voir également: GLUCKSMAN, André, «Le nihilisme de Michel Foucault» et VEYNE, Paul, «Foucault et le dépassement (achèvement) du nihilisme», in *Michel Foucault Philosophe*, Seuil, Paris, 1989, p. 395-8 et p. 399-404.

⁸³ STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*, p. 3.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 4.

selon lequel tout ce qui est *historique* est *relatif*. Et si de fait, ce raisonnement est faux, on doit alors admettre qu'il existe des valeurs universelles, parce qu'il existe une nature humaine universelle. Peut-être, avoue Stace, ne savons-nous pas précisément lesquelles, mais tout au moins sommes-nous convaincus qu'elles existent⁸⁵, quand bien même elles brillent par leur petit nombre: «a few rather weak and shaky generalizations»⁸⁶.

La compréhension universaliste de l'idéal de démocratie, légitime à son origine en ce qu'elle prétend transcender les particularismes réducteurs, tend à ce niveau à se réfugier dans des généralisations *abstraites*. Elle s'engage sur la voie d'un *universalisme radical*⁸⁷ lorsqu'elle absolutise sa propre perspective en noyant dans l'idée d'universalité, de manière systématique et presque en les dévaluant, les spécificités ou les idiosyncrasies historico-culturelles qui, d'après l'historiciste justement, sont seules constitutives de la *substance* et de la *réalité* de ce que l'universaliste revendique comme les traits permanents de la nature humaine.

On s'aperçoit, dès lors, que ce qui importe au plus haut point aux yeux de l'universaliste n'a donc plus véritablement rapport à l'histoire en tant qu'elle est le lieu de manifestation de singularismes irréductibles, mais bien en tant qu'elle est simplement le champ de déploiement, en sa riche et inépuisable diversité, de la *nature fondamentale*, c'est-à-dire *universelle*, de l'homme. Mais ne pouvant définir la nature universelle de l'homme que par ce qu'il considère comme des invariants caractéristiques de celle-ci — la raison essentiellement, à laquelle se rattachent les facultés morales et intellectuelles, la liberté, la

⁸⁵ Resté très attaché à la pure tradition empiriste, à l'opposé de la perspective kantienne, Berlin pense que seules les sciences humaines, des recherches empiriques pourraient, en cela, nous être de quelque secours. Cf. BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 49. C'est là une affirmation inadmissible que nous aurons à discuter plus tard.

⁸⁶ STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*, p. 17. «They have been reached for the most part intuitively and unconsciously, and certainly with no scientific controls. When I called them weak and shaky generalizations, I believe I said all there is to be said about this». *Ibid.*, p. 18.

⁸⁷ DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, *op. cit.*, p. 110.

culture —, l'approche universaliste ne peut échapper totalement à l'accusation qui lui est traditionnellement adressée de vouloir fonder abstraitement, de manière unilatérale et exclusive, des principes moraux universels. De fait, on peut craindre à juste titre que, porté à une très haute altitude, l'universel démocratique ne perde attache avec le réel infiniment diversifié des sociétés humaines. Nous entendons donc par *universalisme abstrait, radical* ou *dogmatique*, une forme spécifique de l'universalisme, qui, pour affirmer l'existence de normes universelles, croit devoir faire l'impasse systématiquement sur l'historicité essentielle de l'expérience humaine⁸⁸.

Face donc à cette forme radicale de l'approche universaliste, le critique historiciste rétorque qu'il n'y a pas de nature humaine en soi, hors des circonstances historiques particulières; ou, si l'on y tient absolument, il prétendra qu'il ne peut s'agir là que d'une *coquille vide* impropre à servir de fondement universel à quelque principe que ce soit. L'illusion universaliste, dira-t-il, vient de ce qu'elle croit que la simple référence à l'homme universel ou à ce qu'elle considère comme des caractéristiques permanentes de la nature humaine suffit à fonder l'idée d'une communauté morale universelle. Mais précisément, pour l'historiciste, il n'y a pas plus de principes universels que de nature humaine permanente. Parle-t-on de droits de l'homme qu'il interroge: *de quel homme parlez-vous?* Il n'y a que des hommes particuliers historiquement et culturellement situés. En d'autres mots, la nature profonde de l'homme est culturelle et historique et non pas trans-culturelle et trans-historique. La querelle des ethnologues et des anthropologues portant sur l'*inné* et l'*acquis* achoppait

⁸⁸ C'est ce que Gertrud Nunner-Winkler désigne par «universalisme strict» («*strict universalism*») et Rainer Döbert par «*blanket universalism*», dont ils font le reproche aux théories morales de Lawrence Kohlberg et de Jürgen Habermas. Cf. DÖBERT, Rainer, «Against the Neglect of "Content" in the Moral Theories of Kohlberg and Habermas: Implications for the Relativism-Universalism Controversy», in THOMAS E. Wren (éd.), *The Moral Domain. op. cit.*, p. 106; NUNNER-WINCKLER, Gertrud, «Moral Relativism and Strict Universalism», *ibid*, p. 118.

précisément sur ce problème, sur la question de savoir si l'homme a une nature en soi ou s'il n'est que le pur produit de sa culture, de son histoire.

L'historiciste peut même accorder qu'il existe des principes universels valables pour toute société. Mais, ce faisant, il n'aura pas vraiment concédé grand chose, s'il maintient que ces principes ne recouvrent véritablement une densité et une validité normative que par et dans les situations historiques concrètes où vivent les hommes. De même, définir l'homme universel par la raison et la liberté ne mène pas très loin, selon l'historiciste. Il peut s'agir là, en définitive, d'un parti pris philosophique, apparu avec les doctrines libérales et contractualistes dans un contexte historique et culturel spécifique qui était celui de l'Occident et qui, de manière globale, peut être considéré comme une vision particulière de l'homme, même si, par ailleurs, elle est devenue une vision de plus en plus partagée à notre époque.

Le plus à craindre, cependant, des visées universalistes de manière générale, c'est la tentation et la perversion dogmatiques qui les guettent. De fait, l'universalisme démocratique comporte le risque manifeste et permanent qui est de *déclarer universel un modèle particulier de la démocratie*, offrant ainsi l'occasion à une conception particulière de la démocratie, qui se sera drapée de la chape de l'universel, de s'imposer comme idéal absolu. Et puisque rien n'est opposable à l'universel absolu, la prétention universaliste se mue alors facilement en totalitarisme. Aussi, l'intention légitime des projets universalistes de dépasser les particularismes réducteurs, parce qu'elle est aussi porteuse d'un désir d'absolu, recèle-t-elle un ferment potentiellement dogmatique, totalitaire et finalement destructeur. L'universalisme a, lui aussi, une face sombre. «Au nom de l'universel, on voudra soumettre l'univers! De là l'ethnocentrisme, le colonialisme, le fanatisme, le totalitarisme...»⁸⁹.

⁸⁹ COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité. op. cit.*, p. 249.

Nous avons donc de bonnes raisons de manier avec une extrême prudence la référence à l'universel. Car si l'universel doit *transcender* les singularismes, il ne doit jamais les *néantiser*. L'universalisme radical, peut-on dire, procède justement de ce dérapage qui, au nom de l'universalité pure de principes universels, nie la pertinence des référents socio-culturels et historiques en tant que sources constitutrices des structures de sens. Grande devient alors la tentation absolutiste, ce *redoutable amour de l'absolu*. Si, en effet, l'idée est universelle et si absolu est son nom, qu'a-t-elle encore à respecter les particularismes ? Et Finkielkraut de rappeler à ce propos que le XX^e siècle, qui devait être le triomphe de l'idée d'humanité, a surtout été marqué par l'explosion des deux plus grandes barbaries du siècle *au nom de projets universalistes*⁹⁰. L'universel à l'état pur, sans lieu, sans histoire, ni racines, ni culture est aussi terrifiant que l'historicisme radical. Il heurte de plein fouet la conscience historique, notre compréhension de l'histoire comme le «lieu de l'homme», l'horizon indépassable de son expérience et de son devenir. Dans la vision universaliste dogmatique, il ne fait aucun doute que la part de cécité devant la réalité des particularismes et de l'historicité des expériences est grande.

Que de fois, en effet, l'appel à l'universel a servi les ambitions les plus perfides, nourri et sanctifié les pires exactions contre des hommes et des femmes au nom même de l'humanité⁹¹. La Terreur jacobine au nom de la liberté et de l'égalité, les croisades coloniales sous la bannière de la «civilisation universelle», la dictature marxiste-léniniste au nom des idéaux humanistes d'égalité et de justice sociale, sont autant de formes de dogmatisme moral

⁹⁰ FINKIELKRAUT, Alain, *L'humanité perdue*, *op. cit.* Voir aussi: FOUCAULT, Michel, «Préface» in DANIEL, Jean, *L'ère des ruptures*, Paris, Grasset, 1977, p. 14; BAECHLER, Jean, *La grande parenthèse (1914-1991). Essai sur un accident de l'histoire*, Calmann-Lévy, Paris, 1993; OLIVIER, Lawrence, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 186-8.

⁹¹ «The dangers of the moral imperialism implied by radical universalism hardly need be emphasized». Cf. DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, *op. cit.*, p. 110.

prises par l'universalisme radical établi sur le promontoire de principes universels ne souffrant d'aucune remise en cause. Les méfaits et les iniquités de ces débordements universalistes nous ont rendus si méfiants que la simple évocation du mot universel semble aussitôt suspecte de terrorisme moral. C'est bien sous le prétexte d'une telle méfiance que Foucault confiait: «la recherche d'une forme morale qui serait acceptable par tout le monde — en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre — me paraît catastrophique»⁹².

Mais une fois cela admis avec les nuances nécessaires, l'on se rend aussitôt compte que l'on ne peut répudier sans autre forme de procès l'idée d'un idéal politique valable pour toute société. Ne sommes-nous pas avertis que la dissolution nihiliste des systèmes de valeurs au nom de leur diversité aboutit à l'impossibilité pratique d'énoncer des valeurs communes, qui plus est, légitime la «guerre des dieux», les conflits de valeurs que l'on ne tranchera plus que par le seul argument de la force? Et l'on voit par là comment une humanité qui se cherche encore comme communauté de valeurs peut retourner à l'âge de la barbarie, livrée «aux seuls jeux de rapports de force ou de la volonté de puissance»⁹³.

Plus fondamental encore est le problème, déjà souligné, concernant l'aptitude de l'intelligence humaine, ancrée qu'elle est dans la *temporalité* et prisonnière de l'histoire, à saisir l'universel, à appréhender ce qui se veut inscrit dans l'*éternité*. Ce problème est crucial. Il résume, d'après nous, ce que l'on pourrait considérer comme la «question-limite» de toute vision universaliste. Malgré une critique magistrale contre l'historicisme et son pendant relativiste, Strauss aborde cette question avec une extrême prudence, qui frise même le doute sceptique. On comprend par là, du même coup, que la critique straussienne contre

⁹² FOUCAULT, Michel (*Les Nouvelles*, 28 juin 1984) cité par FERRY, Luc, RENAULT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine. op. cit.*, p. 180.

⁹³ COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité, op. cit.*, p. 252.

l'historicisme vise moins à dire ce qu'est véritablement le droit naturel qu'à nous placer devant une alternative capitale — et c'est là, peut-être, tout le sens de sa pensée: *ou le droit naturel ou le nihilisme*.

Là où la réflexion de Strauss devient particulièrement éclairante et là précisément où elle touche à ses limites, c'est quand il affirme, non sans surprendre, que le problème du droit naturel restera entier, lors même qu'on aura pris parti pour le droit naturel. Que l'on en juge: «Même si l'on prouve qu'une certaine attitude est indispensable à qui veut bien vivre, on ne fait que prouver que l'attitude en question est un mythe salutaire: on ne prouve pas qu'elle soit vraie. Utilité et vérité sont deux choses entièrement différentes». (*D.N.H.*, p. 18). Il est sans doute utile pour nous d'opter pour le droit naturel, mais cette option témoigne au mieux de notre sens de l'utilité ou de nos «bonnes intentions», mais «elle ne prouve pas que nous ayons raison». Avec lucidité et modestie, Strauss confesse, dès le départ de sa critique contre l'historicisme, que *toute quête de l'universel se porte nécessairement à lisière d'un «vide»*, d'une impasse, quant à son sens⁹⁴. On aurait dit que l'auteur se livre d'avance à une auto-critique, à une critique de la perspective universaliste qui est la sienne. D'où une mise garde, au seuil de *Droit naturel et histoire*, à tous ceux qui voudraient y glaner quelque réponse au problème du droit naturel. Strauss nous met simplement en garde contre tout excès d'optimisme quant à notre capacité réelle de saisir l'idéal suprême de justice valable universellement. Les conséquences accablantes du nihilisme et de l'obscurantisme fanatique, dit-il, justifient sans aucun doute notre intérêt pour le droit naturel. Mais, «ce fait doit nous

⁹⁴ «La question du sens de l'être est la plus universelle et la plus vide», dit Heidegger dans un autre registre. Cf. HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, op. cit., § 8.

rendre particulièrement prudents», et nous sommes «avertis qu'il y a quelque danger à poursuivre le but de Socrate avec les moyens et l'humeur de Thrasymaque».

Que nous ayons sérieusement besoin du droit naturel ne prouve pas que ce besoin puisse être satisfait (...). Le fait que la raison nous oblige à dépasser l'idéal de notre société ne nous garantit pas pour autant qu'une fois ce pas fait nous n'ayons à affronter un vide, ou une multiplicité de principes incompatibles et également justifiables de «droit naturel». (D.N.H., p. 18).

On songe ici la boutade décapante de Berlin. Notre soif de l'universel n'implique, *a priori*, ni son existence ni notre capacité de le saisir. Ce passage de *Droit naturel et histoire* est assez bouleversant. Il s'avère ainsi que l'un des réquisitoires les plus cinglants contre l'historicisme reconnaît, à son point de départ, l'impasse à laquelle aboutit l'ambition d'un discours universaliste sur les idéaux universels. L'on comprend par là que les limites de la critique anti-historiciste manifestent aussi, de manière éclatante, les limites de toute vision universaliste voulant statuer sur des principes trans-historiques et universellement valables.

Un deuxième aveu, implicite cette fois, de la limite de la vision anti-historiciste et universaliste de la critique de Strauss tient à la structure d'ensemble de son argumentation. Au fond, que vaudrait réellement l'entreprise straussienne d'une *déconstruction généalogique* de l'historicisme si elle ne préjugait pas de la validité du postulat historiciste? Démontrer que l'historicisme est lui-même historique — en quoi consiste précisément l'idée-force de la critique anti-historiciste de Strauss —, ce n'est pas véritablement le révoquer. Tout au contraire, c'est lui concéder ce qu'il clame. C'est souscrire, quoique tacitement, à la thèse de la «dimension historique» de toute pensée humaine. On aurait dit que Strauss emprunte à l'adversaire l'arme dont il a besoin pour défendre ses positions. En d'autres termes, il nous

semble que, dans le fond de sa démarche critique, Strauss a recours à la thèse historiciste pour réfuter l'historicisme⁹⁵.

C'est en ce sens que nous pensons que l'anti-historicisme de Strauss, auquel nous associons la perspective universaliste plus généralement, se meut lui aussi autour d'une contradiction, celle de ne pouvoir affronter véritablement l'historicisme que par un recours implicite au postulat historiciste qui semble accrédi-ter la vision historiciste qu'il combat pourtant. Mais il n'y a pas une sortie historiciste de l'historicisme, pas plus qu'il n'y a une sortie communiste du communisme. La critique anti-historiciste s'articule donc, en dernière instance, sur un procédé argumentatif qui combine, consciemment ou non, le postulat historiciste avec le refus de l'historicisme. C'est là, nous semble-t-il, un signe de l'impuissance où se trouve la vision universaliste de porter à l'historicisme un coup fatal. Peut-être, cette impuissance manifeste-t-elle, par défaut, une *vérité résiduelle* de l'historicisme.

Un autre aspect de la critique de Strauss précise mieux cette idée. S'il est vrai, comme le prétend Strauss, qu'«une structure immuable demeure à travers toutes les variations de la connaissance humaine des faits et des principes»⁹⁶, n'est-il pas aussi vrai qu'il n'y a de *structure permanente* et trans-historique que sous la variation des *contenus historiques* qui s'y coulent périodiquement? Hegel fait dans la *Logique* cette remarque juste à propos du rapport entre forme et contenu: «Dans l'opposition de la forme et du contenu il faut poser comme

⁹⁵ Nous ne disons pas que Strauss est un «historiciste ésotérique», comme S. B. Drury a eu l'audace de le soutenir. Voir DRURY, S. B., «The Esoteric Philosophy of Leo Strauss», in *Political Theory*, Vol. 13, N° 3, août 1985, p. 315-37; «The Hidden Meaning of Strauss's Thoughts on Machiavelli», in *History of Political Thought*, Vol. VI, N° 3, hiver 1985, p. 575-90.

⁹⁶ *D.N.H.*, p. 34.

principe essentiel que le contenu n'est pas sans forme, mais qu'il renferme en lui-même la forme, et en même temps que la forme est un élément qui lui est extérieur»⁹⁷.

De fait, les «problèmes fondamentaux» de l'humanité, s'ils existent, ne valent comme problèmes fondamentaux que *par rapport* à la diversité et à la relativité des solutions que chaque civilisation, chaque époque historique leur apporte en fonction d'une situation historique et d'une conception du monde particulières. Ici transparait donc une évidente *pertinence* du discours historiciste redevable précisément à la conscience historique dont il se fait l'écho. À ce titre, et à ce titre uniquement, l'historicisme dit quelque chose d'irréfutable — que le discours universaliste lui-même doit présupposer —, lorsqu'il fait valoir que le droit naturel, l'idéal suprême de la vie bonne, l'idéal de démocratie, dans leur universalité, ne deviennent véritablement *pertinents* que quand ils viennent à être *complétés*, et que cette complétude est fondamentalement et inévitablement historique, relative à un monde historique déterminé. On doit donc faire justice à cette forme spécifique de l'historicisme — que nous nommons *historicisme critique* par opposition à l'historicisme radical —, lorsqu'il s'en tient strictement au sens de l'histoire, à la *vérité*, et non pas forcément à la *primauté*, de l'historicité en soulignant ce fait essentiel que la *teneur axiologique effective*, le contenu réel et *sensé* des normes universelles fait nécessairement l'épreuve de l'histoire. On le voit bien, l'historicisme critique ne nie pas l'existence de principes universels, mais les fait prévaloir dans un lien nécessaire et étroit avec le réel des particularismes. Tout sens, tout contenu normatif reconnu aux normes universelles est relatif, parce que inséparable d'un horizon socio-culturel et historique déterminé.

⁹⁷ HEGEL, G.W.F., *Logique de Hegel*, Tome I, traduction de A. Véra, 2^e édition, Bruxelles, 1969, § CXXXIII, Remarque, p. 80.

On se doute bien que, pour maintenir ainsi sous une même ombrelle prétention universaliste et conscience historique, il faut avoir déjà quitté la barque de l'historicisme radical et se replacer dans un nouvel horizon de pensée que Robert Stern appelle «néo-historicisme» («*new historicism*»⁹⁸) qui serait, en quelque sorte, l'horizon d'une vision alternative qui veut prévenir toute dérive relativiste et nihiliste de l'historicisme radical sans tomber pour cela dans le dogmatisme universaliste.

Nul doute que l'historicisme radical s'égare quand il fait découler l'historicité de la pensée humaine de la relativité des contenus historiques que cette pensée assigne au problème fondamental, c'est-à-dire universel, de la société juste, du droit naturel, problème fondamental au sens où il se pose à l'homme en tant qu'homme, indépendamment des limitations historiques des mondes historiques. Si tant est que l'homme est «animal politique», comme disait Aristote, le problème de l'organisation politique juste absolument et donc de l'idéal absolu prend nécessairement valeur de problème fondamental et éternel. De ce fait, l'historiciste paraît même être de mauvaise foi, lorsqu'il prétend que l'*impossibilité* de trouver une solution universelle au problème universel du droit naturel — du fait justement de la relativité des différentes démarches — équivaut à l'*inexistence* pure et simple du problème.

Peut-être, ne peut-il y avoir, au fond, de «connaissance authentique et universellement valable»⁹⁹ du droit naturel que la simple, mais décisive, *reconnaissance de son existence* comme problème? Autrement dit, il peut s'avérer que notre connaissance de l'idéal absolu et universel se limite, en définitive, à la connaissance, non pas d'un *contenu* pratique et spécifique de cet idéal, mais de sa seule *existence nécessaire et universelle*. On aurait là une

⁹⁸ STERN, Robert, «Hegel and the New Historicism», in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, N° 21-22, 1990, p. 55-70

⁹⁹ *D.N.H.*, p. 34.

forme particulière de connaissance qui serait en tous points compatible avec l'idée que les réponses apportées au problème universel de la société juste absolument sont relatives. Et l'on voit par là que *l'exigence d'universalité n'est pas exclusive de la relativité historique*. Tout au contraire, l'une présuppose l'autre, pour autant que l'on maintienne distincts le niveau des thèmes fondamentaux et universels de celui des contenus historiques et relatifs. Telle est l'intuition primordiale qui définit l'orientation générale de notre réflexion sur le statut de l'idéal de démocratie.

Une philosophie non-historiciste, qui croit réduire l'historicisme au silence, court à l'évidence le risque d'une régression dogmatique et absolutiste. Strauss l'a compris, lui dont l'anti-historicisme ne fait pas profession de démolir l'historicisme, mais plutôt d'en dresser le procès, afin de restituer l'horizon d'une pensée de l'universel face à une modernité prise, selon lui, au piège de l'historicisme. Ce faisant, il est parvenu à renouveler et à légitimer dans ses droits l'ambition d'un discours universaliste sur le droit naturel, sur l'existence d'un idéal politique absolu, immuable et éternel, sans prétendre que la vision universaliste détient le dernier mot¹⁰⁰. Somme toute, la critique de Strauss s'épuise, nous semble-t-il, dans cette tentative de renouveau de l'horizon de pensée universaliste, et l'on présume par là que l'historicisme a encore quelque chose à dire. Aussi, est-il justifié de penser que, dans son fondement ultime, l'historicisme n'a pas été *réfuté*, mais uniquement *relativisé*. Il renferme encore une pertinence philosophique que toute vision universaliste doit prendre en compte.

¹⁰⁰ Nombre de critiques contemporains de l'historicisme et du relativisme, comme Luc Ferry et Alain Renaut, se sont en effet engagés dans cette *perspective* anti-historiciste que Strauss a contribué à restaurer, même s'ils rejettent l'*alternative* anti-moderne qu'il s'est plu à défendre. Mais précisément, pour Strauss le rejet de l'historicisme s'accompagne d'une critique radicale de la modernité.

Ce tour d'horizon des approches universaliste et relativiste du statut de l'idéal démocratique a permis de repérer les contours d'une antinomie entre raison universaliste et raison historiciste. Selon que l'on se réclame de l'une des deux démarches fondamentales, l'on est en mesure de déployer une argumentation, globalement cohérente, sur le statut de l'idéal démocratique qui légitime ou réfute sa prétention universaliste. Aussi, le statut de l'idéal de démocratie reste-t-il grevé d'une lourde hypothèque, tant et aussi longtemps qu'il demeure obscurci par l'antagonisme entre l'universalisme démocratique et le relativisme historico-culturel. De ce fait, une réponse réfléchie à la question de savoir si l'idéal démocratique peut être dit universel ou relatif reste suspendue à une solution de l'antagonisme, qui, à ce qu'il ressort de l'interprétation que nous avons proposée, exige que l'on fasse droit à chacune des deux approches rivales dans la stricte limite de leur possible compatibilité. C'est là une exigence qui nous met sur la voie d'une intelligence plus complexe, mais peut-être plus juste, du statut axiologique à conférer à l'idéal démocratique.

Il ne fait aucun doute que les visées originaires, de part et d'autre, de l'universalisme et du relativisme historique s'avèrent pleinement justifiées. Le discours universaliste apparaît, dès sa première lueur dans la modernité, comme une vision optimiste de l'histoire, assurée que le développement historique de l'humanité, dans ses différents viviers culturels, est générateur d'un patrimoine culturel et d'une conscience morale universelle. Mais ce qui, à l'origine, témoignait d'un optimisme humaniste a pris parfois la figure d'un dogmatisme moral. La découverte de la conscience historique semble avoir été la réponse à cette dérive. Mais voilà que ce qui ne devait servir que de contre-poids au radicalisme universaliste trouva à se constituer, dans l'historicisme radical, comme une vision indépassable et indiscutable pour produire, à son tour, un dogmatisme d'un genre nouveau, d'autant plus sournois qu'il se veut relativiste et anti-dogmatique. C'est ainsi que nous avons été conduits successivement de

l'universalisme humaniste des Lumières à l'universalisme dogmatique, puis de la conscience historique à sa dépravation historiciste-nihiliste. Faire sa part à la visée originaire de chacune des deux visions pourrait fournir une issue viable à l'antagonisme. Ce n'est pas qu'il faille ménager ici la chèvre et le chou. Il s'agit plutôt d'envisager un dépassement de la mauvaise alternative qui nous est offerte dans la confrontation entre l'universalisme dogmatique et l'historicisme radical. Car, à opter pour l'une ou pour l'autre approche, le choix ne peut être que catastrophique.

Conclusion

Face aux contradictions internes de l'historicisme et confrontés à sa dérive nihiliste, convenons avec Ferry et Renaut que «le sentiment d'universalité, donc en un sens d'anti-historicité (...) est un fait de conscience littéralement incontournable, et qu'il est sans nul doute préférable de chercher à le comprendre (...), plutôt que de s'acharner, d'ailleurs sans succès, à l'exterminer»¹. Mais comprendre et expliquer le sentiment d'universalité implique, selon nous, qu'il soit *pensé dans un rapport spécifique à l'historicité*, qui rende d'office caduc le grief que lui tient la critique historiciste. Ainsi, admettre l'existence d'idéaux universels ne devra pas aboutir ou tendre à nier le fait essentiel que tous nos idéaux, et ceux-là surtout, insistait Foucault, qui nous paraissent «les plus nobles et les plus désintéressés» — parmi lesquels les idéaux de démocratie et des droits de l'homme — font *l'épreuve de l'histoire*, laquelle épreuve rend *problématique* leur prétention à l'universalité.

Mais comment concéder dans toute sa dimension la thèse de l'historicité des expériences humaines sans ruiner l'aspiration à l'universel? Et inversement, comment légitimer le principe d'un universel démocratique sans sacrifier notre conviction que l'expérience humaine tout entière est tissée, constituée par *une* histoire? «Comment rester fidèle à la vérité, à la raison, aux Lumières, tout en se débarrassant de l'ethnocentrisme? Comment rester fidèle à l'universel sans trahir les différences?»² A cela nous répondons simplement: par une mise à l'écart des

¹ FERRY, LUC, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 181.

² COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité*, op. cit., p. 252.

visions radicales. Car, nous le savons, à l'universalisme radical fondé sur le postulat d'une nature universelle de l'homme répond un historicisme radical fondé sur la vérité indépassable de l'expérience historique, de la même manière que, comme l'écrit R. Debray, «à une métaphysique naïve de la nature répond son contraire, une métaphysique naïve de l'histoire, mais engendrées l'une et l'autre par le même mouvement de séparation de chaque terme de son corrélat»³. Ce fait, hautement significatif des limites intrinsèques des visions universaliste et historiciste, nous amène à cette conclusion: envisagées comme des perspectives isolées, approche universaliste et approche historiciste s'avèrent inaptes et insuffisante à statuer, de manière unilatérale, sur le statut axiologique de l'idéal démocratique. La confrontation essentielle et sans issue entre ces deux interprétations rivales procède du fait simple que chacune d'elles prétend rendre pleinement compte, *l'une à l'opposé de l'autre*, du statut de la démocratie, lors même que c'est la *convergence* et la *complémentarité* des perspectives qui doit prévaloir. Rien d'étonnant, par conséquent, si l'interprétation historiciste se prête toujours à des critiques formulées d'un point de vue non-historiciste, et que, de son côté, le discours universaliste suscite suspicion et méfiance du point de vue historiciste.

Si donc aucune approche ne semble pouvoir s'imposer comme compréhension totale et définitive du statut de la démocratie sans dégénérer l'une dans le dogmatisme et l'autre dans le relativisme sans appel, c'est là une preuve suffisante de leur nécessaire complémentarité, de la nécessité pour chaque approche d'être *informée* par l'autre, c'est-à-dire *ouverte* sur l'autre. Si nous comprenons cela, nous comprenons aussi l'urgence de rechercher les termes d'une pensée de la médiation de l'universel et du particulier, qui lie intimement, dans leur complémentarité,

³ DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique. op. cit.*, p. 291.

l'horizon de tous et celui de chacun, c'est-à-dire l'horizon de l'universel et celui des particularismes, et vice versa.

C'est de cette manière, croyons-nous, qu'il est possible de communier à nouveau à l'optimisme universaliste sans perdre de vue la limitation historique de nos horizons et la finitude de notre «être-au-monde». C'est de cette manière également que nous serons en mesure de voir comment les hommes peuvent échapper à la "fatalité" de leur situation historique tout en étant enracinés dans un sol, ancrés dans une époque. Penser le statut axiologique de la norme démocratique *sous le double rapport de l'universel et du particulier* s'impose, dès lors, comme la voie royale vers une solution théorique de la querelle de l'universalisme et du relativisme. L'universalisme des Lumières et la découverte de la conscience historique sont, à n'en pas douter, deux acquis de la modernité dans son ensemble et doivent, par conséquent, être pris au sérieux. *Sens de l'histoire et sentiment d'universalité* ne sont pas forcément contradictoires ni exclusifs. L'erreur consiste à n'aborder la question de l'existence d'idéaux universels que par un seul bout. A ce titre, dira-t-on, *l'historiciste sans aspiration universaliste* reste borné; *l'universaliste sans conscience historique*, lui demeure myope. Une vision universaliste totale assoiffée d'absolu, si elle n'est pas fécondée par une conscience de l'historicité, côtoie le précipice de l'absolutisme et du dogmatisme. A l'inverse, une vision historiciste également totale, close sur l'histoire et elle seule, nous destine infailliblement à l'abîme nihiliste.

Il nous faut, par conséquent, aller à la quête d'une pensée de l'universel informée par le sens de l'histoire ou, ce qui revient au même, le chemin d'une conscience de l'histoire animée par la vision universaliste, dont la trajectoire et les principaux repères trouvent appui dans le paradigme de la philosophie morale de Kant. Ainsi, s'explique le recours, dans la partie qui suit, au principe d'universalité contenu dans la doctrine morale de Kant, qui a pour but

précisément de définir un nouvel axe de réflexion qui rende possible le dépassement de la logique d'opposition entre approches universaliste et relativiste sur le statut de l'idéal de démocratie. Peut-être, verrons-nous par ce biais que relativité et universalité, diversité et uniformité, changement et constance ne sont, au fond, que les deux rives d'un même fleuve que l'on appelle *expérience* ou *condition humaine*.

De ce qui vient d'être dit, on aura compris que le problème au cœur de notre discussion porte spécifiquement sur la critique relativiste des systèmes de valeurs et des formes de vie. Un autre aspect de la confrontation entre l'universalisme et le relativisme, qui n'entre pas dans notre propos, se manifeste dans l'antagonisme entre individu et société dans le paradigme politique de la modernité, constitué par l'égalitarisme démocratique et l'individualisme libéral. Nous comprenons la théorie de l'agir communicationnel de J. Habermas comme étant une tentative systématique de résorber ce conflit.

TROISIÈME PARTIE

**SOUS LE RAPPORT DE L'UNIVERSEL ET DU PARTICULIER:
UNE INTERPRÉTATION KANTIENNE DU STATUT DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE**

Introduction

La problématique qui a nécessité la mise en chantier de la présente étude a trait, rappelons-le, à la prétention affichée par l'idéal démocratique d'être une norme universelle du politique. Toutes les discussions antérieures mènent, au bout du compte, à une seule question: *en quel sens et à quelles conditions* l'idéal démocratique peut-il être tenu pour un *impératif universel*, c'est-à-dire valable pour toutes les sociétés humaines, indépendamment de leur héritage historique et de leurs particularismes socio-culturels? Nous venons de montrer comment l'interprétation universaliste et l'approche historiciste du problème souffrent toutes deux de limites théoriques inhérentes aux perspectives étroites qui sont les leurs et demeurent lourdes de dérives graves au plan moral qu'il est urgent de résorber dans une interprétation dualiste conciliant exigence universaliste et conscience historique.

Partant donc de la nécessité *d'accorder l'exigence d'universalité avec la vérité de l'historicité* — le double héritage structurant l'univers intellectuel de notre époque —, cette dernière partie de notre travail a l'ambition de déterminer la condition spécifique sous laquelle seule l'idéal démocratique peut être rigoureusement qualifié de principe universel. D'aucuns pourraient penser qu'il s'agit là de la quadrature du cercle. Fort bien! Il n'empêche que l'antinomie entre perspective universaliste et perspective relativiste pose un problème au plan éthico-pratique, un problème bien réel sur lequel on ne peut fermer les yeux au motif qu'il est insoluble. Notre démarche ici est sous-tendue par deux convictions. La conviction, d'abord, que ni l'interprétation universaliste ni l'approche historiciste du statut de la démocratie ne sauraient prévaloir unilatéralement l'une contre l'autre. La conviction, ensuite, que l'on ne peut congédier

purement et simplement ni l'appel à l'universel ni la conscience de l'histoire. Tel est le double constat négatif qui nous impose de rechercher une solution théorique à la question de savoir dans quelle mesure l'idéal démocratique peut être élevé au statut de norme universelle sans que cette universalisation ne constitue une négation des particularismes et, inversement, dans quelle mesure l'enracinement culturel et historique de nos expériences n'abolit pas la référence à l'universel, à ce qui fait encore et toujours le lien de l'humanité.

Plus clairement, il s'agira de définir la norme démocratique selon la *forme de l'universalité*, en sorte que ce qui n'est qu'histoire, né de contextes historiques et socio-culturels spécifiques, jamais ne s'arroge le titre de l'universel. L'antagonisme entre universalisme et relativisme naît précisément d'une telle confusion. Nous partons ici du principe que, pour qu'un idéal universel soit légitimement tenu pour tel, il doit être pensé selon une modalité spécifique dont il nous revient de préciser le sens et la nature à la lumière de la catégorie kantienne de l'impératif catégorique.

L'idée d'une approche du statut de la norme démocratique sous le signe de l'universel et du particulier n'est certainement pas chose nouvelle. On pourrait même dire qu'elle relève du bon sens. Les plus critiques iraient plus loin et la tiendraient pour une platitude confortable. Qu'à cela ne tienne! Mais affirmer, comme disait Berlin, que «la vérité se situe quelque part à mi-chemin entre A et B n'a rien d'excitant, mais se rapproche peut-être davantage de la vérité». Au reste, ajoutait-il, «(...) rien ne nous permet d'affirmer *a priori* que la vérité, lorsqu'on la découvrira, sera passionnante»¹. Ceci pour dire que ce n'est pas parce qu'une idée paraît être un lieu commun qu'elle perd tout intérêt théorique. En tous les cas, il n'est pas vrai

¹ BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 25-6. «Platitudes may be important truths which the majority of men choose to ignore or despise». Cf. STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*, p. 12.

qu'il soit inutile de démontrer cette évidence. D'abord, parce que bien des évidences ne sont en réalité que des intuitions obscures à peine articulées. Ensuite, parce que la transformation du bon sens en certitude démontrée représente un progrès dans l'ordre des idées et de notre compréhension des choses. «*Was ist bekannt ist nicht erkannt*», faisait remarquer Hegel. L'analyse qui suit participe modestement d'une telle ambition.

A propos de l'idée de loi naturelle et plus précisément de l'idée de justice, la *phronesis*² aristotélicienne mettait déjà en lumière la dépendance dialectique qui relie les pôles de l'universel et du particulier. L'une des contributions majeures de l'universalisme des Lumières, occulté par les théoriciens de l'École historique dans leur critique passionnée de la doctrine du droit naturel, réside bien dans l'idée républicaine, l'idée d'une communauté politique universelle comme dépassement des individualités et des particularités, mais aussi, pour cela même qu'elle est universelle, comme communauté constituée par ces individualités. Pour les Lumières en effet, l'universel ne s'entend pas comme le contraire du particulier, mais bien son dépassement et son pendant tout à la fois.

Dans le débat suscité plus récemment à propos de la prétention universaliste de l'idée des droits de l'homme, la plupart des auteurs qui adhèrent à la vision universaliste s'alignent précisément sur la position des Lumières en s'efforçant de montrer que l'affirmation de la valeur universelle n'est nullement incompatible avec la reconnaissance des particularismes socio-historiques et culturels. Quant au statut axiologique spécifique de l'idéal démocratique, plus souvent associé à celui des idéaux des droits de l'homme, la question ne nous paraît pas avoir reçu toute l'attention philosophique qu'elle mérite. La visée primordiale de ce travail est

² Nous reviendrons sur cette notion dans le dernier chapitre.

justement d'arriver à formuler une telle problématique et d'en esquisser la solution théorique à l'intérieur du cadre philosophique où elle a pris forme.

C'est aussi dans ce cadre spécifique qu'il nous faut tenter de cerner, aussi clairement que possible, la notion clé autour de laquelle gravite l'interminable démêlé sur le statut axiologique de l'idéal démocratique: l'idée d'*universalité*. Que veut dire l'universel? Qu'entend-t-on par là, lorsque l'on affirme que l'idéal démocratique — fondé sur les principes de liberté, d'égalité et de souveraineté populaire — est un idéal universel? Clarifier le sens et la portée de la notion d'universalité aplanira, à n'en pas douter, de nombreuses difficultés; peut-être cela nous fournira-t-il la clé du problème. C'est ici que Kant nous a paru incontournable, d'autant plus que nous empruntons à sa théorie morale les termes mêmes de notre questionnement.

C'est le lieu de préciser une dernière fois le sens de notre recours à Kant. Sur la question spécifique qui nous intéresse ici, il n'est pas nécessaire, à strictement parler, de savoir si l'idée démocratique tient, oui ou non, une place prépondérante dans la pensée kantienne, encore moins de savoir si Kant lui-même était démocrate ou non. Le retour au paradigme kantien sera concrètement justifié à deux conditions. Si, en premier lieu, nous parvenons à spécifier de manière rigoureuse et méthodique, grâce aux catégories centrales de sa doctrine morale, les critères de *validité universelle stricte* pour tout principe moral ou politique. Ce premier point constitue un préalable théorique de premier ordre dans une tentative de résorber l'antinomie entre l'universalisme et le relativisme. Si, en un deuxième temps, l'application de ce principe au problème du statut de l'idéal démocratique apporte quelque solution au problème que nous nous proposons de résoudre. Ce qui importe réellement ici n'est pas tant la pensée

politique dite anti-démocratique³ de Kant que la fécondité opératoire du cadre formaliste de la philosophie pratique.

Étant entendu que nous nous intéressons ici à la seule question des conditions de validité universelle de toute norme, de l'idéal démocratique en particulier, nous prendrons garde d'éviter la digression sur deux thèmes pouvant se rapporter, de quelque manière, à la question du statut de l'idéal démocratique. Ainsi, laissons-nous de côté le problème de la *justification* proprement dite de la démocratie, qui recoupe avec la question de l'*universalisation* de l'idéal de démocratie, mais peut également nous en éloigner. A la limite, *justifier* l'idéal démocratique peut vouloir dire légitimer le modèle démocratique au point de vue de sa valeur ou de son efficacité pragmatique, mais non forcément au point de vue de sa valeur morale intrinsèque, qui est précisément celui de la raison pure pratique dans le langage kantien. Entre la justification quant à l'efficacité pratique et l'universalisation au plan éthique de l'idéal de démocratie, subsiste la même différence qui sépare l'*impératif hypothétique* de l'*impératif catégorique*, la raison instrumentale de la raison pratique.

Soulignons, enfin, qu'il n'entre pas dans notre travail de dresser une quelconque échelle axiologique des valeurs qui aurait pour but de déterminer la position exacte de la norme démocratique par rapport à d'autres idéaux moraux, tels les idéaux des droits de l'homme, de la justice, du bonheur, de la solidarité, etc.

³ Nous aurons à préciser plus loin en quel sens elle est peut être dite anti-démocratique et en quel autre elle demeure fondamentalement démocratique.

Cinquième chapitre

À LA RECONQUÊTE DU PRINCIPE D'UNIVERSALITÉ CHEZ KANT

«Mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen(...)?» Kant Emmanuel¹

I. L'universalité comme modalité structurelle de la loi morale

Il nous faut à présent tenter de cerner avec Kant ce qui fonde rigoureusement l'universalité d'une norme d'action en général. Pour la commodité de la démonstration, nous ferons abstraction ici du champ d'application (individuel ou collectif) auquel peut s'appliquer un tel principe d'action. Cette seconde incursion dans la philosophie morale de Kant est une tentative pour en extraire les *critères spécifiques* selon lesquels une règle, une loi ou un idéal peut être dit *universellement* et *absolument* valide, normatif. Le but de l'analyse est d'arriver, moyennant un arrimage à la théorie morale de Kant, d'ébaucher une formule de justification universaliste de l'idéal de démocratie sous l'égide de la conception kantienne de l'impératif catégorique. Il reste toutefois entendu que l'enquête menée ici sur le principe d'universalité, en tant qu'il implique un principe *déontologique*, demeure entièrement confinée dans les bornes de la philosophie pratique de Kant. De fait, le problème qui nous occupe porte uniquement sur le statut normatif d'un idéal moral et politique, à savoir l'idéal démocratique².

¹ *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, Ak. IV, 408. «De quel droit pourrions-nous ériger en objet d'un respect sans bornes, comme une prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui peut-être ne vaut que dans les conditions contingentes de l'humanité?» (*F.M.M.*, II, 269).

² Un inventaire exhaustif de l'idée d'universalité chez Kant devra pratiquement parcourir toute l'oeuvre du philosophe pour retracer l'évolution et la place de cette notion dans le criticisme kantien. Il semble bien, en effet, que ce principe, découvert par Kant dans la théorie de la connaissance, se trouve à servir finalement de pierre angulaire de tout l'édifice de la philosophie transcendantale. On notera par exemple

Le problème de la *moralité* chez Kant, nous l'avons dit déjà, se ramène avant tout au problème de la *liberté*. Obéir à la loi morale est l'unique manière pour le sujet moral de se poser comme être libre, c'est-à-dire en même temps comme être moral, «raisonnable». Ceci dit, un deuxième aspect fondamental de la moralité, et partant de la liberté, chez Kant mérite d'être retenu: l'*universalité* de la loi morale. Pour Kant en effet, la loi morale porte le nom d'*impératif catégorique*, *moral* ou *pratique*, compte tenu précisément de sa dimension universelle. Ainsi, il apparaît au premier abord que le seul critérium de la moralité est, d'après la position même du problème moral chez Kant, la *forme universelle* d'une loi. Par conséquent, aucune *maxime* d'action ne peut être élevée au rang de principe moral qu'à la condition de passer l'épreuve de l'universalité³. De ce fait caractéristique, on peut même dire que le principe d'universalité fournit la base théorique de l'édifice moral de Kant. Par le

que Kant insiste de manière explicite, dans les *Fondements* et dans la *Critique de la raison pratique*, sur l'idée de *loi universelle* comme point de raccordement entre la *moralité* et la *nature*, donc entre la philosophie spéculative et la philosophie pratique. L'universalité de la loi morale, dit Kant, «a de l'analogie» avec l'universalité des lois universelles. Cf. *F.M.M.*, II, p. 304-5, Ak. IV, 437; *C.R.Pr.*, p. 693, Ak. V, 70; «L'Analytique de la faculté de juger esthétique», in *La Critique de la faculté de juger (C.F.J.)*, in *Oeuvres philosophiques*, Tome II. Voir aussi: RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome II, Grasset, Paris, 1992, p. 254.

³ «On entend par *maxime* le principe subjectif du vouloir; le principe objectif (...) est la loi». (*F.M.M.*, I, p. 260, Ak. IV, 401, note infra-paginale). Le terme *impératif (Imperativ)* — notion fondamentale de la morale kantienne — intervient pour qualifier «le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (...)». Ce rapport s'exprime en général par le verbe *devoir* («sollen»). Mais les impératifs, objectifs en vertu même de leur source qui est la raison, se divisent en «*impératifs hypothétiques*» et «*impératif catégorique*» d'après la modalité spécifique selon laquelle la raison les commande. Dans le cas des impératifs hypothétiques (règles de l'habileté et conseils de prudence), la raison est *techniquement* pratique; elle commande par rapport à un *but* déterminé ou un *intérêt* particulier. L'impératif catégorique, au contraire, est «nécessaire par elle-même». Il est commandé *catégoriquement*, c'est-à-dire *formellement*. Théoriquement, il existe une infinité d'impératifs hypothétiques («problématiques» et «assertoriques») non seulement à cause de la multiplicité des fins, *possibles* et *réelles*, qu'il nous est possible de rechercher, mais aussi à cause de la diversité des moyens à mettre en oeuvre pour les réaliser. Il n'est, en revanche, qu'*un* impératif catégorique («apodictique»), bien qu'il puisse s'énoncer en trois formules. (*F.M.M.*, II, p. 275, Ak. IV, 413 et sq; *C.R.Pr.*, p. 627-30, Ak. V, 19-21). Voir aussi l'excellente synthèse de ces notions kantienne proposée par Otfried Höffe dans: *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Éditions Castella, Albeuve, 1985, p. 75-126.

concept d'impératif catégorique, explique Otfried Höffe à ce propos, «Kant a justement défini l'essence de la morale; elle désigne une obligation valable sans restriction»⁴. Il n'y a que la loi morale qui «entraîne avec soi le concept d'une *nécessité inconditionnée*, véritablement objective, par suite d'une nécessité universellement valable (...)». (*F.M.M.*, II, p. 279, Ak. IV, 416). Kant a ainsi établi dans l'idée d'*universalité* la valeur morale de nos principes d'action qui sont soit subjectifs comme dans le cas de la morale — domaine dans lequel Kant a résolument campé l'impératif catégorique —, soit collectifs, telles les règles normatives de l'action collective en général (idéaux et principes politiques: le droit, le juste, le bien). Bien évidemment, ce critère suprême de la moralité ne réside dans aucun principe empirique (historique ou culturel), ni même dans la capacité d'une approbation consensuelle empirique, mais bien dans la stricte universalité *a priori*. Il se comprend et se définit uniquement dans une perspective transcendantale.

Le principe d'universalité apparaît donc comme une notion centrale de la philosophie morale de Kant. D'abord élaborée dans la première *Critique* au chapitre de la connaissance théorique, elle prendra place ensuite dans les oeuvres éthiques du philosophe (*Fondements de la métaphysique des moeurs* (1785) et *Critique de la raison pratique* (1788)), dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), ainsi que dans la *Métaphysique des moeurs* (1797). Mais, c'est surtout aux *Fondements* et à la seconde *Critique* que nous limitons le champ de notre enquête sur la notion d'universalité chez Kant. Essayons tout d'abord d'en démontrer, de manière méthodique, le caractère primordial dans la morale kantienne.

⁴ HÖFFE, Otfried, «La justice politique comme égalité dans la liberté...», art. cit, p. 175. «The categorical imperative (...) represents a rationally justifiable procedure that allows us not only to generate or examine moral norms but furthermore to specify an unequivocally right solution for all moral conflicts». Cf. NUNNER-WINKLER, Gertrud, «Moral Relativism and Strict Universalism», art. cit., p. 112.

Une erreur d'interprétation commise par Rawls dans *Theory of Justice* au sujet de la loi morale chez Kant pourrait servir ici d'entrée en matière. Dans un aperçu fort sommaire de la morale kantienne, Rawls souligne en ces termes ce qui, selon lui, est caractéristique de cette morale:

(...) C'est une erreur d'insister sur la place de la généralité et de l'universalité dans la morale de Kant. Le fait de dire que les principes moraux sont généraux et universels n'est pas une nouveauté qu'il introduit; et (...) ces conditions ne mènent en tout cas pas très loin. Il est impossible de construire une théorie morale sur une base aussi étroite; par conséquent, limiter la discussion de la doctrine de Kant à ces notions la réduit à la banalité. La force réelle de sa théorie réside ailleurs⁵.

Cet ailleurs n'est autre, d'après Rawls, que le critère de la rationalité: «l'idée que les principes moraux sont l'objet d'un choix rationnel»⁶. Ce disant, l'auteur de *Theory of Justice*, lors même qu'il prétend dénoncer une erreur qui n'en est pas une, se méprend totalement sur l'essence de la morale kantienne. On peut trouver deux raisons au moins à cette mécompréhension par Rawls de la place de choix qu'occupe le principe d'universalité ou principe d'universalisation dans la doctrine morale de Kant. Elle pourrait relever, tout d'abord, d'une simple confusion sémantique. On peut en effet supposer que Rawls confond ici, comme cela est courant dans le langage commun, général et universel, généralité (*generalitas*) et

⁵ RAWLS, John, *Théorie de la justice*, op. cit., § 40, p. 288.

⁶ Encore que le mot rationnel reste ici équivoque, puisque Rawls, parlant du sujet moral, dit toujours *être rationnel* («*rational being*») alors que Kant aurait dit *être raisonnable*. Il est vrai, cependant, qu'on ne voit pas comment «*vernünftiges Wesen*» en allemand aurait pu être traduit en anglais autrement que par «*rational being*». En tous les cas, une nuance mérite d'être relevée qui souligne la double dimension de l'être raisonnable chez Kant: d'une part, l'aptitude rationnelle purement *théorique*, voire *instrumentale*, à l'oeuvre dans la connaissance théorique et dans la formulation des impératifs hypothétiques, et d'autre part l'aptitude rationnelle spécifiquement *morale* à l'oeuvre dans la représentation de la loi morale comme principe d'action. Or, il ne nous semble pas que l'être rationnel dont parle Rawls renferme rigoureusement ces deux dimensions. De plus, la théorie de Rawls se réclame ouvertement des théories du choix rationnel, lequel n'est pas forcément synonyme de délibération morale. Cf. RAWLS, John, *Théorie de la justice*, op. cit., § 25, p. 174-7.

universalité (*universalitas*)⁷. Et comme de fait, pour Kant, le critère de la généralité est loin de constituer un critère déterminant de la moralité d'une maxime, on comprend pourquoi Rawls nie que l'idée d'universalité, qu'il confond avec la notion de généralité — qui n'est en fait qu'un pseudo-synonyme — n'est pas un critère pertinent pour comprendre la loi morale de Kant. Une erreur aussi grossière semble pourtant peu probable⁸. La fermeté avec laquelle Rawls formule sa remarque indique qu'il faut chercher ailleurs l'explication de son refus de voir la morale kantienne étroitement associée à l'idée d'universalité.

A la vérité, Rawls manifeste dans ce passage son souci de sauver la morale kantienne du formalisme qui découle justement, d'après lui, de l'importance excessive que l'on accorde d'ordinaire aux critères de la généralité et de l'universalité⁹. C'est pour empêcher que la morale kantienne, une fois réduite à la généralité et à l'universalité comme à ses aspects fondamentaux, ne fasse les frais du formalisme que Rawls propose cette lecture "anti-formaliste" de la doctrine morale de Kant. Soit, mais s'il faut, pour éviter que la doctrine de Kant ne se prête à l'accusation du formalisme, renoncer à l'idée d'universalité, il y a tout lieu de craindre que le remède ne soit pire que le mal. En fait, le raisonnement de Rawls ne

⁷ La généralité est relative et empirique, et doit être distinguée de l'universalité stricte, absolue et *a priori*, caractéristique des lois morales proprement dites. Cf. *F.M.M.*, II, p. 289, Ak. IV, 424.

⁸ Quoiqu'il faille observer que nombre d'auteurs se montrent peu attentifs à la discrimination cruciale à faire entre ces deux notions. Voir BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*; STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*; PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», in *Political Studies*, XL, Special Issue, 1992, p. 160-175; DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, *op. cit.*, chap. 6.

⁹ Rawls fait mention notamment de Hegel, Henri Sidgwick (*The Methods of Ethics*, *op. cit.*, p. XVII et XX de la préface), Francis Bradley dans (*Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1952, Essai IV). Ce qu'il faut absolument combattre, précise-t-il, «c'est l'idée que la doctrine de Kant fournit simplement les éléments généraux, ou formels, d'une conception utilitariste (ou en fait de n'importe quelle conception morale)». Cf. RAWLS, John, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, § 40, note infra-paginale 29, p. 297. Quelques pages plus haut, Rawls observe que «Kant n'a pas montré qu'agir d'après la loi morale exprime notre nature d'une manière identifiable qui est absente quand on agit d'après les principes contraires. La conception de la position originelle corrige, je crois, ce défaut». *Ibid.*, p. 291.

démontre pas véritablement l'incongruité du principe d'universalité dans la morale kantienne. Il suggère simplement que, si l'on veut faire l'économie du formalisme et des attaques dont il fait l'objet, il faut écarter le principe à la faveur duquel ce formalisme s'introduit dans la morale kantienne. Mais, peut-on seulement renoncer au formalisme ici sans que cela porte préjudice à ce qui fait le trait même de cette morale? Il est manifeste que l'erreur primordiale de Rawls se situe à ce niveau, à savoir dans le fait de chercher à tout prix à débarrasser la morale kantienne du formalisme, même au prix de ce qui fait sa caractéristique fondamentale: l'*universalité* de la loi morale. On ne peut évidemment accepter une telle interprétation de la morale kantienne qui, sous prétexte d'assurer sa défense, en arrive à sa dissolution. Pour nous, il est préférable d'assumer le formalisme kantien, de le défendre au besoin sur son propre terrain et même d'en tirer quelque bénéfice théorique, comme nous allons tenter de le faire pour résorber la controverse entre universalisme et relativisme sur la validité des normes d'action et plus précisément sur le statut de l'idéal démocratique. Céder sur le formalisme de la morale kantienne face aux critiques dont il fait l'objet manifeste, en tous les cas, une mécompréhension radicale du sens et de la pertinence de cette théorie morale.

Le vrai problème du formalisme, clairement formulé par Kant lui-même, est autre. Il découle du fait que la simple forme de la raison pure pratique puisse être le principe d'un devoir, autrement dit que la loi puisse être, pour elle-même, un objet de commandement, de respect. C'est fondamentalement le problème de la synthèse *a priori* de la volonté et de la loi, introduit dans la dernière section des *Fondements* et amplement traité dans la seconde *Critique*¹⁰, problème qui se ramène à cette question tout à la fois simple et redoutable: comment l'homme peut-il être intéressé *purement* par la loi? Ou encore: comment une raison *pure* peut être *pratique*? Comment peut-elle déterminer immédiatement la volonté par la seule

¹⁰ *C.R.Pr.*, p. 658-77, 734-8, Ak. V, 42-57, 103-6.

forme de l'universalité de la loi?¹¹ Pour l'heure néanmoins, laissons de côté ces questions et essayons à présent de montrer, contre Rawls, en quoi le principe d'universalité détermine la *modalité structurelle* de la loi morale, comment universalité et moralité coïncident chez Kant.

Il est étonnant de constater combien une notion aussi prépondérante que le principe d'universalité ou plus exactement l'idée de «*législation universelle*»¹² est assez peu élaborée comme thème autonome de la morale kantienne. Cette carence apparente s'explique par le fait que le principe d'universalité se laisse assimiler au concept même de loi morale, de sorte que l'on en vient à ne plus pouvoir les dissocier et à les poser comme deux notions indépendantes que l'on pourrait analyser séparément. En fait, il en est à peu près de ce principe comme de l'idée d'égalité dans la doctrine de Kant, comparée au concept de liberté dans cette même doctrine. De même, en effet, que le principe d'autonomie de la volonté et l'idée d'un règne des fins impliquent analytiquement l'idée d'une égale dignité des membres de ce règne, donc l'idée d'égalité, de même le principe d'universalité apparaît analytiquement impliqué dans le concept de loi morale chez Kant. Ce fait rendrait donc compte du peu d'attention pour une analyse topique du principe d'universalité dans la pensée de Kant¹³. Mais, si nous voulons

¹¹ Kant apporte déjà à la question cette réponse qui clôt, d'une manière étrange, les *Fondements*: «(...) Nous ne comprenons sans doute pas la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins son *incompréhensibilité* (*Unbegreiflichkeit*), et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre dans les principes aux limites de la raison humaine». (*F.M.M.*, III, p. 337, Ak. IV, 463).

¹² La législation universelle dans le domaine moral désigne l'ensemble des maximes qui, sans tomber dans la contradiction, s'élèvent à l'universalité et forment, de ce fait, des lois universelles valables pour tout être raisonnable. L'unique règle, qui rend possible cette transposition, si l'on peut dire, de la maxime en loi universelle, n'est autre que l'impératif catégorique qui, pour cela précisément, constitue le principe d'universalisation de toute norme, de tout idéal moral et politique. Ainsi, toute norme d'action qui prétend à l'universalité absolue doit ou bien être éprouvée par la règle de l'impératif catégorique, ou bien se constituer comme un analogue de celui-ci. Cette deuxième alternative définit le cap de notre analyse qui consiste dans un effort de justification universaliste de l'idéal démocratique cherchant à déterminer sous quelles conditions le statut normatif de cet idéal peut être assimilé au statut de l'impératif catégorique.

¹³ A l'exception néanmoins, nous semble-t-il, de Jürgen Habermas qui, dans ses «notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion», en fait une analyse assez bien ciblée.

décèler ce qui, dans la formulation de la loi morale, lui confère le statut axiologique spécifique d'une *loi universelle et inconditionnelle*, à savoir le statut d'un impératif *catégorique*, il nous faudra tenter de repérer, par une investigation du concept de loi morale, les composantes analytiques du principe d'universalité. Ce qui nous permettra d'en explorer la structure conceptuelle interne et de dégager, du même coup, les critères ultimes auxquels doit satisfaire tout idéal pour valoir comme idéal moral *universel, absolu, catégorique et inconditionnel*.

Si l'on se pénètre bien de la doctrine morale de Kant, on comprend, pour l'essentiel, que la loi morale ou impératif catégorique est une loi *universelle* de la raison, c'est-à-dire valable «non seulement pour des hommes, mais pour tous les *êtres raisonnables en général*, non pas seulement sous des conditions contingentes et avec des exceptions, mais avec une *absolue nécessité*». (*F.M.M.*, II, p. 268-9, Ak. IV, 408)¹⁴. L'universalité stricte, tel est le trait

On relève, de manière générale, que de nombreuses «théories cognitivistes» de l'éthique ou la théorie contractualiste de Rawls, formulées à partir d'horizons philosophiques divers, s'appuient résolument sur des variantes du principe d'universalité de Kant — plus souvent synonyme de principe d'*impartialité*. Voir BAEIR, Kurt, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1958; SINGER, Marcus-George, *Generalization in Ethics*, Kropf, New York, 1961; HARE, M. Richard, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, New York, 1965, p. 90-111; *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1963; MONRO, H. David, *Empiricism and Ethics*, p. 137-229; GERT, Bernard, *The Moral Rules*, Harper & Row, New York, 1970; RAWLS, John, *op. cit.*; HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication (Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983), traduction de C. Bouchindhomme, Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 63-130. Il est vrai, Habermas propose dans l'«optique pragmatique» d'une éthique de la discussion (qu'il s'agit de conduire réellement dans un échange intersubjectif), une modification de la formulation de l'impératif catégorique, mais il n'en est pas moins attaché au principe d'universalité impliqué dans cette notion kantienne. Le principe d'universalisation, écrit-il, est «le seul principe moral qui vaille de règle argumentative et appartienne à la logique de la discussion pratique». Cf. HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 114.

¹⁴ Kant a cru bon de substituer ici à la notion d'homme, notion empirique davantage liée à l'observation psychologique et empirique, la notion d'«être raisonnable», notion universelle exigée par le raisonnement *a priori* et qui ne doit rien à l'expérience. Mais ce glissement terminologique n'implique pas que la moralité s'adresse à d'autres êtres qu'aux hommes. Car, la question morale se pose au seul plan de l'homme, le seul être raisonnable que nous connaissions véritablement: «(...) Il n'y a pas d'impératif valable pour la volonté *divine* et en général pour une volonté *sainte*», écrit Kant. (*F.M.M.*, p. 273, 276, Ak. IV, 412, 414). Ou encore: «L'impératif moral, par son décret catégorique (...), indique cette contrainte qui ne

fondamental de l'impératif catégorique, lequel est dit catégorique justement en vertu de la nécessité objective et de la validité universelle impliquées dans son concept. Voici à quel propos Kant inscrit magistralement l'idée d'universalité au coeur de la moralité:

(...) Puisque l'impératif [catégorique] ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime, de se conformer à cette loi, et puisque la loi ne contient aucune condition à laquelle elle soit astreinte, *il ne reste rien que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est seulement cette conformité que l'impératif [catégorique] nous représente proprement comme nécessaire.* (*F.M.M.*, II, p. 284, Ak. IV, 420-1)¹⁵.

(...) D'une loi, une fois qu'on en a éliminé toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté (comme principe déterminant), il ne reste rien d'autre que la simple forme d'une législation universelle. (*C.R.Pr.*, p. 638, Ak. V, 27).

Kant pose très clairement ici une identité d'essence entre impératif catégorique et principe d'universalité. Autrement dit, l'impératif moral commande catégoriquement, parce qu'il commande universellement, et vice versa. Là dessus, l'énoncé de l'impératif catégorique est tout à fait lumineux: *«Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle»*. Ou encore: *«Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature»*. (*F.M.M.*, II, p. 285, Ak. IV, 421)¹⁶.

concerne alors pas les êtres raisonnables en général (parmi lesquels il peut peut-être aussi y en avoir de saints) mais seulement les hommes comme êtres naturels raisonnables (...). (*D.D.*, p. 657, Ak. VI, 379). Mais on remarque ici que Kant parle, non plus de *loi morale* en général, mais bien d'*impératif catégorique* valable uniquement pour les hommes. De fait, la loi morale, en tant qu'elle est «valable pour la volonté de tout être raisonnable», prend une forme *impérative et catégorique* pour les êtres raisonnables finis que sont les hommes — d'où le nom d'impératif catégorique. Pour des êtres de pure raison, elle n'aurait qu'une forme seulement *indicative*. Cette nuance établit une distinction entre la loi morale et l'impératif catégorique. Cf. HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 76, 156-7.

¹⁵ Nous soulignons.

¹⁶ C'est cet impératif que Kant désigne encore comme la «*loi fondamentale de la raison pure pratique*» dans la *Critique de la raison pratique* (p. 643, § 7, Ak. V, 30-33).

Ainsi donc, les *maximes* (principes subjectifs de l'action) n'acquièrent de valeur morale que si elles sont universalisables. Dit autrement, une maxime quelconque ne devient une règle morale que dans l'exacte mesure où elle épouse la forme de l'universalité exigée par l'impératif catégorique et que l'on peut traduire par cette question simple: «(...) Peux-tu vouloir aussi que ta maxime devienne une loi universelle?». Si l'universalisation n'est pas possible, parce qu'elle s'abolit dans la contradiction, alors «la maxime est à rejeter, et cela en vérité non pas à cause d'un dommage qui peut en résulter pour toi ou même pour d'autres, mais parce qu'elle ne peut pas trouver place comme principe dans une législation universelle possible (...)». (*F.M.M.*, I, p. 263, Ak. IV, 404)¹⁷. Ce qui, seul, confère à toute maxime sa valeur morale, c'est bien l'universalité à laquelle elle peut s'élever et l'intention d'agir en vue uniquement de cette universalité. «Une loi pratique [morale] que je reconnais comme telle doit être propre à une législation universelle». (*C.R.Pr.*, p. 639, Ak. V, 27). C'est dire encore combien Rawls s'est mépris sur le sens et la portée réelle de la morale kantienne.

L'universabilité de la maxime fournit, en définitive, le critère justificatif de sa prétention morale. Pour avoir une valeur morale, il est nécessaire et suffisant que la maxime puisse sans contradiction être érigée en une loi universelle. Toute la morale kantienne, note excellemment Philonenko, s'accomplit dans «le passage de la maxime subjective à la loi universelle de la raison pure pratique, ou, si l'on préfère de l'homme à l'être raisonnable, de l'être sensible au noumène»¹⁸. Il n'est pas d'autre manière pour la volonté d'être pure ou bonne absolument, c'est-à-dire morale, que d'universaliser sa maxime en l'élevant au niveau du

¹⁷ *C.R.Pr.*, Théorèmes I-III, p. 630-47, Ak. V, 21-33.

¹⁸ PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant*, Tome II, J. Vrin, Paris, 1969, p. 100. C'est aussi dans ce sens que J. Habermas comprend le principe d'universalisation kantien comme un «principe-passerelle» permettant, dans le cadre thématique qui est le sien, d'«accéder à l'entente mutuelle dans les argumentations morales». Cf. HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, op. cit. p. 78. Voir aussi HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 102-26.

contenu pur de la raison pratique, un contenu pur qui est aussi forme pure, comme nous allons le voir bientôt. Inversement, la maxime ne peut être érigée comme une loi morale que si elle peut, sans se contredire, accéder à l'universalité. Ainsi, seule pourra engendrer une conduite véritablement morale une maxime, un principe ou un idéal quelconque susceptible d'être universalisé: «Il faut que nous *puissions vouloir* que ce qui est une maxime de notre action devienne une loi universelle; c'est là le canon qui permet l'appréciation morale de notre action en général». (*F.M.M.*, II, p. 288, Ak. IV, 424).

C'est sur le principe d'universalité que se greffe le formalisme tant décrié inhérent à la morale de Kant, formalisme qui donne en même temps la mesure du rigorisme moral dont on lui tient traditionnellement grief. On a ainsi accusé Kant d'avoir voulu amputer l'homme de sa sensibilité¹⁹. Mais ces attaques que justifie le souci des résultats, de la matière de l'action morale, risquent toujours de passer à côté de l'intuition profonde de Kant. A moins de renoncer sournoisement à l'espoir de constituer une véritable doctrine morale, insiste-t-il inlassablement, il faut aux morales *matérielles* substituer une morale *formelle*. Aussi bien, dans le contexte du formalisme moral, ce ne sont pas les conséquences mauvaises ou fâcheuses que l'action pourrait entraîner qui la condamnent, mais uniquement la *contradiction* qu'elle impliquerait, si elle devait être érigée en «une prescription universelle pour toute nature raisonnable». La légitimité de l'universalisation ne tient donc pas à la matière de l'action

¹⁹ «L'étrange figure en réalité que Kant fait revêtir à son sage! Raide comme une statue, froid comme un marbre, les yeux secs et éteints, comme les bustes antiques, figé et impassible (...), sans cesse en défense contre sa propre sensibilité comme contre l'ennemi par excellence, gêné et engoncé dans son formalisme comme dans une armure mal ajustée et trop lourde, il est peut-être au-dessus de l'humanité, mais il est certainement en dehors d'elle». Cf. DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne*, op. cit., p. 94. Les critiques de Max Scheler vont dans le même sens. Cf. SCHELER, Max, «Formalisme et apriorisme», in *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduction de M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955.

morale, mais à la non-contradiction — intrinsèque et extrinsèque²⁰ — de la maxime érigée en loi universelle. A vrai dire, le formalisme kantien frise ici la pure logique. Mais Kant prend soin de préciser sa pensée sur ce point crucial en recourant, dans les *Fondements*, aux exemples sur le suicide, la rupture d'une promesse, les actes accomplis par plaisir ou contre la charité, qui démontrent assez clairement que leur universalisation implique en elle-même une contradiction qui disqualifie leur prétention morale, ce sans qu'on ait besoin de consulter le résultat de telles maximes. «Est *absolument bonne* la *volonté* qui ne peut être mauvaise, dont par suite la maxime, quant elle est convertie en loi universelle, ne peut jamais se contredire elle-même». (*F.M.M.*, II, p. 304, Ak. IV, 437). Il semble ainsi, d'après Kant, que mauvais est synonyme de contradictoire; bon ou moral synonyme d'universel et de non-contradictoire²¹.

A la lumière de cette règle d'universalisation qui consiste dans l'impératif catégorique, on peut dès lors formuler cette question simple à propos du statut axiologique de l'idéal démocratique comme idéal politique: *pouvons-nous vouloir en même temps que le principe démocratique devienne une norme universelle, valable pour toute société humaine?* Comme nous l'apprend Kant, si une telle universalisation est possible dans la stricte conformité avec le principe de non-contradiction, cela devra suffire pour conclure à l'universalité de l'idéal de démocratie, mais alors à une universalité comprise uniquement comme pure forme. Mais avant d'en arriver à cette étape, il faut à présent sonder plus en profondeur le principe d'universalité dont nous venons de préciser le rôle central dans la morale kantienne.

²⁰ PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant, op. cit.*, p. 122.

²¹ Ce point est plus élaboré dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, in *Oeuvres philosophiques*, Tome III, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1986, p. 45-51, Ak. VI, 32-37.

II. Analytique du principe d'universalité

L'analytique du principe d'universalité équivaut, en fait, à une analytique du statut ontologique et axiologique de l'impératif moral, eu égard au fait que cet impératif est l'unique principe normatif auquel appartient l'insigne privilège de valoir universellement et inconditionnellement. L'examen de son statut devra, par conséquent, nous permettre de décrypter les critères de toute norme universelle, donc de déterminer à *quelles conditions* un idéal moral et politique quelconque peut être dit universel. Dès lors que la loi morale se définit, en son essence, comme l'universel moral par excellence, il devient hautement bénéfique de se demander *dans quelle mesure* elle se prévaut d'une si rare prérogative, afin de pouvoir établir par là les conditions sous lesquelles seules on peut qualifier un principe d'idéal universel.

L'impératif de la moralité est dit *catégorique*, explique Kant, parce qu'«il concerne, non la matière de l'action ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même (...)». (*F.M.M.*, II, p. 279, Ak. IV, 416). Ce qui implique que la moralité de nos actions ne se juge pas par l'objet (la matière) qu'elles produisent ou auquel elles se rapportent. Les sentiments, les buts que la raison peut se proposer d'atteindre, les motifs raisonnables ou non, utiles ou bienfaisants que l'on se propose ne touchent pas à la moralité des actions. Ils apparaissent même, prétend souvent Kant, comme des obstacles à l'action véritablement morale. (*F.M.M.*, II, p. 272-3, Ak. IV, 411)²². Et s'il en est ainsi, on peut conclure que seule

²² «(...) Non seulement tout élément empirique est impropre à servir d'auxiliaire au principe de la moralité, mais il est encore au plus haut degré préjudiciable à la pureté des mœurs». (*F.M.M.*, II, p. 291, Ak. IV, 426). Cette appréciation négative des inclinations naturelles sera plus nuancée, sinon carrément abandonnée, dans la deuxième partie de *La Religion dans les limites de la simple raison* où Kant reconnaît clairement qu'une part doit être faite, en morale, à la sensibilité. (*R.L.R.*, II, p. 73, Ak. VI, 58).

la *forme* de la maxime est prise en compte dans la question de la moralité²³. Voilà qui nous conduit au fondement de la morale kantienne. On ne comprend pas la morale de Kant tant qu'on n'a pas intégré cette idée de la forme comme mode d'être de l'impératif catégorique. Tout l'édifice moral s'écroule si cette idée fondamentale n'est pas admise. Ce fait est d'autant plus déroutant qu'on croit généralement avoir affaire dans le domaine pratique, non à une forme des principes d'action, mais bien à une règle déterminée prescrivant une action déterminée.

Comme la matière de la loi pratique, c'est-à-dire un objet de la maxime, ne peut jamais être donnée qu'empiriquement, mais que la volonté libre, en tant qu'indépendante des conditions empiriques (...), doit cependant être déterminable, il faut qu'une volonté libre trouve un principe déterminant indépendamment de la *matière* de la loi, et néanmoins dans la loi. Or, outre la matière, il n'y a dans cette loi rien de plus que la forme législatrice. Il ne reste donc que la seule forme législatrice, en tant qu'elle est contenue dans la maxime, pour constituer un principe déterminant de la volonté libre. (*C.R.Pr.*, p. 641, Ak. V, 29).

La loi morale est l'unique principe déterminant de la volonté pure. Mais, comme cette loi est simplement formelle (c'est-à-dire comme elle n'exige, comme universellement législative, que la forme de la maxime), elle fait abstraction, en tant que principe de détermination, de toute matière, et par conséquent de tout objet du vouloir. (*C.R.Pr.*, p. 741, Ak V, 109).

²³ Nous nous limitons ici au sens et à la fonction que remplit la notion de forme dans la philosophie pratique de Kant. Sur la place et le rôle de ce concept dans la théorie de la connaissance de Kant, voir: VERNEAUX, Roger, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 97-110; RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome II, Grasset, Paris, 1992, p. 223-78. Notons, au passage, le parallèle judicieux établi par F. Sartiaux entre la théorie de la connaissance et la doctrine morale de Kant: «De même que la connaissance est constituée par les formes: les lois de la sensibilité et de l'entendement de la raison spéculative à la matière donnée par les sens; agir moralement, c'est conformer ses actes à une maxime, à une loi, qui est la forme de la raison pratique». Cf. SARTIAUX, Félix, *Morale kantienne et morale humaine*, Hachette et Cie, Paris, 1917, p. 57. Il reste, toutefois, que les formes de la connaissance et la forme impérative de la loi ne proviennent pas de la même source: «L'entendement est légiférant *a priori* pour la nature, en tant qu'objet des sens, en vue d'une connaissance théorique de celle-ci dans une expérience possible. La raison est légiférante *a priori* pour la liberté et sa causalité propre, en tant que suprasensible dans le sujet, en vue d'une connaissance pratique inconditionnée». (*C.F.J.*, p. 952, Ak. V, 195; nous soulignons). Il apparaît ainsi que la révolution copernicienne opérée dans le domaine spéculatif trouve sa réplique dans le domaine moral.

Le mode d'être fondamental de la loi morale, universelle et catégorique, consiste uniquement dans la simple forme de la raison pratique énoncé dans l'impératif catégorique. C'est dire, en somme, que la loi est universelle et catégorique, parce qu'elle renferme un commandement selon la forme seule de la raison. Pour le dire autrement, la dimension formelle de la loi morale est condition de sa validité universelle et de son statut catégorique. Mais que l'on ne s'y méprenne pas, l'impératif catégorique prescrit bel et bien une action, mais seulement selon la forme et non le contenu de l'action à accomplir. Ainsi, le prestige d'obligation des lois morales et le mobile de leur observance ne sont pas déduits de l'idée du souverain Bien, pas plus qu'ils ne le sont des idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Celles-ci sont, au contraire, des idées postulées par la raison pratique au profit de la réalité pratique de la loi morale. Les lois morales seraient justement dénuées de leur valeur morale, «si leur principe déterminant était dérivé d'une origine autre que la loi seule qui porte en elle-même une certitude apodictique»²⁴, c'est-à-dire nécessaire par elle-même. La moralité et l'universalité, si elles ne sont pas de vaines illusions, doivent être rattachées à la forme et à elle seule. Le juste de Kant, ironisait avec à-propos H.-C. Dehove, est «un dévot de la forme»²⁵. Le principe d'universalité n'est, en définitive, qu'une forme principielle de la raison pure pratique.

Il convient toutefois de prévenir ici toute équivoque à propos de l'idée de forme. Si, de fait, l'impératif catégorique est formel, il ne s'ensuit pas que tout énoncé formel doive être tenu pour un impératif catégorique. En effet, toute règle d'action (maximes individuelles et

²⁴ KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, in *Oeuvres philosophiques*, Tome II, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, p. 536-7, Ak. VIII, 139.

²⁵ DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne*, *op. cit.*, p. 15. À propos de l'idée de forme dans l'oeuvre de Kant, un mot d'esprit de Schlosser dit que le système kantien est une «usine à imprimer des formes (*Formgebungsmanufaktur*)». Cité par VERNEAUX, Roger, *Le vocabulaire de Kant*, *op. cit.* p. 103.

impératifs hypothétiques), du fait même de sa généralité, s'énonce selon une forme et renferme même, à ce titre, une certaine universalité que l'on peut dire «relative», comme le veut Höffe par exemple. Mais, ne vaut comme règle *catégorique* que la règle de la raison pure pratique qui, pour cela précisément, s'appelle impératif catégorique. En bref, disons que la nature formelle demeure une condition nécessaire, et non suffisante, pour un principe d'action d'être catégorique, c'est-à-dire nécessaire et universel. L'universalité est alors *absolue*, parce qu'inconditionnelle et c'est en ce sens et en ce sens seulement que nous comprenons, à la suite de Kant, l'idée d'universalité, d'après laquelle, tout le processus d'universalisation des maximes, comme l'explique Otfried Höffe, consiste à «vérifier si l'universalité relative (subjective) que recèle toute maxime est aussi l'universalité absolue (objective) ayant valeur absolue pour tout être raisonnable»²⁶.

On le voit, le formalisme est loin d'être un épiphénomène ou une dérivation accessoire de la morale kantienne. Bien au contraire, il en est l'épicentre, parce que la loi morale, en son inconditionnalité et en son universalité, se définit et se caractérise par une forme. *Le formalisme est requis pour penser le principe d'une universalité stricte et absolue*; il en est le passage obligé. L'impératif catégorique est catégorique, du fait précisément de son caractère formel, de son origine pure, à savoir la raison pure pratique. Il exclut de son «autorité souveraine» toute immixtion d'un intérêt ou d'un but quelconque, à titre de mobile, par cela même qu'il est catégorique. Cette nature formelle et cette origine spécifique — la seconde explique la première — sont condition de l'universalité et de l'inconditionnalité de l'impératif catégorique qui n'est autre que la forme de la raison pratique. *Le formalisme se justifie pleinement dans la doctrine morale de Kant, mais sous l'"ombrelle" de la raison pratique.*

²⁶ HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 102.

Nous comprenons encore mieux à présent qu'on ne peut se débarrasser du formalisme kantien sans du même coup ruiner le principe d'universalité, et partant, la possibilité de la moralité et de la liberté.

Il est vrai que dans les *Fondements*, Kant pose la question de la *fin* de l'action — donnant ainsi l'impression de revenir sur l'exigence formaliste —, quand il affirme: «ce qui sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même, c'est la fin». (*F.M.M.*, p. 292, II, Ak. IV, 427). Mais, en cette démarche, Kant ne fait qu'approfondir le formalisme moral. Il veut en somme préciser la fin spécifique qui doit être retenue en matière morale. En effet, la fin dont il est ici question, la fin comme «principe objectif» de l'action véritablement morale — dont la règle épouse la forme de l'impératif catégorique — se définit comme une *fin en soi*, inconditionnelle, qui n'est pas liée à l'objet particulier du vouloir, bref une fin donnée tout à fait *a priori* dans la raison pratique et valable pour tous les êtres raisonnables. Kant la définit très précisément dans ce passage des *Fondements*:

(...) A supposer qu'il y ait quelque chose dont l'existence en soi-même ait une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait être un principe de lois déterminées, c'est alors en cela, et en cela seulement, que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique. Or je dis: l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen (...) Il doit toujours être considéré en même temps comme fin. (*F.M.M.*, II, p. 293, Ak. IV, 428)²⁷.

²⁷ Les propos de Kant sont ici très nuancés. Il ne dit pas que l'homme ne doit jamais être traité comme moyen — nous ne faisons que cela la plupart du temps —, mais qu'il ne doit jamais être traité «*simplement comme moyen*», mais toujours «*en même temps (zugleich) comme fin*». C'est cela précisément qui confère, comme il l'explique quelques lignes plus bas, une valeur intrinsèque et absolue, c'est-à-dire une «*dignité*» («*Würde*») à l'homme et le définit comme une *personne morale*. (*F.M.M.*, II, p. 301-2, Ak. IV, 434-5). Pour marquer davantage la différence profonde qui sépare la fin en soi qu'est l'homme et la fin en général, Kant suggère que l'on considère la fin en soi, non pas comme «*une fin à réaliser*», mais plutôt comme «*une fin existant par soi (...). conçue d'une façon seulement négative*», autrement dit comme «*une fin contre laquelle on ne doit jamais agir (...)*». (*F.M.M.*, II, p. 305, Ak. IV, 437). De cette idée centrale bien arrimée à l'impératif catégorique, Kant déduira dans la *Métaphysique des moeurs* tout le détail des *devoirs*, lesquels sont bien sûr inséparables de l'idée d'une matière de l'action: *devoirs exigibles*, parfaits ou stricts dans la

Une nouvelle pièce importante s'ajoute ici au formalisme kantien en même temps qu'elle l'éclaire. Une pièce maîtresse de la morale kantienne que les détracteurs du formalisme moral aiment à passer sous silence. Et pour cause. La structure formelle de la loi n'implique donc pas que l'action morale soit dépourvue de toute fin. Ce serait le cas, si, comme l'écrit Kant, toute valeur, toute fin était conditionnelle, et par suite contingente. Il serait alors «complètement impossible de trouver pour la raison un principe pratique suprême». Fort heureusement, peut-on dire, «la nature raisonnable existe comme fin en soi» et constitue, à ce titre, une valeur absolue, la fin inconditionnelle de toute action morale. D'où la deuxième formule, d'après l'idée de fin absolue, de l'impératif catégorique: «*Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen*». (F.M.M., II, p. 295, Ak. IV, 429).

On est ici tenté de se demander, avec H.-C. Dehove, «par quel prodige d'alchimie transcendante un impératif *pur*, c'est-à-dire vide de toute matière, arrive-t-il à se remplir ainsi lui-même et par lui seul de la matière qu'il exclut par définition»²⁸. Question très pertinente à laquelle on peut répondre dans un premier temps par une banalité: il y a matière et matière et, comme nous le disions, il y a fin et fin, à savoir que la fin en soi qu'est l'humanité n'est pas une fin quelconque. La nouvelle formule rend seulement explicite le principe objectif implicite dans la forme de la raison pratique et qui doit déterminer la volonté dans l'action morale. Ce principe se déduit, lui aussi, tout à fait *a priori* du pouvoir pratique de la raison. En dehors de la fin en soi, tous les objets que nous pouvons acquérir par notre

Doctrine du droit et devoirs non exigibles ou imparfaits dans la Doctrine de la vertu. Voir KANT, Emmanuel, D.D., p. 477-93, Ak. VI, 229-42; Doctrine de la vertu (D.V.), in Oeuvres philosophiques, op. cit., Tome III, p. 656-99, Ak. VI, 379-413.

²⁸ DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne, op. cit.*, p. 103.

action est toujours conditionnelle. Autant dire que la différence fondamentale entre l'impératif catégorique et les impératifs hypothétiques tient désormais, plus clairement, à la fin (inconditionnelle ou conditionnelle) de leurs principes respectifs. Par là également se précise l'idée de forme: «Des principes pratiques sont *formels*, quand ils font abstraction de toutes les fins subjectives; ils sont *matériels*, au contraire, quand ils donnent comme principe à l'action des fins subjectives (...)». (*F.M.M.* II, p. 293, Ak. IV, 427).

Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son action (les fins matérielles) ne sont toutes que relatives; car ce n'est simplement que leur rapport à la nature particulière de la faculté de désirer du sujet qui leur donne la valeur qu'elles ont, valeur qui, par suite, ne peut fournir des principes universels pour tous les êtres raisonnables, non plus que des principes nécessaires et valables pour chaque volition, c'est-à-dire des lois pratiques. Voilà pourquoi toutes ces fins relatives ne fondent que des impératifs hypothétiques. (*F.M.M.*, II, p. 293, Ak. IV, 428).

L'analytique du principe d'universalité révèle ainsi que l'impératif catégorique tient, quant à son statut ontologique, son siège et son origine de la raison de manière *a priori*. C'est cette pureté de son origine qui le rend digne de servir comme principe suprême de la moralité. Et c'est aussi pour cette raison qu'il exige la simple forme comme modalité: «Quand un être raisonnable doit penser ses maximes comme lois générales pratiques, il ne peut les penser que comme des principes qui renferment le principe déterminant de la volonté, non quant à la matière, mais seulement quant à la forme». (*C.R.Pr.*, p. 638, Ak. V, 27). Il reste toutefois entendu que, pour la loi morale, *être formel et avoir l'humanité comme fin sont une seule et même chose*. L'humanité prend ainsi valeur d'une fin en soi sans qu'on ait besoin de sortir de la forme de la loi même. Le formalisme reste donc de mise dans la morale de Kant quand bien même il assigne une fin à l'action morale.

Le principe: agis à l'égard de tout être raisonnable (...) de telle sorte qu'il ait en même temps dans ta maxime la valeur d'une fin en soi, ne fait donc qu'un, au fond, avec le principe: agis selon une maxime qui contienne en même temps en elle l'aptitude à valoir universellement pour tout être raisonnable. (*F.M.M.*, II, p. 305, Ak. IV, 437).

L'universalité de la loi, qui coïncide avec le principe d'une fin en soi, contient déjà dans son concept l'idée même d'humanité. Si une maxime échoue au test de l'universalité, ce n'est pas tant parce qu'elle se contredit dans la tentative de s'élever à l'universel que parce qu'elle échoue à faire résider dans l'idée d'humanité le principe de l'action. Aussi, la forme de loi et l'humanité comme fin absolue surgissent-elles entièrement de la raison pratique. Cette imbrication essentielle entre forme et fin en soi, entre universalité et humanité en leur source commune *a priori* justifie, encore une fois, que l'on considère la forme comme la dimension caractéristique, structurelle de l'impératif catégorique, une forme pure qui n'est pas une forme vide, puisqu'elle contient l'idée d'humanité comme fin en soi.

Au reste, nous l'avons mentionné, il n'y a qu'un impératif catégorique et les trois différentes manières de le représenter ne sont, au fond, qu'«autant de formules d'une seule et même loi, *formules dont chacune contient en elle, par elle-même, les deux autres*»²⁹. La forme de la raison pratique subsume sous son concept l'idée d'humanité comme fin en soi et, par conséquent, comme matière de l'action morale. Cette fusion ou cette convertibilité des différentes formules les unes dans les autres nous permet d'alléger le dispositif conceptuel de Kant pour ne retenir que l'idée de forme comme le centre de gravité de la structure analytique du principe d'universalité³⁰. En tout état de cause, Kant recommande de procéder toujours

²⁹ Nous soulignons. Les trois formules constituent trois modalités spécifiques selon lesquelles s'énonce l'impératif catégorique: selon la *forme* (l'*universalité*), selon la *matière* (l'*humanité comme fin en soi*), enfin selon le *principe de détermination* qui consiste dans «la volonté de tout être raisonnable, conçue comme *volonté législatrice universelle*» et, par suite, dans l'idée d'un «*régne des fins (Reich der Zwecke)*». (F.M.M., II, p. 298-303, Ak. IV, 432-6). Le dénominateur commun qui structure ces trois formules demeure le principe d'universalité. Preuve, s'il en est, que l'impératif catégorique se conçoit essentiellement, pour Kant, comme principe d'universalité. L'idée d'humanité en est le principe «matériel», parce qu'elle est l'unique fin qui s'élève à l'universalité. (F.M.M., II, p. 295-308, Ak. IV, 429-40).

³⁰ Nous passons donc presque sous silence la troisième formule de l'impératif catégorique définie d'après son principe de détermination: «la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle». (F.M.M., II, p. 297, Ak. IV, 431), à savoir le «principe de l'autonomie de la volonté», le «principe suprême de la moralité», d'après Kant. Il est impossible, en effet, qu'une volonté qui

selon «la stricte méthode» quand on juge de la valeur morale de l'action, c'est-à-dire de prendre pour règle de mesure «la formule universelle de l'impératif catégorique»: «*Agir selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle*». (F.M.M., II, p. 304, Ak. IV, 436-7).

Cela dit, une conclusion importante s'impose: *épouser la forme de la raison pure pratique* est l'unique condition pour toute norme d'action d'avoir une valeur morale, c'est-à-dire de valoir universellement. La loi morale ne vaut comme impératif catégorique que sous cette condition même. Si l'on admet qu'elle a un contenu³¹, il ne peut s'agir, alors, que d'un «contenu universel» qui, par conséquent, devrait s'accorder à la forme de l'universalité. Ce contenu universel n'est donc qu'une pure forme. L'impératif catégorique n'est pas *vide*, mais *formel*, en ce qu'elle ne détermine pas d'avance pour le sujet une action particulière à accomplir. Ne pouvant fonder la morale sur un principe empirique, comme les idées du bonheur et du bien conçu comme réalité, pas plus que sur un principe transcendant, comme l'idée de Dieu, sous peine de céder devant les doctrines de l'hétéronomie, il ne restait plus à Kant d'autres éléments que l'idée d'une forme pour constituer la moralité. Et pour concevoir cette forme, les idées de loi, d'universalité et de non-contradiction s'avéraient indispensables.

En résumé, la loi morale vaut comme loi universelle ou impératif catégorique, du fait qu'elle prend sa source entièrement *a priori* dans la raison pure et trouve à s'énoncer selon

est à elle-même sa loi, une volonté «souveraine législatrice» dépende d'une fin ou d'un intérêt quelconque qui ne serait pas déjà en elle-même une fin universelle, absolue et inconditionnée. «Car, si l'on ne concevait [l'homme] que comme soumis à une loi (quelle qu'elle soit), celle-ci impliquerait nécessairement en elle un intérêt sous forme d'attrait ou de contrainte, et cela parce qu'elle ne dériverait pas comme loi de sa volonté, et que sa volonté serait forcée conformément à la loi par *quelque chose d'autre* à agir d'une certaine manière». (F.M.M., II, p. 299, Ak. IV, 432-3).

³¹ F.M.M., II, p. 289, Ak. IV, 425.

la simple forme de cette raison. La loi morale émane de la raison pure pratique signifie qu'elle est le fait d'une déduction *a priori*, une loi *a priori* de la raison pratique. Elle n'est précisément universelle que parce qu'elle est *a priori*. Il n'y a de «vrai principe suprême de la moralité qui ne doive s'appuyer uniquement sur une raison pure indépendamment de toute expérience». (*F.M.M.*, II, p. 269-70, Ak. IV, 409). Car, explique Kant, «pour que la raison puisse légiférer, il faut qu'elle n'ait à présupposer qu'elle-même, parce que la règle n'est objectivement et universellement valable que si elle vaut sans conditions contingentes et subjectives qui distinguent un être raisonnable d'un autre». (*C.R.Pr.*, p. 629, Ak. V, 21).

C'est en cela que consiste précisément le *fondement transcendantal* du principe moral au coeur de toute la réflexion morale de Kant. Aucune idée du bien ne préexiste à ce principe qui détermine le concept du bien et du mal «par les voies de la seule raison»³² Si la loi n'est universelle qu'en tant que forme *a priori* de la raison pratique, cela a pour conséquence fondamentale que l'universalité d'un principe normatif est *a priori* par définition et par essence. Ce qui implique, de manière plus générale, que les valeurs morales les plus répandues à travers les âges et les cultures ne sont pas pour cela universelles. En d'autres mots, si des principes moraux peuvent être qualifiés comme des principes universels, ce n'est pas en tant qu'ils font l'objet d'un assentiment général («*cross-cultural consensus*») ou d'une preuve empirique, mais en tant qu'ils procèdent de la législation *a priori* de la raison. Ainsi, il semble bien que l'idéal démocratique doit être crédité, en quelque manière, d'une fondation transcendantale pour mériter le sceau de l'universel.

³² *F.M.M.*, II, p. 272, Ak. IV, 410. Kant pensait, du reste, que «même le Saint de l'Évangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant qu'on le reconnaisse pour tel (...)». (*F.M.M.*, II, p. 269, Ak. IV, 408).

L'impératif catégorique s'énonce selon la simple forme veut dire simplement qu'il fait l'impasse sur les fins particulières et se borne à la prescription d'une forme de l'action. En tant que principe de détermination de l'action, il fait abstraction de toutes les fins simplement relatives, contingentes et arbitraires. L'impératif catégorique tient son obligatorité et sa valeur de loi universelle de sa dimension formelle, de son statut de «*forme législatrice universelle*» (C.R.Pr., p. 641, Ak. V, 29). Autrement dit, elle commande *universellement*, parce qu'elle commande *formellement*. L'universalité se décline en une forme, de sorte que l'on peut en déduire que *l'universel est formel ou n'est pas*. L'impératif moral est *universel* et *catégorique* par cela même qu'il est *formel*, dérivé *a priori* de la raison pure pratique. Ce n'est donc pas par hasard si Kant s'en est fermement tenu à la forme *a priori* comme mode d'être de la l'impératif pratique. On voit bien, en effet, que l'idée d'universalité requiert l'idée de forme.

C'est sur cette corrélation indéfectible entre forme et universalité que s'ouvrent les *Fondements*, lorsque Kant entreprend de définir la *bonne volonté* («*gute Wille*»). Dans un style d'une précision et d'une limpidité inégalées, Kant explique que la bonne volonté procède entièrement du souci de l'être raisonnable d'accomplir son devoir uniquement parce que c'est le devoir, d'obéir à la loi pour elle-même et nullement pour les conséquences matérielles qui pourraient en découler. La bonne volonté est bonne en soi, «*souverainement estimable en elle-même*»³³, indépendamment de son aptitude à atteindre tel ou tel but particulier. Bref, la bonne volonté est bonne absolument, parce qu'elle n'est référée qu'à elle-même. Et c'est par rapport à elle que se définit, d'après Kant, le vrai devoir qui n'est autre que «*la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*». (F.M.M., I, p. 259, Ak. IV, 400). Le devoir moral réside entièrement dans l'action accomplie uniquement *par devoir*, considérée en elle-même et pour

³³ F.M.M., I, p. 255, Ak. IV, 397.

elle-même: «Mainte action peut être réalisée *conformément* à ce que le devoir ordonne, sans qu'il cesse pour cela d'être encore douteux qu'elle soit réalisée proprement *par devoir*, et qu'ainsi elle ait une valeur morale». (*F.M.M.*, II, p. 266, Ak. IV, 406). Kant multipliera, du reste, les exemples pour montrer en quoi l'action, qui a valeur morale et dont la maxime est universalisable, doit être conçue comme une action strictement déterminée par la forme de l'universalité.

La volonté placée juste au milieu entre son principe *a priori*, qui est formel, et son mobile *a posteriori*, qui est matériel, est comme à la bifurcation de deux routes; et puisqu'il faut pourtant qu'elle soit déterminée par quelque chose, elle devra l'être par le principe formel du vouloir en général, du moment qu'une action a lieu par devoir; car alors tout principe matériel lui est enlevé. (*F.M.M.*, I, p. 259, Ak. IV, 400).

Rappelons enfin que dans le vocabulaire de Kant, universalité et *nécessité* sont des termes interchangeable. Le devoir moral est nécessaire signifie simplement que l'action commandée par la loi morale universelle n'a rapport à aucune fin particulière ou contingente. Le commandement est, dans ce cas, inconditionné et inconditionnel. Il s'avère en ce sens précis que l'impératif catégorique est le seul principe qui contient intrinsèquement une validité normative universelle et nécessaire, puisqu'il ne doit sa valeur morale qu'à lui-même, c'est-à-dire à la forme de l'universalité. C'est en quoi précisément, il revêt un caractère nécessaire. La nécessité est donc, en corrélation avec l'universalité, la marque de l'*a priori* impératif, mis en forme dans le principe suprême de la moralité. En revanche, les impératifs hypothétiques sont dits contingents, parce qu'ils ne sont nécessaires que relativement à des fins particulières, de telle sorte que, si nous renonçons aux objectifs qu'ils nous permettent d'atteindre, plus rien ne nous oblige à nous soumettre à ces impératifs.

On l'aura compris, tout le réseau conceptuel constitué par les notions d'universalité, de nécessité, d'inconditionnalité renvoie, en dernière instance, à l'idée de forme *a priori* de la

raison comme modalité structurelle de l'impératif pratique. On peut voir, au demeurant, que ces notions sont analytiquement comprises dans le concept de devoir, car, comme l'explique clairement Kant, «le devoir doit être une *nécessité pratique inconditionnée* de l'action; il doit donc *valoir pour tous les êtres raisonnables (...)*». (F.M.M., II, p. 290, Ak. IV, 425)³⁴. Le commandement moral ne vaut comme loi universelle, nécessaire et inconditionnelle que pour autant qu'elle se définit comme une simple forme, jaillie *a priori* de la raison pratique. Le principe suprême de la moralité est ainsi *une pure forme qui oblige*. Et c'est à cette seule condition qu'une moralité véritable est possible. Bien entendu, le raisonnement ici ne peut échapper à la circularité, lorsque nous définissons le principe d'universalité par des concepts qui le présupposent ou le contiennent déjà. Mais le défaut de la circularité est ici imputable tout simplement à la démarche analytique qui consiste à rendre explicite ce qui, dans un concept, demeure implicite. L'implicite dans le principe d'universalité, c'est, comme nous avons tenté de le démontrer, l'idée de forme *a priori* de la raison pratique.

On ne manquera pas, cependant, de rappeler que le formalisme kantien a été attaqué de tous côtés, principalement par Hegel, le premier et sans doute le plus incisif des critiques de la morale de Kant. Hegel a, en effet, montré que la simple contradiction formelle d'une maxime ne nous engagerait vraiment en rien et ne serait, en définitive, qu'un subterfuge futile pour fuir l'action tout en se donnant «bonne conscience»³⁵. Il ressort effectivement de ce qui

³⁴ Nous soulignons.

³⁵ Selon cette conscience, dit Hegel, «j'agis moralement quand je suis intérieurement *conscient* de n'accomplir que le pur devoir, et non *n'importe quoi d'autre*, ce qui signifie en fait quand je *n'agis pas*». Cf. HEGEL, G.W., *La phénoménologie de l'esprit*, vol. II, traduction de J. Hyppolite, Aubier/Montaigne, Paris, 1941, p. 173; voir aussi p. 169-200 en particulier. Dans la même veine anti-formaliste, on note: BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., Paris, 1965, p. 87-8; SIDGWICK, Henry, *Method of Ethics*, *loc. cit.*, Appendice, p. 511-516.

vient d'être dit au sujet de la morale kantienne que la perfection morale consiste entièrement dans notre seule *intention* d'agir par devoir sans égards aux conséquences de cet agir. (*F.M.M.*, II, p. 279, Ak. IV, 416) Le résultat de l'action, et par conséquent, l'action elle-même semble perdre tout son poids, puisque la moralité d'une telle action se juge, non pas aux effets, mais seulement à l'intention. Kant le dit sans équivoque: «(...) Quand il s'agit de la valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas». (*F.M.M.*, II, p. 267, Ak. IV, 407). Les critiques ont, par ailleurs, démontré que l'on peut, à la vérité, universaliser logiquement n'importe quelle maxime dans le cadre du formalisme moral. L'impératif catégorique ne serait ainsi qu'un «concept vide» duquel on pourrait déduire tout ou rien. Hegel et Bergson en ont conclu qu'il fallait substituer l'intuitionnisme en morale au formalisme kantien.

Ces deux griefs semblent pourtant faire l'impasse sur l'horizon transcendantal sous lequel s'élabore le formalisme kantien. On a trop souvent eu tendance à interpréter le formalisme kantien dans un sens si étroit qu'il semble désormais impossible d'en appeler au formalisme sans écopper des objections traditionnelles contre la moralité dite abstraite de Kant. Ainsi, sous l'influence de Hegel, Marx et ses disciples tenaient pour «formels» les principes qu'ils jugeaient abstraits, voire vides de sens. Pourtant, la loi morale a bel et bien une fin chez Kant; elle est attachée à une matière de l'action morale, laquelle matière n'est autre que le bien de l'humanité. Cette donnée fondamentale de la doctrine morale de Kant — il fut, après tout, une grande figure de l'humanisme des Lumières — ne semble pas avoir été prise en compte par les critiques du formalisme moral. Quoiqu'il en soit, il ne nous appartient pas, dans les limites de ce travail, d'épurer le formalisme kantien des scories dont il a été souillé par une longue tradition critique, encore moins d'en faire l'apologie. Néanmoins, quelques mises au point sommaires paraissent utiles.

En réponse au premier chef d'accusation, il convient de rappeler que, même si la moralité d'une action ne se juge pas à ses résultats, l'action accomplie uniquement par devoir demeure une action bien réelle avec des effets bien réels. En définissant l'impératif pratique comme une loi formelle, Kant ne prétend pas que l'action et ses résultats sont sans intérêt ou sans valeur relativement à quelque fin. Il dit seulement que, s'agissant spécifiquement de sa *valeur morale*, le principe subjectif qui commande cette action doit être référé à l'universalité de la loi. Le caractère strictement formel de la loi morale est ce qui la constitue et l'institue comme impératif catégorique, comme une loi valable pour tous les êtres raisonnables. Encore une fois, formel n'est pas synonyme de vide. A bien examiner le problème, on s'aperçoit que le reproche adressé au formalisme kantien aboutit pratiquement à une négation de la moralité, dans la mesure précisément où, en rejetant le formalisme moral, il conclut à l'impossibilité d'ériger des lois universelles pour notre action. A cet égard, la critique contre le formalisme en morale pourrait bien être le meilleur allié de l'historicisme.

Quant au deuxième grief — à savoir que le formalisme kantien pourrait fournir le principe de n'importe quelle conception morale —, avouons qu'il met à découvert le point aveugle, si l'on ose dire, de la morale kantienne. Faisant appel à l'idée de «conscience sérieuse»³⁶, Philonenko tentera d'esquiver le problème, prétendant que «le formalisme ne nous engage à rien si le sérieux n'est pas le propre de notre conduite». Par conséquent, poursuit-il, «(...) seule une bonne conscience, droite et scrupuleuse, réfléchira sur la maxime de son action et tentera d'en faire une loi universelle»³⁷. Soit, mais dans ce raisonnement tautologique on

³⁶ PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant, op. cit.*, p. 119 et sq; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, Paris, 1968, p. 26, note 4.

³⁷ PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant, op. cit.*, p. 120. Ferdinand Alquié observe, à ce propos, que la délibération morale susceptible d'orienter notre attention sur la conformité ou la non-conformité de nos maximes avec la loi universelle n'est en rien donnée dans les situations concrètes: «(...) Si l'on s'en tient à l'expérience psychologique, on constate que, dans la plupart des cas, l'homme, au moment où il agit, ne

dissout plus qu'on ne résout le problème. De fait, cette contre-attaque de Philonenko nous fait tourner en rond, si l'on admet que la «bonne conscience» ou la «conscience sérieuse» dont il parle renvoie simplement à la «bonne volonté» de Kant. Ce qui signifie que seule la volonté bonne explique le désir de vouloir se conformer à la bonne volonté. Autrement dit, seuls des hommes de bonne volonté se disposent à agir moralement, c'est-à-dire par bonne volonté. Et qu'en est-il alors des esprits frivoles et peu scrupuleux qui ne s'embarrassent pas de la question de savoir si leurs maximes peuvent être universalisées ou pas? La loi morale doit bien s'adresser à eux aussi en tant qu'ils sont simplement des êtres raisonnables. Le risque d'un dévoiement du formalisme moral, comme l'a appréhendé Rawls, reste donc réel.

Mais qu'un risque lui soit inhérent n'implique pas qu'il faut y renoncer à tout prix. Un angle d'approche qui permettrait de faire face à la difficulté serait, nous semble-t-il, de la considérer dans une perspective inverse et d'induire simplement ce qu'il adviendra du principe d'universalité si le formalisme moral doit être abandonné. Il en résultera à l'évidence ce que nous avons souligné plus haut, à savoir l'impossibilité où nous serons d'universaliser quelque maxime que ce soit, dans la mesure où celle-ci sera déterminée, non plus par un principe universel formel, mais par quelque principe matériel, empirique et, pour tout dire, contingent et relatif. À prendre au sérieux une telle impossibilité, on mesure le sens et la nécessité du formalisme, seul à pouvoir fournir le socle stable d'une législation universelle. Tout principe d'action qui se rapporte à une fin particulière, à un but extérieur au principe de détermination universel et formel, se révèle par cela même relatif à ce but et jamais ne peut être élevé à

formule aucune maxime et n'a conscience d'aucun principe». (*F.M.M.*, p. 261, Ak. IV, 402, commentaire en note de F. Alquié).

l'universalité qui tient de la forme. La conscience de la nécessité du formalisme moral a fait dire à H. Cohen que «le formalisme est du réalisme»³⁸.

Nous comprenons bien que le formalisme kantien se prête aisément à la critique pour qui est attentif aux contenus immédiats de l'action, à la moralité dans ses effets pratiques. De fait, le formalisme s'avère critiquable, sinon intenable, si l'on réduit tout le problème de la morale aux conséquences de nos actions sans considération de la prétention universelle des principes qui nous déterminent à agir de telle ou telle manière. Non qu'il faille plaider ici la cause du formalisme kantien, mais montrer que de son rejet pur et simple découle la dissolution du principe d'universalité, à l'aune duquel peut être évaluée la validité morale, universelle, des maximes individuelles et des normes collectives particulières. Il reste, en effet, clair que la remise en cause du formalisme entraîne du même coup l'abolition du principe d'universalité. L'abandon du formalisme équivaut, indirectement, à un abandon de ce qui constitue l'essence de la loi morale et, par conséquent, du principe d'universalisation des maximes et principes singuliers. Ne pas admettre le caractère formel et *a priori* de la loi, c'est du même coup disqualifier sa prétention universaliste. Tel paraît être l'épure de l'enseignement moral de Kant.

Si cela est admis, on s'aperçoit désormais que l'idéal démocratique, et tout idéal en général, ne peut prétendre à l'universalité, s'il ne peut être défini comme un idéal formel *a priori*. Il est tentant de qualifier une telle position de moralisme éthéré ou même d'idéalisme farfelu. Qu'à cela ne tienne, mais à quelles conditions, alors, un principe moral et politique spécifique peut-il s'ériger en norme universelle pour toute société humaine? Notre conviction, informée par la réflexion morale de Kant, est qu'il n'y a pas d'autres critères de l'universalité

³⁸ Cité par PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant, op. cit.*, p. 121, note 77.

en dehors justement de l'apriorisme et du formalisme, donc de la forme *a priori* de la raison pratique. Toute autre position (anti-formaliste) partira nécessairement de fondements empiriques (historiques ou culturels) pour déboucher, à son point extrême, sur le relativisme moral. En effet, d'après la leçon morale de Kant, toute loi qui tient sa source d'autres principes que la seule forme *a priori* de la raison ne peut s'élever à l'universalité.

L'universalité avec laquelle ces lois [les lois morales] doivent valoir pour tous les êtres raisonnables sans distinction, la nécessité pratique inconditionnée qui leur est imposée par là, disparaissent si le principe en est dérivé de la *constitution particulière de la nature humaine* ou des circonstances contingentes dans lesquelles elle est placée. (*F.M.M.*, II, p. 311, Ak. IV, 442)³⁹.

De là, on peut donc conclure qu'une loi universelle et impérative, au sens strict qui est précisément le sens kantien, n'est pas une loi simplement générale ou consensuelle qui serait le résultat d'un simple «consensus inter-culturel (*cross-cultural consensus*)»⁴⁰. Elle n'est pas

³⁹ Délaissant la forme de l'universalité, les sources traditionnelles de la moralité — de pseudo-moralité, pour être précis — sont, selon Kant, soit Dieu («*morale théologique*»), soit la nature humaine («*morale naturaliste*» eudémoniste ou perfectionniste), soit enfin les «circonstances contingentes» dans lesquelles la nature humaine est placée ou plus précisément ce que nous désignons par histoire, culture ou tradition. Pour Kant en effet, de telles normes morales ne sauraient prétendre à l'universalité. Voir tableau récapitulatif des principes hétéronomes pris pour fondement de la moralité dans la *Critique de la raison pratique*, Théorème IV, p. 647-58, Ak. V, 33-41. Voir également: DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne*, *op. cit.*, p. 5-16.

⁴⁰ «There is also a striking cross-cultural consensus on many of the values that today we seek to protect through human rights, especially when those values are expressed in relatively general terms». Cf. DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, *op. cit.*, p. 113. Sur la même idée, voir PAREKH, Bhikhu, *art. cit.*, p. 173-5. C'est là une idée bien pratique qui ne résiste cependant pas à l'analyse. Peut-on préjuger du simple consensus actuel sur la valeur de la démocratie l'universalité impérative qu'elle revendique? Et qu'en sera-t-il demain, dans l'hypothèse, par exemple, où le consensus qui en est aujourd'hui le support venait à se rompre en des circonstances toutes aussi contingentes que celles qui prévalent actuellement? En clair, l'assentiment général est de nature essentiellement *empirique*. On ne peut, par conséquent, se fonder sur un tel critère pour justifier la prétention universaliste d'une norme. En tout état de cause, c'est encore Hume qui a raison: jamais de l'empirique on ne peut tirer l'universel. L'analyse empirique des sciences sociales permet de déterminer uniquement les normes morales universelles, s'il en est, qui ont prévalu dans la conscience de l'humanité dans le passé *jusqu'à nos jours*. Elle ne saurait cependant définir — et ce n'est pas là leur but — ce qui vaudra demain, autrement dit ce qui vaut universellement et absolument, en tout temps et en tout lieu. Telle est la limite caractéristique de toute tentative empirique de fonder l'universalité d'une valeur, limite que la perspective transcendantale de Kant

davantage une loi dont on observe empiriquement la permanence dans l'histoire, tel l'exemple souvent cité du devoir qui commande de respecter la vie humaine et interdit de tuer. D'après Kant justement, une telle loi n'est pas universelle du fait qu'elle est naturelle ou présente dans les systèmes de valeurs connus jusqu'à nos jours, mais bien parce qu'elle s'accorde à la forme universelle de l'impératif catégorique, autrement dit, parce qu'elle est universalisable. L'universabilité des principes moraux de tel ou tel système de valeurs se détermine justement à l'aune de l'impératif catégorique, parce qu'il est le seul principe nécessaire et universel *stricto sensu*. Une norme ne vaut véritablement comme norme universelle que si elle épouse la forme de l'impératif catégorique. En cela, Kant est entièrement d'accord avec Hume⁴¹, mais il le dépasse en substituant à la perspective empiriste de ce dernier une perspective transcendantale dans laquelle l'universalité acquiert véritablement droit de cité. Si, de fait, aucun principe moral dérivé de l'expérience ou de l'histoire ne peut légitimement revendiquer une validité universelle, la raison pure assigne, par son pouvoir pratique, à notre action un principe suprême, le seul qui puisse être rigoureusement appelé principe universel et nécessaire.

IV. L'historicisme, encore

Le principe d'universalité chez Kant présuppose à l'évidence le primat de la raison. L'historiciste objecte à ce propos que le rationalisme kantien, et partant l'idée d'universalité

permet de surmonter. De notre avis, l'empiriste conséquent doit tout simplement renoncer à se prononcer sur la question de savoir s'il existe ou non des principes moraux universels communs à l'humanité entière.

⁴¹ «D'un principe d'expérience vouloir tirer de la nécessité (*ex pumice aquam*), et vouloir par là conférer à un jugement la véritable universalité (...), c'est tout simplement une contradiction». (*C.R.Pr.*, préface, p. 619, Ak. V, 12).

qui en découle, est une vision historiquement déterminée, et donc relative, du pouvoir et du statut de la raison. On a même prétendu, comme l'indique Philonenko, que le rationalisme qui traverse la philosophie de Kant n'était qu'un «renouveau inconscient de la scolastique»⁴² ou encore un piétisme déguisé⁴³. À son point extrême, cette objection remet carrément en cause la validité universelle du principe d'universalité tel qu'il a été formulé par Kant à travers la notion d'impératif catégorique. De cette contestation à l'accusation qui pourrait être faite à la morale kantienne de tomber dans un «paralogisme ethnocentrique»⁴⁴, il n'y a qu'un pas, vite franchi au reste. C'est ce contre quoi Habermas, ayant souscrit au principe d'universalisation de Kant, se débat dans un passage de *Morale et communication*. L'auteur résume les termes de l'accusation: «Certes, ne correspondent à la manière dont *nous nous* représentons la justice que les normes d'action qui incarnent des intérêts universalisables. Mais il se peut que ce *moral point of view* soit l'expression d'idées morales particulières à notre culture occidentale (...) Eu égard aux pièces à conviction que l'anthropologie a produites, nous devons concéder que le code moral, dont se prévalent les théories kantienne de la morale, n'est qu'un code parmi d'autres (...)»⁴⁵. Une requête de justification, manifestement agaçante, du principe d'universalité kantien est ainsi lancée par l'historiciste que Habermas appelle le «sceptique». A la suite de Karl-Otto Apel⁴⁶, Habermas apporte une réponse à la question, réponse assez

⁴² PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant*, op. cit., p. 23.

⁴³ SARTIAUX, Félix, *Morale kantienne et morale humaine*, op. cit., p. 123.

⁴⁴ TAYLOR, Paul, «The Ethnocentric Fallacy», in *The Monist*, N° 47, 1953.

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 99 sq.

⁴⁶ APEL, Karl-Otto, *La Transformation de la philosophie*, Tome II, traduction de R. Lellouche, A. Laks, C. Bouchindhomme, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq, 1986; «La Question de la fondation ultime de la raison», in *Critique Vingt ans de pensée allemande*, traduction de S. Foisy et J. Poulain, N° 413, oct. 1981; PETERS, S. Richard, *Ethics and Education*, Allen Unwin, Londres, 1974; WATT, J. Alan, «Transcendental Arguments and Moral Principles», in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, N° 98, janv. 1975, p. 40-57; HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, op. cit., p. 99-120 plus particulièrement.

complexe qu'il ne nous paraît opportun de reprendre ici, d'autant moins qu'elle s'élabore dans les marges d'une théorie de l'«activité communicationnelle» qui n'est pas de notre propos.

Nous retenons néanmoins qu'une réponse globale à l'objection historiciste peut être envisagée de deux manières. Soit que l'on emprunte à nouveau le long détour de la critique générale de l'historicisme, soit que l'on recourt à l'idée d'une *fondation transcendantale* du principe d'universalité consistant *grosso modo* dans la définition de ce principe comme *condition de possibilité*, donc nécessaire et *a priori*, de tout processus d'universalisation. En d'autres mots, on fera valoir par cette voie qu'aucun acte de raison n'est possible sans une présupposition du principe d'universalité. On ne peut y échapper dans la mesure où la validité de ce principe est logiquement *pré-supposé* dans l'acte même de penser, que ce soit dans le but de justifier ou de le réfuter. «Toute preuve, même sceptique, suppose l'universel»⁴⁷, car elle n'est *preuve* qu'à la condition de valoir pour tous les hommes, pour tout être raisonnable. Par où l'on voit que l'objection de l'historiciste se détruit elle-même par le fait qu'elle porte, dans sa négation du principe d'universalité, une prétention à la vérité impliquant une exigence d'universalité. Elle n'aurait aucun sens si elle ne portait pas cette prétention à l'universalité. Mais elle affirme dans sa contradiction même que l'idée d'universalité n'est pas exclusivement kantienne, historiquement déterminée, mais qu'elle ressortit à la structure même de la raison. Et si l'acte propre de la raison paraît consister dans l'universalisation, comment, sans se contredire, peut-on condamner universellement le principe d'universalité?

Nous comprenons à présent que renoncer à l'horizon transcendantal de la rationalité kantienne, celui d'un principe d'universalité formelle, c'est au fond fermer le chemin d'une

⁴⁷ ALAIN, *Les dieux*, IV, 1, La Pléiade, Gallimard, Paris, p. 1323. Comment penser, demande A. Comte-Sponville, «comment connaître, comment raisonner, sinon sous cet horizon d'universalité?». Cf. COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité*, *op. cit.*, p. 259.

pensée qui s'élève à l'universel et céder devant le totalitarisme universaliste ou, à l'inverse, devant le nihilisme historiciste. «Qui donc savait en repoussant la pensée kantienne qu'il adhérerait à la thématique cruelle du XIX^e et du XX^e siècle?», demande Philonenko⁴⁸. Rien d'étonnant, par conséquent, si les récentes tentatives philosophiques de renouveler le projet des Lumières, donc de restaurer, face à l'historicisme, l'ambition d'un discours universaliste des droits de l'homme prennent leur source et leur élan dans la matrice kantienne⁴⁹. C'est aussi à partir de cette matrice que nous allons tenter, à notre tour, de définir le statut du principe démocratique.

⁴⁸ PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant. op. cit.*, p. 138.

⁴⁹ Nous pensons ici plus spécifiquement aux travaux de Luc Ferry et d'Alain Renaut. Nous avons signalé plus haut que nombre d'auteurs des théories morales cognitivistes revendiquent le principe d'universalité kantien comme fondement des valeurs communes ou des principes moraux universels.

Sixième chapitre

DÉMOCRATIE UNIVERSELLE ET PARTICULARISMES SOCIO-CULTURELS L'UNIVERSALITÉ ET L'HISTORICITÉ RÉCONCILIÉES

«Il n'y a d'universalité que par arrachement et distanciation vis-à-vis d'une situation qui est en même temps indépassable». Marcel Gauchet¹

«We should be proud of our cultural heritage, a dependance which ennobles us, as cultural beings, and enables us to open the horizon of universality». Ludwig Grünberg²

I. Idée d'un «impératif catégorique démocratique»

La question précise à laquelle il nous faut à présent tenter de répondre, à la lumière de l'analytique du principe d'universalité de Kant, se précise comme suit: *à quel titre et de quelle manière est-il possible de fonder l'idéal démocratique comme principe universel, valable pour toutes les sociétés humaines, pour toutes les époques historiques?* En d'autres mots: à quelles conditions l'*impératif démocratique* peut-il être tenu pour un *impératif catégorique* de l'ordre politique? Rappelons que le recours au cadre théorique de la morale kantienne a pour seul but d'identifier les critères formels d'un principe universel, lequel prend chez Kant le nom propre d'impératif catégorique. Pratiquement, ce qui est recherché ici concerne moins le problème moral en lui-même que la fondation de l'universalité de l'idéal démocratique sur le modèle de la justification kantienne de l'impératif catégorique. Il s'agit donc de faire voir de quelle manière on peut mettre à contribution le formalisme kantien en vue de répondre à la question de savoir si l'idéal démocratique peut prétendre, à l'instar de l'impératif catégorique, au statut d'une loi universelle. Autrement dit, l'analytique du principe

¹ «Le mal démocratique», in *Esprit*, oct. 1993, p. 83.

² «Value and Culture: a Universalist Approach», art. cit., p. 68.

d'universalité, et partant de l'impératif catégorique, présente les éléments d'une procédure de justification universaliste pouvant être mise à contribution dans la tentative de lever l'équivoque qui obscurcit le statut de l'idéal démocratique.

Pour que l'idéal démocratique puisse être érigé en un principe universel catégorique, une condition doit être remplie qui est celle définie précisément par l'impératif catégorique kantien. Pour le bénéfice de la clarté analytique, nous la mettons ici en évidence sous deux idées principales intimement liées. Tout d'abord, une justification de la validité universelle de l'idéal démocratique, qui entend tirer parti de la théorie kantienne de l'impératif catégorique, devra faire procéder l'autorité impérative d'un tel idéal d'une origine *«pleinement et entièrement a priori»*, comme le veut Kant à propos de l'impératif catégorique, n'empruntant rien à l'expérience, aux traditions ou à l'histoire, domaine de l'instable et du variable, du contingent et du relatif. En second lieu, l'analyse devra inscrire l'idéal démocratique dans l'idée de *forme*, la forme de l'organisation politique à laquelle toute société humaine doit se conformer en tant que partie intégrante de l'humanité, quelles que soient ses valeurs culturelles et sa tradition socio-politique. Cette double exigence doit être satisfaite pour que l'idéal de démocratie mérite le statut d'*impératif catégorique démocratique*, c'est-à-dire de principe formel *a priori* de la raison pratique. Car, ainsi que l'enseigne Kant, seules les prescriptions de la raison pure, souverainement législatrice, sont universellement valables.

Ainsi donc, démontrer que l'idéal de démocratie est une norme universelle revient à montrer, d'une part, qu'il procède d'une déduction *a priori* — sinon comment peut-il valoir universellement? —, et d'autre part qu'il consiste en un commandement *formel*, en une «forme législatrice»³, si tant est qu'il commande universellement et impérativement. Pour ce faire, il

³ C.R.Pr., p. 641, Ak. V, 29.

nous paraît commode d'adopter une démarche simplement hypothético-déductive⁴ suivant laquelle nous supposons d'abord admis ce qui est en cause — à savoir la validité universelle de l'idéal de démocratie — pour poser ensuite les critères qui doivent être remplis pour que la supposition soit valide. En clair, la fondation d'un "impératif catégorique démocratique" se laisse guider par l'hypothèse suivante: si et seulement si l'idéal démocratique a valeur de principe catégorique universel, il doit être alors, quant à son statut ontologique, un principe formel *a priori* déduit de la raison. Dit autrement, l'idéal démocratique ne peut être érigé en loi universelle pour toute société humaine qu'à la condition d'être fondé comme norme *a priori* de la raison pratique.

Précisons que la visée d'une telle démarche n'est pas de réduire à néant la valeur et l'épaisseur du vécu réel et des normes concrètes au profit de principes aussi abstraits qu'*a priori*, mais plutôt de nous en tenir méthodiquement à des critères formels spécifiques auxquels doit satisfaire tout idéal moral ou politique pour être universellement valable, en tout temps et en tout lieu, quelque soit le moment historique où il vient à la conscience de l'humanité.

1. En quête d'une fondation *a priori*

Peut-on penser l'universel démocratique comme une idée dont le caractère impératif et catégorique dérive d'un commandement *a priori* de la raison pure pratique? L'idéal démocratique sera fondé de manière *a priori*, si l'on démontre qu'il tient son origine d'une exigence pure de la simple raison, l'exigence que la raison trouve en elle-même sans jamais

⁴ Nous nous écartons ici de la démarche fondamentale de Kant qui fonde l'impératif catégorique dans une synthèse de la volonté et de la loi à travers l'idée d'autonomie de la volonté. Suivre le même type de raisonnement au sujet de l'idée d'un impératif démocratique semble hasardeux. Nous estimons qu'une argumentation hypothético-déductive suffit à la tâche que nous nous assignons ici.

sortir de ses propres limites, sans rien emprunter ni à l'expérience ni à l'histoire. Toute référence empirique ou méta-physique doit être écartée. C'est ce que nous désignons par déduction *a priori* ou transcendantale. Elle équivaut à une fondation *a priori* — celle que nous recherchons pour l'idéal de démocratie — en tant qu'elle est la condition de possibilité de l'universalisation de cet idéal, de sa position comme norme universelle du politique prescrivant, absolument et inconditionnellement, un idéal politique valable pour toute société humaine sans égards aux particularismes socio-historiques et culturels.

On note, par exemple, que les notions de «position originelle» et de «voile d'ignorance» dans la théorie de Rawls servent, en quelque sorte, à une déduction *a priori*. Elles sont une tentative de déterminer, avant toute expérience et sans référence aux situations particulières de chaque sociétaire, ce qui devrait valoir comme principe de justice dans une «société bien ordonnée». Rawls cherchait, en effet, par le détour d'une «position originelle» et d'un «voile d'ignorance» hypothétiques une fondation de l'universalité des principes de la justice ou, à tout le moins, une justification de leur caractère contraignant et nécessaire sur chaque membre de la société, dont la position est abstraitement représentée dans la position originelle⁵. La déduction *a priori* paraît ainsi incontournable chaque fois qu'il sera question de la fondation ou de la justification de principes d'action qui aient valeur de normes impératives universelles.

Comment l'idéal démocratique trouve-t-il son fondement dans la raison pure? C'est ce qui ressort *grosso modo* de l'argumentation de Stace dans *What Are Our Values?* en vue de

⁵ Les sections 20 et 24 de *Théorie de la justice* éclairent ce point. Rawls explique, en effet, que «(...) ce que les individus vont faire [dans la position originelle] découle, de manière strictement déductive, des hypothèses sur leurs croyances et leurs intérêts, leur situation et les options possibles pour eux». Cf. RAWLS, John, *op. cit.*, § 20, p. 153; nous soulignons. Aussi, est-il clair que «l'argumentation vise, en définitive, à être strictement déductive». *Ibid.*, p. 154. Rawls assimile si étroitement sa démarche à la méthode kantienne qu'il va jusqu'à déclarer: «Je pense que la notion de voile d'ignorance est implicite dans la morale kantienne». *Ibid.*, § 24, p. 172.

la justification de l'universalité de la démocratie, même si l'auteur n'identifie pas explicitement sa démarche à une sorte de déduction transcendantale. Son raisonnement consiste, en réalité, en une déduction, à partir de l'idée de l'homme comme être de raison, des principes démocratiques et, partant, une fondation *a priori* de leur validité universelle. En clair, s'il est possible de déduire, de manière *a priori*, le trinôme axiologique liberté-égalité-souveraineté populaire constitutif de l'idéal de démocratie, nous tiendrons par là même leur fondation transcendantale.

Au début de son ouvrage sur la démocratie, H. Kelsen reconnaît qu'«à la racine de l'idée démocratique (...) se rencontrent deux postulats de notre raison pratique». Ces deux postulats sont les idées de liberté et d'égalité que l'auteur considère comme «deux instincts fondamentaux de l'être social»⁶. Mais si Kelsen n'élabore pas dans l'ouvrage cité sur les raisons qui l'amènent à considérer ces deux idées comme des *postulats* de la *raison pratique*, il paraît clair cependant que sa réflexion sur la nature et la valeur de la démocratie se place sous l'ombrelle de la philosophie transcendantale⁷. En témoigne l'emprunt au paradigme kantien des termes «postulats» et «raison pratique». Ce qui indique bien que, pour H. Kelsen, les idées de liberté et d'égalité, dans la mesure où elles sont des postulats de la raison pure pratique, sont le résultat d'une déduction *a priori*, comme nous l'avons du reste montré dans la section consacrée à la preuve morale de la liberté chez Kant. Il n'est pas utile donc de revenir sur ce point. Disons simplement qu'à partir d'une définition de la liberté et de l'égalité comme des postulats, nous comprenons qu'elles sont le fait d'une déduction *a priori* de la

⁶ KELSEN, Hans, *La démocratie. op. cit.*, p. 17. L'interprétation kelsienne de la démocratie accorde, néanmoins, la primauté à l'idée de liberté que l'auteur considère comme «le principe premier de la démocratie».

⁷ GOYARD-FABRE, Simone, «Politique et démocratie dans la pensée de Hans Kelsen», in *Carrefour*, Vol. 18, N° 1, p. 104-8 plus particulièrement.

raison. Il ne peut en être autrement⁸. Cela accordé, il ne reste plus qu'à montrer comment le principe de souveraineté populaire, la troisième composante de l'idée démocratique, trouve, elle aussi, une fondation *a priori* dans la raison pure.

Le *Contrat social* de Rousseau paraît être le haut lieu d'une telle fondation, étant entendu qu'il rapporte à l'ordre rationnel l'idée de souveraineté populaire, l'unique fondement légitime de l'ordre politique. Le principe de souveraineté populaire est ainsi un *dictamen rationis* jailli d'une exigence pure de la raison. En lui, réside le fondement en droit, c'est-à-dire en principe, de l'autorité légitime, non parce qu'il est tiré de l'expérience, qui nous apprend que l'homme est partout «dans les fers», mais bien parce qu'il découle de l'idée de «contrat social» ou de «contrat originaire»⁹, comme dira Kant. Mais le contrat social, comme l'explique Gérard Mairet, «n'est pas une naissance, c'est une constitution; par où l'on voit que l'événement fondateur a lieu seulement dans la tête de celui qui le pense»¹⁰. Par où l'on voit également qu'il est le résultat d'une déduction entièrement *a priori* de la raison. En tant

⁸ C'est d'ailleurs sous le nom explicite de «principes *a priori*» que Kant analyse les concepts de liberté et d'égalité dans un écrit de 1793: *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* (en abrégé: *Sur le lieu commun...*), II, in *Oeuvres philosophiques*, Tome III, p. 270, Ak. VIII, 290.

⁹ «L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en État, et à proprement parler la simple Idée de cet acte — d'après laquelle seule peut être pensée la légalité de cet acte — est le *contrat originaire* aux termes duquel tous (...) dans le *peuple* abandonnent leur liberté extérieure pour la retrouver aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple regardé comme État». (*D.D.*, § 47, p. 581, Ak. VI, 315). Voir aussi: *Sur le lieu commun...*, II, p. 269-75, Ak. VIII, 289-94.

¹⁰ MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude*, *op. cit.*, p. 97. Kant dira que le «contrat originaire» («*contractus originarius*» ou «*pactum sociale*») «n'a absolument pas à être nécessairement présumé comme *fait* (...)». C'est, comme nous le verrons tantôt, «une *simple idée* de la raison qui possède néanmoins sa réalité (pratique) indubitable (...)» (*Sur le lieu commun...*, II, p. 279, Ak. VIII, 297). Voir aussi HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, *op. cit.*, p. 212-21. On remarquera, à cet égard, que la critique humienne de l'idée de contrat est totalement injustifiée dans la mesure où elle est fondée sur une compréhension (empiriste) erronée du contrat originaire comme un événement historique. Le contrat social n'est rien d'autre qu'un artifice opératoire servant à déterminer l'origine du pouvoir et en déduire la source de l'autorité suprême, les conditions de son exercice, les clauses de l'association civile.

qu'événement strictement hypothétique, la théorie du contrat originaire ressortit à une logique transcendantale, dans la mesure précisément où il sert de cadre de raisonnement en vue d'une détermination *a priori* des conditions de possibilité de l'ordre politique légitime et juste absolument.

Bien entendu, le statut de la raison comme la source de l'obligation morale et du devoir-être reste encore bien flou au moment où Rousseau élabore sa doctrine politique. En témoigne la vive controverse qui l'oppose aux Encyclopédistes sur le statut de la raison. La dispute sera finalement tranchée par Kant grâce à la distinction qu'il établit entre *raison spéculative* et *raison pratique*. Cette seconde faculté de la raison, source de la loi morale, serait ainsi l'analogie kantienne de la «voix de la conscience» qu'invoquait Rousseau, tandis que la raison spéculative ou raison théorique paraît correspondre à la raison des Encyclopédistes¹¹. C'est donc l'auteur de la *Critique de la raison pure* qui délimite véritablement le terrain propre d'une fondation *a priori*, de l'intuition fondamentale de Rousseau selon laquelle le peuple est le souverain *en droit*, même s'il ne l'est que rarement *en fait*.

Mais, on le sait, Kant n'est pas réputé pour sa sympathie à l'endroit du gouvernement démocratique et on anticipe, dès lors, la difficulté que cette position introduit dans la perspective ici envisagée d'inscrire le fondement du principe démocratique dans l'horizon transcendantal¹². Mais, il pourrait s'agir là d'une difficulté seulement apparente liée davantage

¹¹ Rousseau oppose, en effet, à la raison conquérante des Encyclopédistes, intrépides apôtres des Lumières, une raison comprise comme la «voix intérieure», la «voix de la conscience», celle que consulte la véritable philosophie par la réflexion sincère qu'on fait sur soi. Voir là dessus: CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Évreux (Eure), 1987.

¹² Il faudra attendre les grands essais des années 1790 (*La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), *Projet de Paix perpétuelle* (1795), la *Métaphysique des moeurs* (1797)) pour voir la réflexion de Kant investir les questions et les événements politiques de son temps. Ce qui indique que la réflexion de Kant se porte sur le problème du droit politique, alors que se déroule presque sous yeux l'expérience démocratique conduite sous la Révolution française. Ce fait pourrait expliquer en partie, d'une part, son aversion pour la démocratie comme forme de gouvernement qu'il qualifie de «despotique» à cause de son

à une persistante confusion des termes qu'à une condamnation doctrinale fondamentale de l'idéal de démocratie. Car, l'«idée républicaine» à laquelle Kant reste indéfectiblement attaché n'est autre que le principe de souveraineté populaire déduit de l'idée d'un «contrat originaire» entre des personnes libres et égales, lequel principe définit précisément le principe démocratique. L'idéal républicain que défend Kant équivaut donc, *quant à son fond*, à l'idéal démocratique, si tant est que les valeurs de liberté et d'égalité, ainsi que le principe de souveraineté populaire sont constitutifs de l'essence de l'un et de l'autre¹³. Ce que dit Kant à propos de la «constitution républicaine» ne laisse aucun doute sur l'identité d'essence, fondée sur l'idée de souveraineté populaire, entre l'idéal républicain et l'idéal démocratique:

La seule constitution qui résulte de l'idée du pacte social, sur lequel doit se fonder toute bonne législation d'un peuple, est la constitution républicaine. Elle seule est établie, sur des principes compatibles, 1°, avec la liberté qui convient à tous les membres d'une société, en qualité d'hommes; 2°, avec la soumission de tous à une législation commune, comme sujets; et enfin 3°, avec le droit d'égalité, qu'ils ont tous, comme membres de l'État. Il n'y a donc que cette constitution, qui, relativement au droit, serve de base primitive à toutes les constitutions civiles (...)¹⁴.

Kant définit ailleurs, de manière encore plus explicite, le principe démocratique de la souveraineté du peuple au fondement de la constitution républicaine: «Le pouvoir *législatif*

caractère non représentatif (le souverain législateur et le gouvernement exécutif y étant confondus), et d'autre part sa «condamnation juridique» du régicide, selon l'expression de Alain Renaut et Luckas Sosoe, et même son légalisme à la Socrate. (*P.P.*, II, p. 343-4, 374, Ak. VIII, 352-3, 379; *D.D.*, § 52, p. 613, Ak. VI, 341). En tout état de cause, il semble bien que le gouvernement démocratique reste, dans l'esprit de Kant, associé au chaos qui a marqué l'épopée révolutionnaire.

¹³ En effet, la «volonté unifiée du peuple», dérivée de l'idée de «contrat originaire», fonde l'idée républicaine ou l'«État de droit» chez Kant, de la même manière que la volonté générale, construite à partir de l'idée de «contrat social», fonde l'autorité légitime ou la «République» chez Rousseau (*Contrat social*, I, 6, p. 52). Dans les deux cas, le fondement légitime de l'État réside dans la souveraineté populaire et elle seule. Voir à ce sujet: WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, J. Vrin, Paris, 1970, p. 119-24; HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 221-5.

¹⁴ *P.P.*, Article I, p. 341-2, Ak. VIII, 350. «C'est par exemple un principe de la politique morale qu'un peuple ne doit se constituer en État que d'après les idées du droit de liberté et d'égalité (...).» (*P.P.*, Appendice I, p. 374, Ak. VIII, 378).

ne peut échoir qu'à la volonté unifiée du peuple». Ou encore: «Il n'y a (...) que la volonté concordante et unifiée de tous, pour autant que chacun pour tous et tous pour chacun décident la même chose, il n'y a par conséquent que la volonté du peuple universellement unifiée qui puisse être législative». (*D.D.*, § 46, p. 578, Ak. VI, 314). «(...) C'est la volonté générale réglée *a priori* qui détermine ce qui est de droit, soit dans un même peuple, soit dans les relations des peuples entre eux» (*P.P.*, Appendice I, p. 373, Ak. VIII, 378).

Mais voilà! Bien qu'il souscrive sans réserve au *principe* de la souveraineté populaire, Kant récuse néanmoins assez fermement le *gouvernement démocratique*, entendons la participation active du peuple à l'*exercice effectif* de la souveraineté ou, plus exactement, la fusion en la personne morale du peuple du souverain et du gouvernement. Le même paradoxe subsiste dans la pensée de Kant entre d'un côté l'affirmation, en principe, de l'*égalité civile* de tous comme membres de l'État et, de l'autre, la justification, en pratique, d'une *inégalité civile* entre «citoyens actifs» et «citoyens passifs»¹⁵. Citons *in extenso* le texte qui résume le grief de Kant contre la démocratie, texte couramment cité comme faisant la preuve de son refus de la démocratie:

Le républicanisme est le principe politique, suivant lequel on sépare le pouvoir exécutif (le gouvernement) du législatif, le despotisme celui où le législateur exécute ses propres lois, par conséquent c'est la volonté particulière du chef substituée à la volonté publique. La démocratie est nécessairement despotisme, puisqu'elle établit un pouvoir exécutif contraire à la volonté générale; tous pouvant y décider contre un seul dont l'avis est différent; la volonté de tous n'y est donc pas celle de tous: ce qui est contradictoire et opposé à la liberté. Toute forme de gouvernement, qui n'est pas représentative, n'en est point: le législateur pouvant tout aussi peu se réunir dans la même personne avec

¹⁵ «En ce qui concerne la législation même, tous ceux qui sont libres et égaux sous des lois publiques déjà existantes ne doivent pas toutefois être regardés comme égaux quant au droit de faire ces lois. Ceux qui ne sont pas aptes à ce droit sont cependant, en tant que membres de la communauté, soumis au respect de ces lois et ils ont par là une part à la protection qu'elles assurent; seulement ce n'est pas en tant que citoyens mais en tant que protégés». (*Sur le lieu commun...*, II, p. 276, Ak. VIII, 294; voir aussi *D.D.*, § 46, p. 579, Ak. VI, 314-5).

l'exécuteur de sa volonté que dans un syllogisme l'universel de la majeure peut servir de particulière dans la mineure. (*P.P.*, II, p. 343-4, Ak. VIII, 352-3)¹⁶.

En clair, Kant rejette la souveraineté populaire *in concreto* qu'il appelle démocratie, donc la démocratie en tant que forme de gouvernement, et non pas véritablement en tant qu'idéal fondé sur les valeurs de liberté, d'égalité, ainsi que sur le principe de souveraineté populaire. La condamnation par Kant de la démocratie se limite à la forme; elle ne touche pas au fond de l'idéal démocratique. Pour lui, l'activité législative des élites (aristocratie) ou du prince (monarchie) doit suppléer la volonté générale comprise comme résultante d'une sommation des volontés individuelles ou comme délibération obtenue au terme d'un suffrage par exemple: «Quoique l'aristocratie et l'autocratie soient défectueuses (...), elles renferment néanmoins la possibilité d'une administration représentative (...); au lieu que la démocratie rend la représentation impossible, chacun y voulant faire le maître». (*P.P.*, p. 344, Ak. VIII, 352-3). Pour Kant en effet, la volonté générale ou «volonté unifiée du peuple» ne peut être active sous la forme d'une délibération populaire, si l'État doit être républicain. La volonté générale, note Bernard Bourgeois à ce propos, «n'est pas telle par son support empirique — qui peut désormais être la singularité d'un prince —, mais par son contenu rationnel: toute disposition que, comme être rationnel, tout homme peut approuver, est conforme à la volonté universelle, c'est-à-dire à la volonté vraie du peuple, bref, est originairement «démocratique»¹⁷.

¹⁶ Notons que Rousseau relevait déjà la même contradiction: «Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques (...)». (*Contrat social*, III, 4, p. 404).

¹⁷ BOURGEOIS, Bernard, «La pensée contradictoire de la démocratie», in *Démocraties, l'identité incertaine. op. cit.*, p. 39-40.

[Le] *contrat originel* qui seul permet de fonder parmi les hommes une constitution civile totalement conforme au droit, et d'établir une communauté (...) [est] une *simple idée* de la raison qui possède néanmoins sa réalité (pratique) indubitable: qui consiste à obliger toute personne qui légifère à produire ses lois de telle façon qu'elles puissent être nées de la volonté unie de tout un peuple et à considérer tout sujet, dans la mesure où il veut être citoyen, comme ayant donné son suffrage à une telle volonté. (*Sur le lieu commun...*, II, p. 279, Ak. VIII, 297)¹⁸.

Dès lors, la délibération collective ou la consultation populaire cesse d'être, dans le contexte kantien, le mode d'expression nécessaire de la volonté générale. Par où l'on voit que Kant défend, paradoxalement, la *forme républicaine de l'idée démocratique* contre la *forme démocratique de l'idée républicaine* — les deux idées traduisant un seul et même principe fondamental. Certes, le peuple demeure souverain *en droit* — en quoi Kant reste démocrate —, mais non pas *en pratique* — en quoi il s'oppose à la démocratie. C'est la raison pour laquelle Kant, diamétralement opposé à Rousseau sur ce point, admet que la souveraineté peut et doit être *déléguée* ou *représentée*¹⁹, allant même jusqu'à souscrire, en ce qui concerne les «effets juridiques de l'union civile», aux principes du gouvernement monarchique²⁰, le type même de gouvernement qui répugnait à l'auteur du *Contrat social* (I, 5; III, 6). L'exigence

¹⁸ Et Kant d'illustrer son propos: «(...) Si [la] loi est faite de telle façon qu'il soit *impossible* qu'un peuple tout entier *puisse* lui donner son assentiment (si par exemple elle est faite de telle façon qu'une certaine classe de *sujets* doivent détenir héréditairement le privilège de la *condition seigneuriale*), alors elle est injuste; mais s'il est *seulement possible* qu'un peuple lui donne son assentiment, c'est alors un devoir de considérer la loi comme juste, même si l'on suppose que le peuple est maintenant dans une telle situation ou dans un tel état d'esprit que, si on l'interrogeait à ce sujet, il refuserait vraisemblablement de donner son adhésion». (*Sur le lieu commun...*, II, p. 279-80, Ak. VIII, 297). Tout en condamnant, dans cet opuscule, le prétendu droit de révolte, Kant maintient le principe de la volonté générale comme base juridique de l'État. On aura compris par là que ce principe signifie la simple conformité de toute loi avec la forme de la législation universelle. La volonté générale n'est donc pas le résultat d'une sommation des volontés individuelles, pas plus chez Rousseau que chez Kant.

¹⁹ *P.P.*, II, p. 344-5, Ak. VIII, 352-3. «(...) Toute vraie république est et ne peut être rien d'autre qu'un *système représentatif* du peuple institué pour prendre en son nom, à travers l'union de tous les citoyens, soin de ses droits, par la médiation de leurs délégués (députés)» (*D.D.*, § 52, p. 613, Ak. VI, 341).

²⁰ *D.D.*, § 49, p. 584-608, Ak. VI, 318-37.

d'une représentation de la souveraineté, populaire dans son essence, explique donc le rejet par Kant de la démocratie comme forme de l'État républicain. C'est cette position apparemment ambivalente — démocratique relativement au principe, mais foncièrement anti-démocratique relativement à la forme — que l'on tient d'ordinaire pour anti-démocratique, cependant qu'elle demeure, de bout en bout, démocratique quant au *principe fondateur* de la République, les modes de gouvernement (monarchique, aristocratique et démocratique) n'étant au fond, pour lui comme pour Rousseau, que des formes relatives et contingentes de l'État²¹.

C'est cela précisément qui semble faire problème aux yeux des démocrates et des républicains contemporains, qui ne font plus ou ne veulent plus faire la distinction entre *fondement* républicain ou démocratique — inscrite dans l'idée de souveraineté du peuple — et *forme* monarchique, aristocratique ou démocratique de l'État. Voilà pourquoi le fondement démocratique et la forme démocratique de la République apparaissent, dans les démocraties contemporaines, comme nécessairement dépendantes, sinon confondues carrément. Là dessus, Lefort a vu juste: «La République est devenue démocratique; elle n'a pas d'autre définition possible et la démocratie elle-même est républicaine ou bien elle cesse de désigner une société politique»²². Mais, même à accorder une telle fusion du principe et de la forme démocratiques, il reste que la représentation de la souveraineté, par le truchement de l'institution parlementaire, est une nécessité pratique, en même temps qu'elle en est la caractéristique

²¹ C'est dans la plus grande neutralité que Kant distingue, dans les paragraphes 51 et 52 de la *Doctrine du droit*, trois formes de gouvernement possibles de l'État républicain. Tout indique cependant qu'il prend partie pour le gouvernement monarchique dans le long commentaire qu'il consacre aux conséquences juridiques de l'Idée républicaine. (*D.D.*, § 49, p. 584-608, Ak. VI, 318-37). Il reste néanmoins que le passage aussi célèbre que bref de la *Paix perpétuelle*, que nous avons cité plus haut dans son intégralité, est clairement insuffisant à caractériser, de manière satisfaisante, la pensée politique de Kant sur la démocratie, d'autant plus que le passage en question est antérieur au texte de la *Doctrine du droit* où les vues de l'auteur sur le fondement et les différentes formes de la République se sont faites plus nettes et plus nuancées.

²² LEFORT, Claude, *Écrire. A l'épreuve du politique*, op. cit., p. 208.

institutionnelle fondamentale, pour la démocratie moderne. La condamnation par Rousseau de la représentation de la souveraineté populaire, faut-il le rappeler, est une condamnation de principe, non dans les faits où le système représentatif s'avère incontournable, dans le contexte de l'État-nation du moins.

Il apparaît ainsi que la doctrine politique de Kant est loin d'être purement et simplement anti-démocratique, sinon qu'elle ne l'est point du tout quant au fond de la question, puisque ce qu'il appelle de ses vœux n'est autre, en définitive, qu'une *démocratie représentative* — qu'il nomme proprement République — à l'opposé de la *démocratie non représentative* qu'il condamne sous le nom de «despotisme». Mais alors, les démocraties contemporaines ne sont-elles pas, de fait, des démocraties représentatives? En quoi, serions-nous plus démocrates que Kant? Bien sûr, on ne peut plus admettre le principe inique d'une inégalité civile que Kant s'est plu à justifier sur la base de la division des citoyens entre classe des possédants et classe des non-possédants. Sur le fond cependant, sa pensée politique reste rigoureusement démocratique, c'est-à-dire fermement attachée à la souveraineté du peuple comme fondement de l'autorité politique: «(...) Le peuple uni ne fait pas que *représenter* le souverain, il est lui-même le souverain, car c'est en lui (le peuple) que se trouve originairement le pouvoir suprême duquel il faut dériver tous les droits des particuliers en tant que simples sujets (...)» (*D.D.*, § 52, p. 613, Ak. VI, 341).

Par ailleurs, à vouloir absolument qualifier la pensée politique de Kant de doctrine anti-démocratique, il faudra alors tirer la même conclusion relativement à la pensée politique de Rousseau, puisque lui aussi manifeste une méfiance à l'endroit du gouvernement démocratique. «Il est contre l'ordre naturel, dit-il, que grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné», ajoutant quelques lignes plus loin «qu'il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou populaire» (*Contrat social*,

III, 4, p. 404-5). En dernière analyse, c'est en tant que théoriciens et ardents défenseurs du principe de la souveraineté populaire, et non point en tant que partisans du gouvernement démocratique, que Rousseau et Kant peuvent être considérés, à juste titre, comme des démocrates, c'est-à-dire précisément des défenseurs de l'idéal démocratique ou républicain, à condition bien entendu de garder présent à l'esprit que *la souveraineté populaire, fondée sur les valeurs de liberté et d'égalité, suffit à caractériser l'idéal démocratique, quel que soit par ailleurs la forme de gouvernement* qu'elle est susceptible de prendre dans sa réalisation concrète²³. La doctrine kantienne est démocratique relativement au problème du fondement de l'État et cela nous importe bien plus que de savoir qu'il rejette le gouvernement démocratique — d'ailleurs impraticable au sens où l'entend Kant. Ainsi redéfinie, elle ouvre le chemin vers une fondation *a priori* de l'idéal de démocratie dans l'horizon transcendantal.

Il paraît désormais manifeste que l'idée de souveraineté populaire trouve chez Kant, sous le couvert de l'idée républicaine, son fondement dans la raison pure pratique. C'est à ce titre précisément qu'elle se définit, selon le vocabulaire de Kant, comme une *Idée* de la raison,

²³ Sur ces différents points, Robert Derathé apporte, en ce qui concerne particulièrement la doctrine de Rousseau, des précisions lumineuses qui éclairent indirectement le rapport entre République et démocratie entre Kant: «En refusant la souveraineté aux rois, en répétant qu'elle doit appartenir au peuple et ne peut appartenir qu'à lui, Rousseau se prononce ouvertement pour la démocratie. Non pas certes, pour la démocratie au sens restreint où il l'entend dans le *Contrat social*, c'est-à-dire comme gouvernement direct du peuple, mais au sens large où il prend le mot dans la *Lettre à D'Alembert*: une démocratie est un État "où les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports". Pour Rousseau, il n'y a pas d'autre État légitime que la démocratie et c'est sans doute par prudence qu'il emploie l'épithète "républicain" au lieu du terme "démocratique" dans la formule célèbre du *Contrat social*: "Tout gouvernement légitime est républicain". Cf. DERATHÉ, Robert, «Introduction au *Contrat social*», in ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes, op. cit.*, Vol. III, p. CVII. Voir aussi du même auteur: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, Paris, 1974. C'est la raison pour laquelle, les doctrines politiques de Rousseau et de Kant apparaissent le plus souvent associées à l'idée républicaine plutôt qu'à l'idée démocratique, au républicanisme plutôt qu'à la démocratie, lors même qu'elles se fondent toutes deux sur le principe de la souveraineté populaire comme fondement de l'État de droit. G. Maïret explique pourquoi, en dépit du républicanisme affiché par Rousseau, sa pensée demeure fondamentalement démocratique. Cf. MAÏRET, Gérard, *Le maître et la multitude, op. cit.*, p. 91-7.

donnée *a priori* et indépendante de toute expérience. On le voit à présent, la pensée politique de Kant répond directement à la question que nous nous posons plus haut sur une possible fondation *a priori* de l'idée de souveraineté populaire. L'idéal ou l'idée démocratique, avions-nous posé, doit être déduit tout à fait *a priori* de la raison pour avoir valeur de principe impératif universellement et inconditionnellement valable²⁴. Cette condition se trouve, de fait, formellement remplie dans la définition par Kant de l'idée démocratique comme Idée de la raison. Examinons néanmoins de plus près le statut de ce concept, afin de rendre encore plus explicite son fondement *a priori*, élucidé en partie déjà dans les discussions précédentes sur la fondation de la souveraineté populaire chez Rousseau.

L'Idée républicaine n'est, en réalité, qu'un «impératif catégorique». L'État républicain, écrit Kant, «c'est l'état où la constitution s'accorde le mieux avec les principes du droit, état auquel, *par un impératif catégorique*, la raison nous fait une obligation de tendre». (*D.D.*, § 49, p. 584, Ak. VI, 318). Ainsi, le principe de souveraineté populaire au fondement de la constitution républicaine est une idée *a priori* de la raison. C'est pourquoi, explique Höffe, «le contrat social ne saurait être déduit de considérations élémentaires sur la nature et l'histoire

²⁴ Ce n'est pas là, encore une fois, l'expression d'une volonté obstinée de nier toute valeur aux normes concrètes que les cultures se forgent au gré de l'histoire et de leurs expériences. Il s'agit, au contraire, de poser clairement la condition de possibilité de l'universalité, au sens strict, de tout principe normatif et de se demander, dans chaque cas, si elle est satisfaite. Autrement, nous ne disposerions d'aucune règle formelle qui nous permette d'évaluer rigoureusement, d'éprouver les prétentions à l'universalité affichées par certaines normes, dont l'idéal de démocratie ou l'idée des droits de l'homme. Bref, comme dit Kant, «l'expérience ne peut pas enseigner ce qui est de droit», ce qui est universellement valable. (*Sur le lieu commun...*, II, p. 291, Ak. VIII, 306). Si l'on demande ce qui est de droit, dit encore Kant, «l'idée du contrat social garderait son crédit incontestable: mais non en tant que fait (...) mais seulement en tant que principe de la raison permettant de juger en général de toute constitution juridique publique». (*Sur le lieu commun...*, II, p. 286, Ak. VIII, 303).

de l'homme, mais au contraire leur être appliqué. Il ne décrit pas l'origine de l'État comme il est, mais donne la règle et la directive de ce qu'il devrait être»²⁵.

Parce qu'elle doit sa source à la raison pure pratique qui commande de sortir de l'état de nature pour fonder une «union civile», l'Idée se comprend ici comme une règle *nécessaire* et *universelle* de notre action dans le monde. Sortir de l'état de nature signifie établir une constitution républicaine ayant pour unique et nécessaire fondement la souveraineté du peuple, principe de toute justice politique, critère de toute loi et de toute décision politique juste, c'est-à-dire conforme à la forme universelle de la raison. L'idée de peuple souverain, sous-tendue par les principes de liberté et d'égalité, résume entièrement le devoir *universel* et *absolu* que commande l'idée républicaine ou démocratique; devoir universel et absolu, parce que dérivé *a priori* de la structure de la raison pratique. C'est, en somme, un impératif catégorique républicain ou démocratique auquel doivent s'accorder les "maximes", les valeurs, les principes de toute communauté politique, parce qu'il est le principe suprême du droit, de la justice, «permettant de juger en général de toute constitution juridique publique».

Ainsi donc, toute société humaine est tenue, par cet impératif, de donner à sa base constitutionnelle la forme d'une «volonté unifiée du peuple», scellant ainsi l'identité des gouvernants et des gouvernés. Correctement pensées, comme l'expliquent L. Ferry et A. Renaut, les Idées de la raison, en dépit de leur statut «illusoire» du point de vue de

²⁵ HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 217. Plus loin, l'auteur ajoute que le «contrat social», de même que la «volonté unifiée du peuple» ne signifie rien d'autre qu'«une idée critico-normative comme principe de la raison pour le jugement de tous les rapports de droit public». *Ibid.*, p. 223.

l'entendement, «dessinent un idéal, ou, si l'on veut, un principe régulateur pour notre réflexion sur le monde»²⁶, pour notre action dans le monde.

Il semble cependant que la déduction *a priori* ici soit inséparable de l'idée de contrat originaire et s'expose ainsi à la critique historiciste, selon laquelle les théories contractualistes de l'État ne sont pas philosophiquement ou même culturellement neutres. Elles reposent en effet, comme nous l'avons indiqué plus haut, sur le présupposé historiquement et culturellement déterminé de l'individualisme libéral, d'après lequel l'ordre politique doit être légitimé en référence à l'individu en soi, conçu comme le principe premier et dernier de l'association civile. Pour faire face à cette objection historiciste, il faudrait abandonner ici la justification proprement contractualiste de l'idée démocratique au profit d'une fondation *a priori* par voie de déduction purement morale. Qu'est-ce à dire? Que l'on ajourne, à cette étape de l'argumentation, le recours à l'idée de contrat originaire au bénéfice de la justification partant de la conception fondamentale de l'homme comme être de raison, c'est-à-dire comme sujet moral.

Admettre que l'homme est doué de raison, avons-nous démontré, c'est poser en même temps qu'il est fondamentalement un être de liberté, égal aux autres et capable de se gouverner lui-même. De cette déduction morale des idées de liberté et d'égalité, à partir de l'idée de l'homme comme «être raisonnable», se déduit rigoureusement l'idéal de démocratie comme principe suprême de l'ordre politique juste, parce qu'elle s'accorde à la nature fondamentale de l'homme comme être de raison. Le principe démocratique ou républicain suit nécessairement de la position même de l'homme comme être raisonnable, libre et égal à ses semblables.

²⁶ FERRY, LUC, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 176.

Grâce à ce détour, il est, dès lors, possible de poser au fondement de l'ordre politique les mêmes principes que ceux auxquels conclut l'idée de contrat social, sans avoir besoin, pour cela, de souscrire au postulat individualiste de l'idéologie libérale, postulat qui, à la vérité, préexiste et préside à la construction des théories contractualistes. Ce faisant, nous aurons néanmoins admis un autre présupposé, à savoir que l'homme est, par nature, un être doué de raison, mais avec cette différence qu'on ne peut réfuter ce présupposé-là sans se contredire, dans la mesure où cela reviendrait à nier le trait fondamental de la nature humaine — celui qui le distingue de la simple bête —, et partant, à déclarer l'impossibilité de la moralité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation «l'homme est né libre» de Rousseau, laquelle se rend pleinement intelligible dans la philosophie morale de Kant. On voit, par là, comment il est possible de faire reposer l'idée de contrat originaire, non plus sur des présuppositions hypothétiques et apparemment arbitraires d'un état de nature fictif, mais sur une *preuve rationnelle-morale* des principes de liberté et d'égalité, soustraite à la critique historiciste dirigée contre l'individualisme libéral sous-jacent aux doctrines du contrat social.

2. L'idéal démocratique comme principe formel

Que signifie précisément l'impératif démocratique entendu comme forme pure? Une telle approche s'explique aussi aisément que brièvement à la lumière de ce qui a été conclu à propos du formalisme kantien en général et du statut de l'idéal démocratique en particulier. En tant que principe *a priori* de la raison, l'idéal démocratique doit être conçu comme un *principe formel*, c'est-à-dire fondé sur la considération de la seule forme de l'idéal. Ainsi, bien qu'il soit le principe suprême de l'ordre politique juste, l'impératif catégorique démocratique n'assigne à l'action concrète aucune règle de conduite ou structure institutionnelle déterminée, tout comme l'impératif catégorique en tant que simple forme législative ne stipule aucun

contenu spécifique de l'action. Les principes de liberté, d'égalité et de souveraineté populaire qui structurent l'armature interne de l'idéal de démocratie doivent être compris comme des principes formels, du fait simplement qu'ils sont des principes *a priori* de la raison pratique. Voilà pourquoi aucune interprétation ou adaptation singulière, donc aucun contenu spécifique, des idéaux des principes de liberté, d'égalité ou de souveraineté populaire ne peut légitimement revendiquer la dignité de principe universel. L'appropriation concrète des idéaux universels est nécessairement tributaire de particularismes propres à un contexte socio-historique et culturel déterminé. C'est pourquoi du point de vue de l'histoire et des expériences concrètes, il n'y a que des démocraties particulières.

En d'autres mots, ce qui appartient à la matière de l'idéal démocratique, entendons les pratiques démocratiques concrètes, le système des droits et libertés dans une société démocratique donnée, toutes choses qui ressortissent strictement à des situations socio-culturelles concrètes et ne peuvent, par conséquent, revêtir aucun caractère universel. Seul l'idéal défini comme idéal *purement formel et purement rationnel*, libre de tout élément empirique socio-historique et culturel, est universel et peut, à ce titre, commander catégoriquement. L'idéal démocratique, entendu comme principe formel, ne dicte aucun modèle particulier de démocratie qu'il suffirait d'appliquer ou de transposer d'un contexte culturel à l'autre. Il prescrit uniquement la forme de l'ordre politique juste devant régir toute communauté humaine, du fait précisément qu'elle est une communauté de personnes libres et égales en droit. Son contenu spécifique, autrement dit sa matière, contingente et particulière par définition, se détermine à l'intérieur des contextes socio-historiques particuliers et des formes de vie culturelles spécifiques. On dira alors que l'idéal démocratique est simplement une *idée régulatrice*, au sens précis de principe normatif *a priori*, de forme législative de la raison. Ainsi, ce qui est appliqué *in concreto* à l'ordre politique est certes dicté universel-

lement par l'idéal universel, mais seulement selon la simple forme, c'est-à-dire sans détermination péremptoire d'un contenu particulier. Ici comme dans le cas de l'impératif catégorique, l'exigence de la forme s'attache uniquement à la validité universelle du principe normatif. Il reste entendu, en effet, que l'action concrète, conforme à ce principe universel, se détermine au regard des circonstances empirico-pragmatiques.

Il est d'ailleurs remarquable que la doctrine morale de Kant n'accorde pas une place de choix à la thématique herméneutique de l'«application» des maximes morales universelles aux situations particulières, une thématique à laquelle Aristote a remarquablement prêté attention sous le nom de *phronesis*²⁷. D'où le vide laissé par Kant sur la question de la médiation entre le niveau de l'universel normatif (l'impératif catégorique, les maximes morales ou lois universelles) et celui des actions morales concrètes. Mais ce vide n'invalide en rien la définition par Kant de l'universalité stricte comme universalité formelle. L'universel démocratique reste, par conséquent, un idéal formel que les expériences particulières ont charge de remplir dans des contextes historiques et culturels particuliers. En tous les cas, un arrimage de l'impératif universel au particulier historico-culturel est requis pour résorber l'antinomie entre universalisme démocratique et relativisme éthique.

²⁷ «(...) Kant a négligé la théorie de l'action et de sa détermination historique. C'est pourquoi manquent chez lui les catégories appartenant à un modèle complet d'action, comme la situation ou le *kairos*, ou encore le concept de désir associé à celui de la volonté, et le concept du pouvoir associé à celui du devoir». Cf. HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 96. Il convient, toutefois, de préciser que cette lacune n'est pas, à vrai dire, un argument contre le formalisme kantien. Elle souligne simplement l'absence d'une herméneutique morale systématique dans la réflexion morale de Kant, bien qu'il faille remarquer que les rubriques «Questions casuistiques» dans la *Doctrine de la vertu* ressortissent au registre d'une «éthique appliquée». (*D.V.*, p. 708-9, 711-2, 713-4, Ak. VI, 423-4, 425-6, 428 et sq).

II. Transcendance universaliste et conscience historique

Il ne nous reste plus qu'à tirer, pour le domaine socio-politique et institutionnel, l'implication théorique majeure de la fondation *a priori* de l'idéal de démocratie, c'est à savoir l'idée d'une corrélation dialectique entre transcendance universaliste et enracinement historique du principe démocratique. Si la démocratie n'est universelle qu'à titre de principe formel *a priori*, on doit alors admettre que la matière du principe ne peut venir que de l'histoire, en tant que lieu de sa mise en oeuvre et de son devenir. Autrement dit, l'universel, parce qu'il est formel par essence, advient concrètement et historiquement dans des figures particulières. Par où il ressort clairement que l'exigence universaliste est pendante à la vérité de l'historicité, que l'universel ne trouve sa réalisation que dans le particulier, bref que l'aspiration universaliste n'est pas exclusive du sens de l'histoire et réciproquement.

Nous avons déjà statué sur l'échec respectif des visions radicales et unilatérales de la valeur normative de l'idéal de démocratie en montrant que ni l'universalisme pur, accroché à la seule idée d'une nature humaine universelle²⁸, ni l'historicisme radical, qui asservit l'humanité à l'historicité, ne sont des positions tenables, tant du point de vue théorique que pratique. Penser le statut des idéaux moraux et politiques en général, et de l'idéal démocratique en particulier, nous commande d'assumer pleinement l'univers intellectuel, constitué par les héritages "contradictaires" des XVIII^e et XIX^e siècles: l'universalisme humaniste des Lumières d'une part, et la conscience historique de l'École historique d'autre part; la référence à l'universel et le respect des différences.

²⁸ A. Touraine parle de «la raison orgueilleuse de la philosophie des Lumières», celle, dit-il, qui «supprime les particularités au nom d'un certain universalisme». Cf. TOURAINE, Alain, «Modernité et spécificité culturelle», in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Vol. XL, 1988, p. 118. Mais pour nous, il ne peut s'agir ici que d'une dépravation de l'universalisme des Lumières à quoi répond justement le relativisme de l'École historique.

Il s'agit là, somme toute, d'une double exigence qui s'impose, d'après nous, à toute approche qui se veut rigoureuse du statut normatif de l'idéal de démocratie. Autant est insuffisant un universalisme dogmatique sans retour sur notre historicité, autant sont dangereuses les allégeances fanatiques à la communauté, «définie de telle manière qu'elle n'entretient plus avec d'autres sociétés ou cultures que des rapports d'éloignement, de rejet ou d'agression»²⁹. L'esprit des Lumières a, pour une part, succombé à la première tentation sous la forme du totalitarisme universaliste de la Révolution, de l'Europe conquérante et coloniale, de l'idéologie communiste. La conscience historique a chaviré, quant à elle, dans le délire relativiste auquel notre époque est confrontée. Par conséquent, il est non seulement possible mais encore nécessaire de concilier perspective universaliste et approche relativiste dans un même élan de pensée, en sorte que la prétention universaliste de l'idéal de démocratie implique, d'office, la prise en compte de l'historicité de l'expérience démocratique. Sinon, comment alors rester fidèle à l'universel sans trahir les différences? Comment pourrions-nous, autrement, en appeler à l'idéal universel de l'ordre politique juste sans condamner l'histoire, la vie, la culture des hommes, ce qui les fait ce qu'ils sont? Telle est précisément la question cruciale à laquelle, croyons-nous, l'interprétation kantienne du statut de l'idéal de démocratie prétend apporter une solution.

L'universalisme formel, qui dérive de cette interprétation, tient simplement que l'idéal démocratique est universel, mais uniquement à titre de principe formel de l'ordre politique et, par conséquent, indifférent aux modalités pratiques de son ancrage dans le complexe socio-culturel de chaque société. Ainsi, l'impératif universel qu'il commande, bien qu'il soit ou, mieux, parce qu'il est impératif catégorique, reste muet quant à son contenu spécifique et

²⁹ TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité. op. cit.*, p. 344.

historique que seuls déterminent les contextes historiques et culturels spécifiques. A cet égard, l'antinomie entre raison universaliste et raison historiciste peut être décrite comme procédant d'une confusion de la *forme universelle* de l'idéal démocratique avec les *contenus relatifs* des expériences historiques. La solution de la querelle qui naît de cette confusion consiste précisément en une dissociation des deux versants et en la légitimation de chaque approche sur un plan spécifique: l'*universalisme* au niveau de la simple *forme* et le *relativisme* au niveau des *contenus* historiques qu'épouse la forme universelle.

Aussi bien, la thèse universaliste, pour être recevable, devrait-elle se limiter à une compréhension de l'idéal démocratique comme forme *a priori*. La thèse historiciste-relativiste vaut, quant à elle, sur le terrain de l'histoire, celui de la relativité des expériences concrètes, c'est-à-dire historiquement et culturellement situées. C'est là une position qui peut être identifiée, comme le suggère A. Comte-Sponville, malgré l'étrangeté de l'expression, un «universalisme relativiste»³⁰, qui s'élabore au carrefour de l'universalisme et du relativisme. Tenir une telle position, c'est s'interdire d'imposer, au nom de la raison et de l'universel, des principes qui, peut-être, ne valent que dans les «conditions contingentes de l'humanité», comme dit Kant. "Ou l'universalisme ou le relativisme" est une alternative qui ne tient plus la route.

L'universalisme impliqué dans cette perspective reste certes *absolu*, mais non plus *dogmatique*, en ce qui concerne la forme législative de l'idée démocratique, tout autant que le relativisme demeure inattaquable au plan de l'histoire. La nécessité s'impose, de part et

³⁰ COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité*, *op. cit.*, p. 252. Jack Donnelly souligne dans le même sens au sujet de l'universalité des droits de l'homme: «It may be necessary to allow limited cultural variations in the form and interpretation of particular human rights, but we must insist on their fundamental moral universality. Human rights are, to use an appropriately paradoxical phrase, *relatively universal*». Cf. DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, *op. cit.*, p. 124; nous soulignons.

d'autre, d'en appeler à l'universalisme et au relativisme. On ne peut pas plus sacrifier l'universel sur l'autel des particularismes que les particularismes au nom de l'universel. L'idéal démocratique est le même pour tous. C'est en quoi il est universel. Mais, il ne reçoit son contenu spécifique que dans une situation historique particulière. Sa *valeur*, osons-nous dire, c'est sa *forme*, la forme législatrice de l'ordre politique juste absolument, la forme en tant qu'exigence pure de la raison pratique.

C'est ici que l'on voit que le fait d'identifier le formalisme kantien à un dogmatisme moral résulte d'un contresens absolu, dans la mesure où c'est précisément le refus du dogmatisme moral qui est sa raison d'être et sa force. Un tel contresens pourrait s'expliquer par la confusion entre les termes catégorique et dogmatique. La loi morale est certes catégorique, mais non pas dogmatique, attendu qu'elle définit la simple forme de l'universalité. Dans la mesure où elle est catégorique, il va de soi qu'elle soit absolue. En ce sens précis, le formalisme kantien est assurément un absolutisme³¹. Rappelons une fois encore la question cruciale que pose Kant à ce propos: «(...) De quel droit pourrions-nous ériger en objet d'un respect sans bornes, comme une prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui peut-être ne vaut que dans les conditions contingentes de l'humanité?». Toute la philosophie pratique se résume, peut-on dire, à une tentative systématique pour résoudre ce problème. Le formalisme moral en est la réponse claire et méthodique. Il ne semble donc pas y avoir d'autre explication du formalisme kantien que le rejet du dogmatisme. Kant s'est refusé justement à indiquer le contenu spécifique des prescriptions morales, de peur justement que la vie morale ne devienne une soumission aveugle à des normes externes, à une éthique hétéronome et dogmatique, incompatible avec la liberté du sujet moral.

³¹ HAZLITT, Henry, *The Foundations of Morality*, Van Nostrand, Princeton, 1964, p. 150-4.

C'est ce point qui explique tout l'intérêt que nous portons à ce formalisme, qui rend, en effet, possible une redéfinition du statut normatif de l'idéal de démocratie dans une perspective universaliste-formaliste, selon laquelle l'universalité s'inscrit dans l'idée de forme *a priori*, forme dont le contenu est suspendu à l'historicité des situations concrètes particulières. L'universalisme dogmatique procède en sens inverse, en élevant au statut de norme universelle ce qui n'est ou pourrait n'être qu'un contenu historique et particulier. Par où l'on voit que seule une perspective universaliste-formaliste ou universaliste-relativiste paraît à même de sauver tout à la fois l'exigence universaliste et la conscience historique des radicalismes pervers qui s'en réclament, en conjuguant universalisme formel (pratique) et relativisme théorique (non éthique). Plus clairement, l'universalisme formel, nécessairement moral, préserve la transcendance universaliste du moralisme despotique, tandis que le relativisme théorique, qui n'est point une position éthique, sauve la conscience historique du relativisme nihiliste³². C'est à cette condition, nous semble-t-il, que l'universalisme pratique des Lumières s'avère compatible avec le relativisme strictement et seulement théorique. Il faut même aller plus loin pour dire que, replacés dans la perspective universaliste-formaliste, universalisme et relativisme s'imbriquent et s'impliquent; l'un exige l'autre.

Cela dit, une question reste en suspens qui est celle de savoir comment l'universel s'offre concrètement à l'histoire, autrement dit comment se noue le rapport entre l'universel formel et le particulier historique. C'est la question fondamentale que prend en charge l'herméneutique morale, de manière générale, à travers les thèmes de la «compréhension», de

³² Le nihilisme naît justement du saut qui va du relativisme théorique au relativisme pratique ou éthique, comme l'explique bien A. Comte-Sponville: «le relativisme théorique est le vrai, certes; mais vouloir l'ériger en norme pratique, ce serait passer du relativisme au nihilisme, et, sous prétexte de combattre le colonialisme, s'interdire toute raison de le combattre en effet. Si toutes les cultures se valent, que reprocher à la culture des colonisateurs ou des colonialistes?». Cf. COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité*, op. cit., p. 255.

l'«interprétation», de l'«appropriation», de l'«application» des principes moraux universels aux situations historiques concrètes. Il nous paraît possible d'élucider brièvement le sens et la portée de ces notions, qui sont les présupposés mêmes de la démarche fondamentale ici adoptée, en nous appuyant sur l'idée-force de l'herméneutique gadamérienne sans avoir besoin, pour cela, de nous en référer à une herméneutique morale spécifique.

III. De l'«appropriation» comme mode de transition entre l'universel et le particulier

Si l'on fait exception des sections «Questions casuistiques» dans la *Doctrine de la vertu*, on dira que Kant n'a pas mené une réflexion topique sur le thème de l'application des maximes morales aux situations concrètes. L'essentiel du problème moral a consisté, chez lui, dans la définition du principe suprême de la moralité plutôt que dans l'élucidation théorique des conditions pratiques de l'action morale ou des formes de vie juste. Si, cependant, nous jugeons opportun d'aborder ce problème, ce n'est pas pour faire, à la place de Kant, oeuvre d'herméneutique en matière morale, mais pour simplement indiquer selon quels thèmes philosophiques le rapport spécifique, qui relie l'universel moral au particulier des situations concrètes, est susceptible d'être élucidé. Il s'agit donc de montrer en quoi les notions d'interprétation et d'appropriation, mainte fois invoquées dans cette étude, nous aident à cerner ce rapport.

Dans l'optique de l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer, puisant sa source dans l'éthique aristotélicienne et l'historicisme anthropologique de Heidegger³³, l'acte de «comprendre» implique toujours une «Anwendung»³⁴, une ap-pro-priation, une application

³³ Sur le rapprochement entre Heidegger et Gadamer, voir l'article de Jack Bonsor: «An Orthodox Historicism», in *Philosophy & Theology*, Vol. 4, N° 4, été 90, p. 335-50.

³⁴ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 148 et sq

à soi, à une situation historique concrète, de ce qui est à comprendre, que ce soit un texte, une tradition ou, dans le cas qui nous intéresse, un idéal ou un principe moral universel³⁵. En effet, la «préoccupation prévoyante (*umsichtiges Besorgen*)» de l'«être-dans-le-monde», comme l'explique Heidegger dans *L'Être et le temps*, le commet à une compréhension du réel, à une interprétation de ses projets d'existence sous le mode de l'«en tant que», des projets qui délimitent l'horizon de son agir dans le monde: «Interprétant le comprendre comme un existentiel fondamental, nous entendons que ce phénomène doit être compris comme un mode fondamental de l'être de l'être-là»³⁶. C'est ainsi que, pour Heidegger, «le sentiment de la situation (*Befindlichkeit*)» de l'être-là le met en demeure d'interpréter le monde pour y inscrire son action. Être-dans-le-monde — ce par quoi le Da-sein se définit ontologiquement —, c'est être-en-situation et devoir comprendre et agir en situation, une situation où nous nous tenons déjà ou, mieux, qui nous tient déjà³⁷. Comprendre, pour l'existant, implique fondamentalement un acte d'interprétation en fonction d'une situation historique particulière qui est la sienne. «Comprendre, c'est déjà appliquer», dira Gadamer³⁸; comprendre un texte ou une norme

³⁵ GADAMER, Hans-Georg, «L'historicité de la compréhension entendue comme principe herméneutique»; «Reconquête du problème fondamental de l'herméneutique», in *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 103-84; «L'herméneutique comme philosophie pratique», in *Traduire, interpréter, agir*, Éditions Fides, 1990; «L'herméneutique, une tâche théorique et pratique»; «Éthique des valeurs et "philosophie pratique"», in *L'art de comprendre*, Aubier, 1991. Voir également: VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, traduction de J. Rolland, La Découverte, Paris, 1991; *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Seuil, Paris, 1987.

³⁶ HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, *op. cit.*, § 31. «La tâche d'exister apparaît de la sorte à chaque situation comme tâche d'interpréter ou oeuvre d'herméneutique à accomplir», explique François Couturier. Cf. COUTURIER, François, «Herméneutique et pratique», in *Traduire, interpréter, agir*, *op. cit.*, p. 167. Voir dans le même sens: BERNSTEIN, J. Richard, «From Hermeneutics to Praxis», in *Review of Metaphysics*, Vol. 35, 1982, p. 823-45.

³⁷ HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, *op. cit.*, § 31 et 32 principalement.

³⁸ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 150. C'est là, bien entendu, un des thèmes forts de l'existentialisme que reprendra Sartre dans *L'être et le néant*.

universelle, c'est déjà l'interpréter, l'appliquer à soi, autrement dit à une situation socio-culturelle et historique particulière.

L'on voit bien que l'application au sens herméneutique ne s'entend pas au sens commun d'une mise en pratique de quelque chose, d'une théorie ou d'un savoir constitué, objectif subsistant en lui-même. L'application qui procède de l'interprétation de l'être-en-situation exprime tout le contraire d'une telle dichotomie entre d'un côté un sens objectif, un contenu universel ou une vérité donnée *a priori*, et de l'autre sa réalisation concrète. C'est dans l'acte même d'interprétation et d'application à soi qu'adviennent et se réalisent la signification et la vérité de l'universel: «(...) L'application ne consiste pas à relier quelque chose d'universel précédemment donné à la situation particulière»³⁹. C'est la raison pour laquelle, explique Gadamer relisant *l'Éthique à Nicomaque* à la lumière de l'intuition heideggérienne, «on ne peut pas posséder pour soi le savoir moral dans le sens qu'on le posséderait d'abord, puis qu'on l'appliquerait à une situation concrète». Aussi, ne peut-on pas «déterminer, par exemple, ce qui est juste indépendamment de la situation qui demande de moi l'action juste (...)»⁴⁰. L'application à soi du principe universel est donc une ap-propria-tion, dans la mesure où comprendre, saisir la vérité d'un idéal, c'est en même temps l'appliquer à soi dans un contexte historique et culturel déterminé.

³⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 159. La jurisprudence guidée par l'idée d'équité et requise, pour cela même, dans l'application de la loi générale à chaque cas particulier illustre bien ce que Gadamer entend ici par «savoir moral», lequel semble résumer tout le sens de la *phronesis* chez Aristote: «(...) Les décrets s'adaptent aux circonstances particulières», écrit Aristote. Voir à ce sujet: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1967, Liv. V, chap. X et Liv VI plus particulièrement; GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 153-66. Voir aussi, dans une perspective plus juridique: PERELMAN, Chaïm, *Droit, morale et philosophie*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1962; AMSELEK, Paul, GRZEGORCZYK, Christophe (dir.), *Controverses autour de l'ontologie du droit*, P.U.F., Paris, 1989.

En définitive, c'est à travers l'intuition herméneutique de l'appropriation comme le résultat d'une interprétation en fonction d'une *situation historique concrète* que nous comprenons finalement le rapport essentiel qui relie l'universel démocratique aux particularismes socio-culturels. L'idéal démocratique est universel en tant que principe formel *a priori*, dont la valeur de norme n'a prise sur le réel, sur le devenir d'une société donnée que s'il a été approprié, appliqué par celle-ci dans le historique et culturel qui est le sien.

Nous retrouvons ainsi la double exigence de la transcendance universaliste et de la conscience historique qui, d'après nous, devra toujours accompagner tout discours cohérent sur les valeurs universelles. L'histoire est ce qui fait de nous ce que nous sommes et, en cela, nous sommes bel et bien notre histoire, notre passé. «Explicitement ou non, l'être-là est son passé», écrit Heidegger⁴¹. Il serait cependant absurde d'en déduire que nous ne sommes que notre passé, car nos projets d'existence définissent notre être-au-monde, le champ de notre action, le champ de ce qui est à faire, autrement dit de ce qui doit être, de ce qui précisément transcende l'être passé et l'être présent. En d'autres mots, l'homme ne saurait être réduit à sa culture, à son histoire ou à sa tradition. Aussi bien, l'humanisme comme valeur et comme exigence et, bien entendu, l'idéal de démocratie, qui s'y rattache, s'adressent-ils à tous les hommes, quelles que soient leur histoire et leur culture. Seulement, attendu qu'ils s'adressent à des êtres culturellement et historiquement situés, leur "actualité" tout comme leur actualisation ressortissent à des situations historiques particulières.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, op. cit., § 6.

IV. L'idéal universel et ses adaptations historiques: essai de synthèse

Instruire la démocratie, écrivait Tocqueville, «ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses moeurs, régler ses mouvements (...); adapter son gouvernement aux temps et aux lieux; le modifier suivant les circonstances et les hommes: tel est le premier des devoirs imposés de nos jours à ceux qui dirigent la société»⁴². Après avoir consacré la majeure partie de ce travail au débat théorique sur le statut du principe démocratique, il peut être utile d'aborder, dans la ligne de ce que Tocqueville déclare à propos de l'expérience démocratique, le volet empirico-pratique de ce débat..

D'entrée de jeu, nous nous risquons à dire, à la suite de Ferry et de Renaut, que l'universel normatif ou l'Idée de la raison, en tant que forme pure de la raison pratique, est une idée «manifestement vide»⁴³. Dire, en effet, de l'idéal universel qu'il est de nature strictement formelle, c'est déjà admettre l'idée d'un tel vide. Il convient de faire abstraction ici de l'acception péjorative qui pourrait ternir le sens du mot vide. Le vide s'entend ici au sens d'un vide de contenu et non point au sens d'un néant d'être. De même que l'on dit d'un récipient sans contenu qu'il est vide, sans que cela n'implique son inexistence, de même, l'affirmation que l'universel démocratique est «vide» ne doit-elle pas être interprétée comme

⁴² D. A., p. 9. On peut concevoir, ajoutait-il, «des lois démocratiques meilleures ou du moins différentes de celles que s'est données la démocratie américaine». Ou encore: «Je suis très loin de croire que [les Américains] aient trouvé la seule forme de gouvernement que puisse donner la démocratie (...)». (D. A., p. 14).

⁴³ «(...) L'Idée d'une société libre, rationnelle et juste, où la loi régnerait absolument, autrement dit l'Idée républicaine, bien que manifestement vide, continue d'animer ceux que nous pouvons nommer "êtres moraux" ou "hommes de bonne volonté", de leur servir à la fois de repère et de critère pour juger la réalité positive (historique)». Cf. FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 177. L'idée des droits de l'homme n'aurait aucun sens, dit encore L. Ferry, sans «un minimum d'universalisme abstrait». Cf. FERRY, Luc, «Relativisme et Universalisme...», art. cit., p. 278. L'universalisme formel auquel nous sommes attaché veut exprimer la même idée.

une concession faite au nihilisme. Il serait, en effet, tout à fait grossier de confondre vide de contenu et néant absolu.

L'universel démocratique est vide au sens précis où il ne dicte *a priori* aucun contenu relatif à la mise en oeuvre du principe démocratique. Il ne prescrit, pour l'expérience politique concrète, que la simple forme d'un idéal. Forme vide certes, mais non moins législatrice, l'universel démocratique, c'est précisément ce qui est en attente de contenu, en attente de sens, en instance de *remplissage* ou de *complétude* par et dans une histoire, une culture, une période ou une vision du monde particulière. Ce qui éclaire à nouveau notre propos sur l'idée d'application historique: les principes universels et formels font, dans les situations socio-historiques concrètes, l'objet d'interprétations et d'adaptations particulières. De même que le droit naturel («*Naturrecht*») universel et trans-historique n'accède concrètement au statut de droit positif que par la médiation de l'État civil⁴⁴, de même l'idéal démocratique ne prend-t-il sa densité de principe positif qu'à travers l'appropriation singulière que chaque société historique peut en faire. Ce n'est pas qu'il faille rompre, en cette approche, avec la visée universaliste de l'idée démocratique. Il importe plutôt de ne pas perdre de vue l'idée que l'expérience humaine s'inscrit et se déploie toujours et tout entière dans un lieu historique.

La même idée a été clairement formulée par J. Gray relativement à l'idée de nature humaine universelle, constituée essentiellement, selon lui, de dispositions ontologiques virtuelles, s'actualisant historiquement en une multiplicité de figures. De fait, une de ces dispositions fondamentales de la nature humaine, c'est précisément la capacité qu'ont les hommes de transformer leurs besoins, leurs conditions d'existence, leurs visions du monde, la compréhension qu'ils ont d'eux mêmes, bref la capacité de constituer par eux-mêmes et

⁴⁴ D.D., p. 576-7, Ak. VI, 312.

pour eux-mêmes des identités propres et distinctes⁴⁵. Par où l'on discerne une tension permanente — là où se joue l'histoire précisément — entre d'une part le fond ontologique de la nature humaine en tant que pure virtualité, et d'autre part les figures concrètes dans lesquelles elle s'actualise. L'historicisme radical et l'universalisme abstrait sont ici renvoyés dos à dos.

Saisi sous cette modalité, l'universel démocratique renvoie finalement, si l'on ose dire, à un «réceptacle de sens», dont le contenu spécifique, c'est-à-dire historique, s'élabore dans les limites d'une *forme*. Dès lors, un mot sur le sens de l'universel est déjà «un mot de trop», pour parler comme Cioran, en ce sens que assigner une signification à l'universel procède déjà, et de ce fait même, d'un travail de *remplissage*, qui assigne à l'universel un sens spécifique, un contenu particulier, ce précisément dont la forme est en attente. L'interprétation ou l'appropriation de la norme universelle consiste précisément dans un tel remplissage. Et l'on comprend pourquoi elle ne s'effectue que dans un horizon socio-historique et culturel, en fonction d'une situation concrète.

C'est ici que l'on voit combien il est difficile de parler, par exemple, de la liberté ou de l'égalité dans l'absolu, sans présupposer, consciemment ou non, un cadre philosophique ou métaphysique d'interprétation, un cadre d'interprétation qui peut être libéral, marxiste-socialiste, anarchiste, individualiste ou holiste. C'est la raison pour laquelle les définitions de concepts se résument le plus souvent à l'effort pour démêler l'enchevêtrement de significations tissé au fil de l'histoire à l'intérieur de cadres de pensée divers, de mondes historiques différents. Il apparaît ainsi qu'admettre l'existence de valeurs universelles communes à

⁴⁵ I. Berlin, dont le relativisme n'est pas aussi tranché qu'on le croit, rappelle à ce propos cette idée simple «(...) The nature of men, however various and subject of change, must possess some generic characters if it is to be called human at all». Cité par GRAY, John, *Post-Liberalism Studies in Political Thoughtm op. cit.*, p. 66.

l'humanité entière équivaut, en réalité, à admettre seulement une "moitié de la vérité", la seconde moitié étant celle que nous dévoile la conscience historique et qui dit que les valeurs universelles n'ont de charge positive ni d'emprise sur l'agir des sujets historiques que par la médiation du *sens*, nécessairement historique, qu'elles reçoivent dans des contextes historiques particuliers⁴⁶.

Ainsi donc, si l'on peut parler, entre autres, d'une interprétation antique et d'une interprétation moderne de la liberté, de la démocratie, cela sous-entend bien évidemment l'idée que la norme démocratique ne vaut comme telle qu'à travers des contenus effectifs historiquement et culturellement déterminés, donc relatifs. Toute mise en oeuvre concrète de l'idéal universel s'inscrit d'avance dans un univers de sens et de symboles culturels desquels elle tire son caractère historique, sa spécificité culturelle. Seul l'idéal, dans son énoncé formel, vaut universellement. Dans son effectivité, il demeure le résultat d'une interprétation particulière. Ainsi, il est tout à fait concevable de se déclarer attaché à l'idéal démocratique et rejeter néanmoins telle ou telle forme spécifique qu'il a pu prendre dans l'histoire.

Benjamin Constant était bien un défenseur de la liberté qui ne demandait pas tant un retour à la liberté antique, bien au contraire. Et qui sait si les Grecs ne répugnaient pas autant à l'idée de liberté individuelle des Modernes. L'erreur, en tous les cas, serait de penser qu'une adaptation particulière de l'idéal démocratique en est l'interprétation définitive et absolue, donc universelle. C'est sur cette erreur que se fonde l'universalisme dogmatique. L'histoire de la démocratie, c'est précisément l'histoire des interprétations, c'est-à-dire des appropriations

⁴⁶ L. Grünberg explique: «(...) Values are objective, i.e., they are non-arbitrary (...), they are superindividual (...), but their subsistence and historicity are related to the valorizing subjects. (...) The subject who values does not do this as he pleases. His act is guided by the criteria ruling the society he belongs to, or, to be more precise, the culture or civilization he partakes of. Nevertheless, however fickle it might seem to be, valuation is accomplished on the basis of criteria which are not arbitrarily conceived by the individual». Cf. GRÜNBERG, Ludwig, «Value and Culture: a Universalist Approach», art. cit., p. 69.

singulières de l'idéal démocratique, dont le sens et la valeur de norme restent entièrement déterminés par l'horizon historique et culturel de toute appropriation, cependant qu'il demeure universel quant à son statut axiologique. Pour illustrer ce point, considérons de près le problème, au reste d'actualité, posé par la visée universaliste du modèle de la démocratie libérale, le modèle le plus en vue, pour ne pas dire le modèle obligé, de nos jours.

1. La «particularité culturelle» de la démocratie libérale

C'est au fond l'article d'un auteur indien qui tentait de réfuter la prétention universaliste de la démocratie libérale, qui nous a rendu particulièrement attentif à la problématique du présent travail⁴⁷. Dans un aperçu très précis de la genèse de la démocratie libérale, B. Parekh parvient à montrer comment le modèle démocratique-libéral, triomphant et auréolé de prestige, semble oublieux de sa «*particularité culturelle*». Ce qui, d'après l'auteur, constitue la spécificité culturelle du libéralisme et, par ricochet, de la démocratie libérale, n'est autre que le principe d'«individuation» libéral, le principe libéral en somme, qui postule la *primauté* de l'individu sur la collectivité sociale et qui pose, en effet, que les parties (les individus) sont logiquement et ontologiquement antérieures au tout (le groupe social). De là découle, on le sait, l'*individualisme libéral* caractéristique des sociétés libérales et qui se reflète dans un certain nombre de principes et de tendances: garantie des libertés individuelles; inviolabilité des sphères privées; tendance à l'atomisme social, à la dissolution des liens de solidarité, voire des fondements mêmes de la société⁴⁸.

⁴⁷ PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», art. cit.

⁴⁸ Le drame, note D. Folscheid, «c'est qu'en réduisant les hommes à des atomes individuels et la société à un artifice contractuel, nous avons nous-mêmes contribué à saper les bases de la société». Cf. FOLSCHIED, Dominique, «La raison démocratique», art. cit., p. 26. «(...) Liberalism breaks up the community, undermines the shared body of ideas and values, places the isolated individual above the community, encourages the ethos and ethic of aggressive self-assertion (...)». Cf. PAREKH, Bhikhu, «The

B. Parekh ne met pas ici en cause *le* principe d'individuation comme tel, mais bien *ce* principe spécifique de l'idéologie libérale, qui, à la faveur du rayonnement du modèle démocratico-libéral, prétend être la norme de toute structure socio-politique. Prétention hautement contestable, à moins de présupposer que le libéralisme détient la vérité dernière du politique. Chaque culture, dit Parekh, recèle dans sa perception du monde, de l'homme et de la société une conception particulière de l'individu qui détermine le rapport qui le lie au groupe social. De ce point de vue, conclut-il, rien n'est plus problématique que le fait de vouloir élever au rang de principe universel une conception particulière de l'individu et de sa place dans la société:

(...) Different societies define and individuate people differently. They also therefore define freedom, equality, rights, property, justice, loyalty, power and authority differently (...). The liberal principle of individuation and other liberal ideas are *culturally and historically specific*. As such a political system based on them cannot claim universal validity⁴⁹.

Cultural Particularity of Liberal Democracy», art. cit., p. 173.

⁴⁹ PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», art. cit., p. 170. (Nous soulignons). «There are polities in the world which have a strong sense of community based on a widely shared and deeply held conception of the good life (...) They define the individual in communal terms and do not regard the atomic liberal individual as the basic unit of society». *Ibid.*, p. 169. Et l'auteur de remarquer que des sociétés fondées sur une telle «éthique de la solidarité» — *non-libérales* («*non-liberal*») certes, mais non nécessairement *anti-libérales* («*illiberal*») — se trouvent dans les aires culturelles arabo-musulmanes, africaines, indiennes. Le libéralisme qui paraît de plus en plus miné par la «gangrène individualiste» semble être aujourd'hui en quête d'un ciment social constitué par des liens de solidarité et des valeurs partagées. Voir à ce propos les thèses des auteurs «communautariens» dirigées contre l'idéologie libérale en insistant sur la nécessité impérieuse d'une reconstruction, à l'intérieur des sociétés libérales contemporaines, des espaces communs, le sentiment d'appartenance aux communautés de vie: MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, *op. cit.*; SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; *Democracy's Discontent*, *op. cit.*; TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; «Atomism», in *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, *op. cit.* Voir l'excellente synthèse proposée par Simon Caney sur cette querelle: CANEY, Simon, «Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate», in *Political Studies*, XL, 1992, p. 273-89. La critique qu'en fait Stephen Mulhall est tout aussi éclairante: MULHALL, Stephen, «Liberalisms and Communitarianisms: Whose Misconception?», in *Political Studies*, XLI, 1993, p. 650-6. On relève, par ailleurs, que ce débat est davantage, sinon exclusivement, animé par des auteurs anglo-saxons.

Si l'on veut remonter jusqu'à ses origines théoriques, on s'aperçoit que l'atomisme social rampant et l'individualisme exacerbé dans les sociétés démocratiques libérales sont inhérents aux théories fondatrices — les théories du contrat social — de l'État moderne, condition et fondement du modèle démocratico-libéral. Il semble bien, à cet égard, que ce qui n'est que fiction opératoire dans le contractualisme soit devenu de plus en plus une réalité. Contre Aristote⁵⁰, les théoriciens de l'État moderne ont fait prévaloir l'idée fort étrange que la cité n'est pas *naturelle*, mais *artificielle* et qu'elle est le résultat d'un contrat originaire passé entre des individus ontologiquement souverains et autonomes. D'après les théories contractualistes, en effet, seuls les individus existent naturellement et réellement, l'État, le «Dieu mortel» de Hobbes, est une construction qui procède de la volonté libre des individus. Aussi, l'État doit-il son existence et sa substance aux droits logiquement antérieurs des individus souverains⁵¹. L'individu, et l'individu seul, est le *premier* et le *dernier* terme de l'institution socio-politique⁵².

Le renversement de la conception aristotélicienne est ici total. Cette vision du fondement de l'État a été sévèrement critiquée par Hegel comme le résultat d'«abstractions sans Idée», du fait qu'elle fait résider l'origine de l'état politique dans la sommation de

⁵⁰ ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, Liv. I, chap. 2.

⁵¹ C'est là tout le sens de la «révolution copernicienne» opérée par Hobbes dans le domaine de la pensée politique, explique J. Roy: «(...) Hobbes part des individus, érige un souverain et retourne aux individus, l'État n'étant que médiation de l'homme au citoyen». Cf. ROY, Jean, «Politique de défense des droits et politique du bien commun», art. cit., p. 285. Voir également les analyses pénétrantes de L. Strauss dans *Droit naturel et histoire* (chap. V).

⁵² C'est précisément cette approche radicale des fondements de la société que pourfendent avec acharnement les critiques communautariens qui jugent que la vision libérale du rapport de l'individu à la société perd de vue la valeur fondamentale du groupe social, de la communauté à l'intérieur de laquelle seule l'individu se reçoit d'abord comme un être *social* avant de se poser comme une conscience *individuelle*, investie de prérogatives et de droits subjectifs.

volontés *individuelles* et non, comme le veut l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, dans le rationnel «en soi» et «pour soi» de la volonté⁵³.

Ainsi donc, au fondement même du modèle occidental de l'État se tient une vision particulière du politique qui tranche avec d'autres conceptions qui affirment plutôt le caractère naturel et l'antériorité ontologique de la collectivité sur l'individu. On peut présumer que des structures sociales érigées sur de telles fondations sont à même de se préserver des effets pervers de l'individualisme libéral qui se solde, à terme, par l'incapacité d'assigner à la vie sociale et à l'activité politique des valeurs communes, désirables par dessus tout.

Quoiqu'il en soit, une vision de la démocratie qui fait sienne une compréhension foncièrement «libérale» des fondements de la société n'est-elle, par cela même, condamnée à n'être qu'une *interprétation particulière de la démocratie*? C'est tout le point de la critique formulée par Parekh contre la prétention universaliste de la démocratie libérale qui incarne la forme spécifique de démocratie que l'Occident s'est forgée au fil de *son* histoire selon une *Weltanschauung* spécifique. Mais ce qui accroît davantage l'enjeu du problème, c'est le fait que cette forme particulière de la démocratie n'est pas toujours perçue comme un modèle singulier et qu'elle prétend plus souvent épuiser l'idéal de démocratie dans toute sa substance. Mais, la démocratie ne peut-elle exister véritablement que comme démocratie libérale ou comme libéralisme démocratique?

⁵³ Par où il ressort d'après Hegel, faisant allusion à Rousseau et à Fichte plus spécifiquement, que ces abstractions «ont engendré par leur tentative, les événements les plus horribles et les plus cruels». Cf. HEGEL, G.W. Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 258, p. 272. D'après S. Caney, c'est à cette critique hégélienne du contractualisme libéral que les auteurs communautariens empruntent les principaux thèmes de leurs attaques contre l'individualisme libéral classique (Locke, Mill) et le néo-libéralisme de John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin. Cf. CANEY, Simon, «Liberalisms and Communitarianisms», art. cit., p. 289.

To insist on the universality of liberal democracy is to deny the West's own historical experiences and to betray the liberal principles of mutual respect and love of cultural diversity (...). The cultural havoc caused by colonialism should alert us to the dangers of an over-zealous imposition of liberal democracy. Liberal democracy is a product of, and designed to cope with, the political problems thrown up by the post-seventeenth-century individualist society. As such there are at least two types of polity where its relevance would seem to be considerably limited, namely cohesive polities with a strong sense of community and multi-communal polities (...) ⁵⁴.

Replacée dans son moule historique, la démocratie libérale ne peut s'affranchir, d'aucune manière, de ses limitations historiques et culturelles. Sa prétention à l'universalité paraît alors vaine. Au regard de l'indépassable historicité de l'expérience humaine, affirmer l'universalité de l'interprétation libérale de l'idéal démocratique résonne comme une déclamation saugrenue, potentiellement perverse, car ce qui se prétend ici universel n'est en réalité qu'un particulier historico-culturel. Le fait indéniable que nous révèle la perspective historique, c'est que l'idéal démocratique, les idéaux de liberté et d'égalité, sont constamment tirillés entre des conceptions concurrentes et significations divergentes. Le «caractère historique» de la démocratie, note justement Folscheid après l'avoir déclarée universelle, nous la livre «sous des formes particulières propres à nous brouiller la vue» ⁵⁵.

C'est cette "vérité de l'histoire" que prêche le relativisme théorique. D'après cette approche, les sociétés humaines sont toujours et déjà des sociétés *historiques*, en sorte que la perception qu'elles ont d'elles-mêmes comme sociétés, la conception qu'elles ont des fins ultimes de l'association civile ressortissent à une conscience historiquement déterminée, c'est-à-dire limitée à un monde socio-culturel particulier. Même si l'on accorde l'idée qu'il existe des idéaux universels, on ne peut les concevoir que comme des idéaux dont le contenu

⁵⁴ PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», art. cit., p. 170.

⁵⁵ FOLSCHIED, Dominique, «La raison démocratique», art. cit., p. 15.

substantiel est en permanence modelé par des agents historiques dans des contextes historiques et culturels déterminés.

Le relativisme théorique ne nie pas l'universalité de l'idéal démocratique pris en lui-même, mais bien la prétention universaliste de la forme démocratique particulière qu'est le modèle démocratique libéral. La démocratie, en son principe, est universelle, avons-nous dit. Mais, il appartient à chaque culture, à chaque époque de reconstruire pour elle-même la Cité de Dieu. Il revient à chaque communauté politique d'élaborer sa propre conception et sa propre pratique de la démocratie sur le sol de sa culture et de son histoire. Tout processus de démocratisation «authentique» équivaudra, dans cette optique, à un processus d'*in-culturation*, de «domiciliation» en quelque sorte de l'idéal de démocratie. Il équivaut en somme à la production, par le biais d'une appropriation de l'universel démocratique, de formes et de pratiques démocratiques qui seraient inédites et originales.

Disons le franchement: le modèle démocratique occidental est une réponse particulière à l'injonction universelle de l'idéal démocratique. Comme tel, il ne peut se prévaloir, à rigoureusement parler, du statut de modèle universel, à moins de supposer que toutes les sociétés humaines sont de culture occidentale, participent de son histoire et de son destin singulier. Nous savons, écrit Louis-Daniel Seiler, comment les États et les régimes se constituèrent en Occident; nous savons comment l'idée de démocratie devait y asseoir — non sans mal — son hégémonie; mais *rien ne nous permet d'en déduire des éléments décisifs* quant à l'évolution politique au sein d'espèces sociétaires différentes⁵⁶.

Formulée de manière purement intuitive, ainsi que nous procédons ici, l'idée qu'il existe une culture ou une vision du monde occidentale, une expérience démocratique

⁵⁶ SEILER, Daniel-Louis, *La politique comparée*, Armand Colin, Paris, 1982, p. 174; nous soulignons.

spécifiquement occidentale peut paraître comme une affirmation sans fondement, mais dans le fond on ne peut prétendre qu'elle est fausse ou erronée. C'est l'affirmation contraire qui serait totalement inadmissible. Il existe bel et bien une culture occidentale et une démocratie occidentale. Bref, nul ne songe sérieusement à nier que la démocratie occidentale est le produit d'une lente maturation à partir des héritages grecs et judéo-chrétiens auxquels s'ajoutèrent les apports des luttes, conflits et révolutions qui secouèrent l'Occident et forment le ciment de son histoire, de sa culture, de sa conception du monde. Et quand bien même tout cela ne serait que mythe, il ne peut s'agir que d'un «mythe organique», comme le dit si bien G. Mairet, alimentant «une histoire qui y puise sa force», «(...) mythe organique encore, car il est le lieu commun d'innombrables énoncés qui touchent au statut et à la condition de millions d'hommes»⁵⁷.

L'expérience libérale de la démocratie en Occident exige, en effet, que la structure de base socio-politique d'une société démocratique repose sur un certain nombre de règles et d'institutions spécifiques au nombre desquelles, on note un système de libertés individuelles ou libertés fondamentales (liberté d'expression, d'association, liberté de confession, etc.), l'égalité de droit de tous les citoyens, le principe de la souveraineté du peuple, la primauté du droit, la séparation du législatif et de l'exécutif, l'indépendance de la justice et de la presse, l'élection au suffrage universel direct ou indirect des gouvernants — principalement des membres du corps législatif et parfois de la tête de l'exécutif —, l'institution parlementaire, le système des partis (multipartisme).

Telle est, en règle générale, l'infrastructure institutionnelle du modèle démocratique et libéral ou modèle occidental. Il est même probable que ce soit là également le type même de

⁵⁷ MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude*, op. cit., p. 122.

démocratie matériellement praticable dans le cadre de l'État-nation, si l'on exclut bien entendu les défuntes pseudo-démocraties populaires d'obédience communiste. D'où d'ailleurs la difficulté que l'on éprouve d'ordinaire à faire une distinction entre *démocratie occidentale* et *démocratie moderne*. La démocratie moderne a-t-elle existé sous quelque autre forme que sous son modèle occidental? Ou pour le dire autrement, existe-t-il des formes de démocratie "non-occidentale" dans le contexte de l'État-nation moderne qui ne soit pas structurellement identique à la démocratie occidentale? Bien entendu, l'expérience des «démocraties populaires» comme alternative à la démocratie libérale a été tentée, mais on sait qu'elles incarnaient en réalité des formes nouvelles de dictature et de totalitarisme qui n'avaient de démocratique et de populaire que le nom. La démocratie libérale semble avoir constitué, par conséquent, l'unique expérience réellement démocratique dans le cadre de l'État moderne. L'affaïssement du modèle communiste apparaît, en effet, comme la preuve par défaut du triomphe du modèle démocratique et libéral.

S'il en est ainsi, à quoi bon tenir la démocratie occidentale comme un modèle spécifique, donc non universalisable, si tant est qu'elle exprime l'actualité et la modernité de la démocratie? La modernité, le monde moderne n'est-il pas, dans son ensemble, «le triomphe de l'Occident et de sa "culture"»?⁵⁸ Pourquoi devrait-on alors parler de démocratie occidentale qui serait distinct d'un modèle latino-américain, africain ou asiatique? Parce que précisément l'attribut "occidental" renvoie à un monde historique, à une expérience démocratique relativement homogène et uniforme qui ne peut s'exporter tel un modèle culturellement neutre et universellement valable. Les institutions démocratiques dans les sociétés occidentales portent l'empreinte d'une histoire, d'une culture, d'une vision de l'homme et de la société. Au

⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

sein même de l'aire culturelle des sociétés occidentales, des différences notables entre les formes institutionnelles d'un pays à l'autres apparaissent qui indiquent clairement que les particularismes socio-historiques et culturels agissent sur la formation de la structure de base institutionnelle des sociétés démocratiques. Ces différences doivent être encore plus marquées entre les sociétés occidentales et les sociétés non-occidentales. Comme le dit Régis Debray, «s'il y a parfois des citoyens du monde et s'il y a, en droit, une morale universelle, il n'y aura pas, heureusement pour nous, d'État universel»⁵⁹, pas plus qu'il n'y aura de constitution démocratique universelle.

S'il est effectivement acquis qu'un État moderne véritablement démocratique — un État de droit garantissant la liberté et l'égalité politiques et régi par le principe de la souveraine populaire — doit reposer sur un certain nombre d'institutions caractéristiques de l'État démocratique moderne, il reste indéniable que le régime démocratique dans son existence concrète, s'il n'est pas qu'une structure politique exogène importée ou imposée d'en haut ou de l'extérieur, doit être modelé par l'histoire et la culture de chaque société. C'est une exigence de bon sens sur laquelle on s'accorde généralement de manière intuitive, mais une exigence aussitôt perdue de vue, parce qu'un modèle particulier tend à dominer l'actualité démocratique. Comment expliquer autrement que le système multipartite ou le système des droits et libertés de base en vigueur dans les démocraties occidentales soient d'ordinaire considérées comme des composantes structurelles de tout régime démocratique. Ici, se produit en effet une sorte de détournement de la visée universaliste de l'idéal démocratique au profit d'un modèle démocratique particulier.

⁵⁹ DEBRAY, Régis, «Les droits de l'homme: une fausse réponse», in *Le devoir d'ingérence*, Economica, Paris, 1988, p. 65.

2. «*Questions casuistiques*»⁶⁰

2. 1. Démocratie et multipartisme

Une petite anecdote pour illustrer le problème relatif à l'exigence du multipartisme dans une constitution démocratique.

Entraîné par la vague des réformes démocratiques un peu partout en Afrique entre 1994-95, le parti unique au pouvoir en Ouganda consent, après moult tergiversations, à engager une restructuration du système politique. Mais, compte tenu de son passé tumultueux émaillé de conflits politiques à caractère ethnique, le gouvernement invoque le risque de l'implosion tribale du pays et refuse, entre autres choses, d'enchâsser dans la nouvelle constitution le multipartisme qu'il considère comme un facteur de tribalisation de la vie politique. A la mi-mai de l'année 1995, les États-Unis, répondant aux vœux des partis d'opposition de ce pays, exigent officiellement des dirigeants ougandais qu'une «constitution démocratique», donc multipartite, soit mise en place. A l'injonction du Département d'État américain, le gouvernement ougandais répond que l'Ouganda n'a nul besoin d'une démocratie multipartite à l'occidentale et fait valoir l'idée d'une «démocratie sans partis» («no party democracy»), une sorte de parti unique en demi-teintes, une structure politique de large rassemblement qui tolérerait en son sein l'expression libre des différentes tendances et sensibilités politiques.

Bien évidemment, les tenants de ce modèle démocratique se sont empressés de le brandir comme une innovation institutionnelle adaptée au contexte historique et socio-culturel de l'Ouganda. Le Président kenyan, qui a jusqu'ici résisté avec une remarquable ténacité à l'ouverture démocratique dans son pays, se réclame également de ce modèle.

⁶⁰ Nous employons cette expression de la scolastique, reprise par Kant, pour souligner le caractère inextricable, voire insoluble, des questions pratiques relatives à l'appropriation socio-culturelle de l'idéal démocratique.

Beaucoup s'étonneront de l'étrangeté de ce qui peut paraître comme la dernière «trouvaille» de dictateurs en mal de légitimité. Pourtant, pour le régime ougandais, cette initiative correspond en fait à un assouplissement réel du système quasi-répressif du parti unique, dès lors que la nouvelle constitution garantit le respect des droits élémentaires, dont notamment la liberté d'expression. Selon les dirigeants ougandais, la «démocratie sans partis» devait, tout en répondant au vœu de l'ouverture politique conforme au principe démocratique de l'expression libre, créer les conditions d'une démocratie participative sans qu'il y ait nécessité de recourir au multipartisme tel qu'il se pratique dans les sociétés pluralistes occidentales⁶¹.

On se souvient que Rousseau, après avoir posé l'exigence absolue de souveraineté populaire comme unique fondement de l'autorité politique, faisait cette remarque au sujet de la question de savoir quel serait, en pratique, le meilleur gouvernement: «Quand donc on demande absolument quel est le meilleur gouvernement, on fait une question insoluble comme indéterminée; ou si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples». (*Contrat social*, III, 9, p. 419). En d'autres mots, il ne peut parler de meilleur gouvernement dans l'absolu. Il en va de l'idéal

⁶¹ C'est dans ce sens que Julius Nyerere critiquera le multipartisme et le bipartisme: «Ceux dont les concepts se sont formés grâce à la tradition parlementaire occidentale sont tellement habitués maintenant au système bipartite qu'ils ne peuvent plus concevoir de démocratie sous une autre forme. Il ne sert à rien de leur dire que lorsqu'un groupe de cent personnes se sont réunies et ont, en toute égalité, discuté jusqu'à se mettre d'accord sur l'endroit où il faut creuser un puits, par exemple, ou jusqu'à convenir qu'il leur faut construire une nouvelle école, ces gens ont pratiqué la démocratie (car "jusqu'à ce qu'ils se soient mis d'accord" implique que l'on a exprimé des opinions divergentes et fourni des arguments opposés avant de parvenir effectivement à un accord). Non, les tenants du parlementarisme occidental insisteront pour savoir si les débats étaient structurés. Ils voudront savoir s'il y avait un groupe organisé pour *soutenir* la motion, et un autre groupe pour *s'y opposer*. Ils voudraient savoir aussi si, aux débats suivants, les mêmes deux groupes resteront opposés l'un à l'autre. En d'autres termes, ils chercheront à savoir si l'opposition est organisée et donc automatique, ou si elle libre et de ce fait spontanée. Et c'est seulement si l'opposition est automatique qu'ils admettront qu'il y a effectivement démocratie. Ils expriment généralement cela par la question suivante: "Comment peut-on parler de démocratie dans un système à parti unique?". Cf. NYERERE, K. Julius, *Socialisme, Démocratie et Unité africaine*, Présence africaine, Paris, 1970, p. 32-3.

démocratique et des structures institutionnelles qui l'incarnent. Aussi, est-il difficile d'accorder avec H. Kelsen que le multipartisme tout comme l'institution parlementaire sont des exigences intrinsèques du principe démocratique⁶².

Jean Baechler observe pertinemment que «les partis politiques sont une *solution technique* apportée à un problème posé par la diversité des opinions dans la sphère publique»⁶³. Mais précisément, la valeur opératoire d'une solution technique reste seulement «hypothétique» au sens kantien, c'est-à-dire nécessairement limitée au problème spécifique dont elle est la réponse. Elle n'est donc pas «catégorique». Le pluripartisme n'est, en définitive, qu'une règle technique dont la valeur et la signification démocratiques restent limitées à des contextes socio-historiques et culturels où il s'impose, de fait, comme un recours indispensable. Par conséquent, seuls ces contextes pourraient légitimement dicter la nécessité d'un tel recours et il n'est pas toujours certain que le multipartisme soit *impérativement* requis dans toutes les sociétés qui aspirent au mode de gouvernement démocratique. On remarque d'ailleurs que, même dans les anciennes démocraties, le système des partis politiques ne peut plus être considéré comme le seul mode de mobilisation et d'expression des opinions politiques. Des formes d'expression de la volonté générale et de l'opinion publique, tels les mouvements sociaux, les groupes de pression ou encore les manifestations de rue, indiquent bien que le pluripartisme doit être de moins en moins tenu comme une structure caractéristique du régime démocratique. L'expression libre de l'opinion, si elle est garantie, peut emprunter, ailleurs, des voies inédites.

Il n'existe que des constitutions démocratiques particulières, s'inspirant de l'idéal démocratique universel et adaptées à des contextes socio-culturels spécifiques. Ce qu'il faut, ce n'est pas un système multipartite ou système unipartite, mais n'importe quel système

⁶² KELSEN, Hans, *La démocratie*, op. cit., chap. III.

⁶³ BAECHLER, Jean, *Démocraties*, op. cit., p. 355; nous soulignons.

politique, pourvu que les règles démocratiques fondamentales soient garanties et respectées: «Les critères qui permettent de reconnaître une démocratie véritable derrière la diversité nationale des institutions sont connus et au demeurant peu nombreux: liberté des suffrages, liberté de pensée et d'expression, État de droit lié à l'indépendance des juges»⁶⁴. Le multipartisme n'est donc, en définitive qu'un épiphénomène de l'expérience démocratique.

Bien entendu, le droit à la différence a très souvent servi de paravent au refus de la démocratie, pis à la justification de la dictature des partis uniques au nom de l'édification nationale et de la lutte contre le tribalisme, bien que l'on ne puisse affirmer l'existence d'un lien de cause à effet entre multipartisme et tribalisme. Mais, le fait que l'on ait souvent tiré argument des particularismes socio-culturels pour justifier la dictature ne devrait pas rendre forcément suspect l'appel à la culture et à l'histoire. Nous nous devons d'être simplement vigilants sur ce point pour dénoncer les mascarades de toutes sortes qui, au nom de la différence, manifestent en réalité le refus de la démocratie sous le couvert de la démocratie. Les particularismes socio-culturels ne sauraient tout justifier. On ne peut accorder ni l'idée d'une constitution démocratique universelle ni le rejet de la démocratie au nom des particularismes culturels. L'idéal démocratique est universel. Il vaut donc pour toute société humaine en tant que société d'hommes libres et égaux en droit, mais il ne commande impérativement que d'après la simple forme de l'universalité. En d'autres mots, il laisse indéterminées les modalités de son enracinement dans la réalité socio-historique et culturelle. Par où l'on comprend la nécessité d'une appropriation socio-culturelle du principe universel de la démocratie qui, par ce biais, s'enracine dans les moeurs d'une société modelée et transformée par ce dont elle s'approprie.

⁶⁴ COLIN, Jean, «La démocratie dans le tiers monde», in *Commentaire*, printemps 90, Vol. 13, N° 49, p. 60.

En tout état de cause, on ne peut accepter sans autre forme de procès l'idée que le multipartisme est une structure nécessaire à l'existence et à l'exercice de la démocratie. Mais cela dit, nous ne plaidons davantage pour le monopartisme. Il importe simplement de faire remarquer que seul le contexte politique et socio-culturel de chaque société doit éclairer le législateur dans la mise en oeuvre juridico-pratique du principe démocratique. Ainsi, se garde-t-on contre la tentation de tenir pour universel ce qui, au fond, n'est peut-être qu'une adaptation particulière de la démocratie.

Dans un contexte socio-culturel marqué par une tendance à l'ethnisation du paysage politique, il semble probable que le multipartisme contribue au renforcement, sinon à un raidissement, des allégeances tribales, compromettant ainsi, à terme, les processus d'identification et d'intégration nationale des sociétés multi-ethniques. Le multipartisme qui prévaut dans les anciennes démocraties, suppose au moins, comme l'indique Yves Leclerc, «une division en classes et une certaine homogénéité ethnique et religieuse de la population, caractéristiques qui ne correspondent à rien partout où, par exemple, il existe un système de castes socio-religieuses ou une structure tribale axée sur les différences ethniques». Dans de telles sociétés, poursuit l'auteur, «les partis créés au nom de la démocratie ou bien correspondront directement aux castes et aux tribus et feront double emploi tout en exacerbant les différences, ou bien ils seront plaqués artificiellement sur des communautés où ils ne feront qu'ajouter à la confusion (...)»⁶⁵. Le comportement politique de l'individu dans ce contexte particulier paraît davantage déterminé par ses attaches avec la communauté ou motivé par les intérêts du groupe ou de la région, de sorte que le vote lors des suffrages exprime bien plus une *adhésion au groupe* qu'un *choix individuel*.

⁶⁵ LECLERC, Yves, *La démocratie cul-de-sac, op. cit.*, p. 34. Voir aussi: PYE, Lucian, «Les caractéristiques des pays du Tiers-Monde à la lumière du monde occidental», in DOGAN, Mattei, PELASSY, Dominique, *La comparaison internationale en sociologie politique*, Libraires techniques, Paris, 1980, p. 192.

Faut-il alors, sur cette base, donner libre cours à la tribalisation et à l'ethnisation de l'activité politique dans les sociétés multi-ethniques? Certes, non. Encore qu'il faille se demander si la forte connotation péjorative que convoient d'ordinaire les notions de tribus, d'ethnies ou de castes est toujours justifiée. La centralisation du pouvoir dans nombre de jeunes États-nations, au nom de l'unité nationale, est sans doute pour beaucoup dans l'exacerbation des clivages ethniques dans certains pays. En tous les cas, les référents ethniques, plus ou moins marqués, constituent, dans divers contextes, une dimension socio-culturelle de premier plan qu'il est nécessaire de prendre en compte dans l'édification des institutions démocratiques.

À ce propos, ceux qui prétendent qu'il y a des sociétés qui ne sont pas mûres pour la démocratie pourraient avoir parfaitement raison, s'ils entendent par démocratie la forme singulière et culturellement déterminée qu'elle a prise dans les sociétés occidentales. Car, en effet, il n'y a que des *sociétés occidentales* qui soient culturellement mûres pour la *démocratie occidentale*. En revanche, on se fourvoie totalement à vouloir réduire l'idéal de démocratie au modèle spécifique que l'Occident s'est forgé, donc finalement à réduire l'universel au particulier. Le vice ethnocentrique trouve ici son ressort. Il est probable que l'on ait trop idéalisé le système démocratique occidental en oubliant les conditions historiques de son émergence et de son épanouissement. En cette idéalisation, l'erreur consiste essentiellement à prendre le *point d'aboutissement* de la démocratisation des sociétés occidentales pour le *point de départ* de tout processus de démocratisation.

On pourrait objecter ici que les traits que nous tenons pour des aspects fondamentaux de certaines sociétés non occidentales ne sont pas tant caractéristiques de ces sociétés que du stade traditionnel où elles se trouvent encore, un stade qui correspond davantage à leur niveau d'évolution, un stade transitoire appelé à évoluer dans le sens d'une modernisation du système social et politique. Ainsi, par exemple, on dira que le sentiment d'appartenance et de

dépendance communautaires, de même que le sens de la solidarité avec le groupe social prévalent dans toutes les sociétés traditionnelles, occidentales ou non. Autrement dit, le fait que l'individu, dans une société donnée, s'identifie davantage à son ethnie ou à son clan s'explique moins par la culture que par la distance qui les sépare de la modernité, c'est-à-dire par une certaine «arriération» socio-politique.

Mais ce disant, ne risque-t-on pas d'accréditer du même coup la thèse de l'inaptitude culturelle de certaines sociétés à vivre sous un régime démocratique? Même à concéder cette objection, on ne saurait nier la nécessité de l'adaptation du principe démocratique aux contextes particuliers. Car, s'il est vrai que l'idéal démocratique est un principe universel, on entend par là qu'il vaut *hic et nunc* pour toutes les sociétés, quelque soient leurs stades de développement socio-politique ou économique, autant pour les sociétés modernes avancées que pour les sociétés encore dominées par des modes de représentation traditionnels. Aussi bien, que l'on conçoive les particularismes socio-culturels et historiques soit comme des variables susceptibles de transformation sous l'influence de la modernité, soit comme des invariants culturels propres à une société donnée, le problème de la démocratisation se ramène à celui de l'adaptation du principe universel à ces particularismes: comment asseoir dans la structure de base d'une société historique — produit de conditions socio-culturelles, religieuses, politiques, économiques et *traditionnelles* spécifiques — les bases d'une démocratie véritable.

2. 2. Démocratie et système des droits et libertés fondamentales

Une autre question cruciale relative à l'expérience de la démocratie concerne le système des droits et libertés de base qui doit prévaloir dans un régime démocratique. Dans une société fortement islamisée où les dogmes religieux ont un caractère sacré, il faut s'attendre à ce que la liberté d'expression soit plus limitée sur les questions touchant la religion. En effet, une liberté d'expression, que l'on craint de voir se dévoyer en une liberté

de tourner en dérision les convictions religieuses de la majorité des citoyens, heurte de plein fouet une dimension fondamentale d'un pays islamique. Les mêmes restrictions à la liberté d'expression ont sans doute prévalu, en d'autres temps, dans les pays occidentaux.

De manière générale, un système de droits dominé par le privilège accordé à la liberté de l'individu, comme c'est le cas dans les démocraties libérales, s'accorde naturellement avec un régime social où la conscience individualiste est prégnante dans la structure socio-politique. Dans les sociétés où l'individu se détermine davantage par référence à un groupe, un système de droits et libertés inspirée de la tradition individualiste se révèle, de prime abord, comme un système inadapté, sinon carrément en rupture avec leur réalité culturelle. Le libéralisme, surtout dans ses implications extrêmes, y est perçu comme une menace contre le sentiment d'appartenance à une communauté de vie et de valeurs, parce que axé sur une éthique de l'affirmation de soi qui tend à subvertir l'éthique de la solidarité et de la cohésion du groupe⁶⁶. De fait, l'accent mis sur les libertés individuelles, le culte de l'effort individuel, de l'accomplissement de soi risque toujours d'occulter les obligations qu'ont les individus vis-à-vis de la collectivité.

Si, par conséquent, l'on ne peut raisonnablement espérer ni exiger de toutes les sociétés le même système de droits et de libertés démocratiques et si, par ailleurs, on veut conserver à l'idéal démocratique toutes les chances de prendre racine dans chaque cas, alors s'impose la nécessité de laisser à chaque culture le soin de chercher son chemin vers la démocratie, de déterminer un système de libertés de base adapté à son environnement socio-culturel. Tout en maintenant que les droits de l'homme constituent des «critères normatifs universels»,

⁶⁶ C'est dans ce sens que B. Parekh écrit: «It would appear that the democratic part of liberal democracy, consisting in such things as free elections, free speech and the right to equality, has proved far more attractive outside the west and is more universalizable than the liberal component. Millions in non-western societies demand democracy, albeit in suitably indigenized forms, whereas they tend to shy away from liberalism as if they instinctively felt it to be subversive of what they most valued and cherished». Cf. PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», art. cit., p. 172.

Otfried Höffe rappelle, en ce sens, la nécessité où nous sommes de «médiatiser les droits de l'homme avec les exigences fonctionnelles de la politique, de la société et de l'économie, ainsi qu'avec leurs situations concrètes respectives, qui peuvent diverger selon les pays et les époques»⁶⁷.

Encore une fois, ce n'est pas parce que des despotes en tous genres peuvent s'en réclamer que l'idée d'une nécessaire appropriation de l'idéal démocratique doit être vouée aux gémonies. En tout ceci, il importe surtout de se rendre compte qu'il y a erreur à prétendre que le contenu donné à la liberté d'expression et au droit de propriété par la société anglaise du XVII^e siècle ne peut valoir universellement. Peut-être, ne vaut-il même plus pour la société d'anglaise de la fin du XX^e siècle, *a fortiori* pour toutes les sociétés humaines⁶⁸. Toutefois, de la relativité de leur contenu historique, on ne peut conclure que la liberté d'expression et le droit de propriété n'ont aucune valeur hors de la société anglaise du XVII^e siècle. «L'individualisme a incontestablement animé le mouvement social et moral des sociétés occidentales»⁶⁹, de telle sorte que le système de droits et libertés défini sous son impulsion dans les sociétés occidentales ne peut valoir universellement: «L'hérédité incontestablement européenne et même chrétienne de l'invention démocratique pose à l'évidence un problème aux sociétés baignées par d'autres cultures, en particulier à celles du Tiers Monde. Surtout,

⁶⁷ HÖFFE, Otfried, «La justice politique comme égalité dans la liberté», art. cit., p. 179.

⁶⁸ S'agissant précisément du droit de propriété tel qu'il a été formulé par Locke, Y. Leclerc note excellemment que tout le raisonnement du philosophe anglais reste fondé sur l'idée d'un «découpage du territoire en propriétés individuelles». Or, précise-t-il, «ce modèle s'est imposé en Europe sans doute du fait des superficies limitées et de la croissance des populations et il a été transplanté tel quel dans les colonies "blanches". Mais il est étranger à pratiquement toutes les sociétés indigènes d'Amérique, dans la plus grande partie du monde arabe, à l'intérieur de l'Afrique noire, dans les steppes asiatiques (populations nomades) et en Océanie, là où le sol était soit à personne, soit à tout le monde. Il est clair qu'une définition de la propriété (et par voie de déduction de la liberté) construite sur ce "principe" doit paraître absurde à tous les peuples». Cf. LECLERC, Yves, *La démocratie cul-de-sac*, op. cit., p. 34.

⁶⁹ HERMET, Guy, *Culture et démocratie*, UNESCO/Albin Michel, Paris, 1993, p. 60.

le ressort fondamentalement individualiste de la trajectoire politique occidentale heurte les sentiments et les valeurs des pays du Sud en général»⁷⁰.

Affirmer que les personnes humaines sont libres et égales en droit, quelque soit les spécificités culturelles des sociétés historiques dans lesquelles ils vivent, n'est cependant pas encore consacrer la primauté de l'individu sur le groupe social comme le veut la tradition libérale. Adhérer aux valeurs démocratiques n'impose pas de se plier à l'individualisme qui caractérise les démocraties libérales. Et ce que l'on appelle communément «individualisme démocratique» ne peut être rattaché à l'idéal de démocratie que dans un sens spécifique qui a peu à voir avec l'individualisme égocentrique auquel on associe souvent l'individualisme libéral. L'individualisme démocratique renvoie à tout autre chose, comme l'explique Stace:

The democratic ideal of individualism is that every man and woman in the community should develop his inner resources to their most perfect flowering so as to contribute most to the richness of the life of the whole community. And this is precisely what is denied by that false individualism which is merely a euphemism for selfishness and anti-social behaviour⁷¹.

C'est dire que l'individualisme démocratique — en tant qu'il affirme la nécessité d'une libre expression des individualités au sein du groupe social et non pas contre celui-ci — est tout à fait compatible avec les valeurs culturelles des sociétés structurées autour de l'identité et de la responsabilité collectives. Le plus difficile étant, toutefois, de tenir le juste milieu entre d'un côté l'individualisme démocratique, qui aura tendance à dégénérer en un individualisme égocentrique, et de l'autre le maintien des liens de solidarité, dont la trop forte

⁷⁰ *Ibid.*, p. 68. «Le concept d'individualisme s'est chargé du sentiment de la singularité du destin occidental», écrit M. Gauchet. Ce qui représente, d'après lui, «une bifurcation entièrement originale qui oppose l'organisation de notre monde [européen] au reste des ordres sociaux connus». Cf. GAUCHET, Marcel, in *Le Débat*, N° 50, mai-août 1988, p. 165 et sq., 185 et sq.

⁷¹ STACE, T. Walter, *What Are Our Values?*, *op. cit.*, p. 42. «True individualism [the democratic ideal of individualism] (...) does not mean every man seizing what he can for himself and the devil take the hindmost». *Ibid.*, p. 50.

prégnance peut donner naissance à des formes d'oppression de l'individu au nom du groupe social (communauté, ethnie, peuple, nation)⁷². Autrement dit, on ne peut sacrifier la liberté à la solidarité pas plus que celle-ci à celle-là. L'effort des critiques communautariens vise précisément à restaurer, face au radicalisme individualiste et libéral, le sens et la valeur des liens d'appartenance à une communauté de vie et de destin, sans nier, pour cela, le droit à l'affirmation de soi. L'individu n'est antérieur ni postérieur au groupe. Son existence est consubstantielle et coextensive à celle de la société.

En résumé, nous retenons que le "principe de relativité" doit s'appliquer au domaine tout entier des institutions et des règles démocratiques, qu'il s'agisse du système de droits et libertés de base, de l'institution parlementaire, de la structure des partis, du code électoral. C'est à cette condition que la démocratie prend véritablement racine dans le sol culturel des sociétés qui y aspirent. On voit par là également qu'une expérience démocratique, en tant qu'elle se fonde dans l'histoire et dans la culture d'un peuple, ne s'exporte pas. Une expérience démocratique "décontextualisée", c'est-à-dire universelle est un non-sens. Des institutions démocratiques éprouvées sous d'autres cieux, mais en décalage avec le contexte culturel local, induisent le plus souvent des dysfonctionnements structurels comparables à la réaction produite par la greffe d'un corps étranger dans l'organisme. Certes, une part de ces dysfonctionnements est imputable à une certaine inexpérience, mais aussi à ce hiatus, ce manque d'ajustement (culturel) entre les structures importées et la complexion socio-culturelle,

⁷² Soulignant la nécessité de cette double exigence dans les sociétés africaines en mutation, Célestin Monga note excellemment que le défi, dans un tel contexte, c'est de «concilier la sociabilité qui est l'essence même de l'africanité, et l'autonomie du sujet, nécessaire à son affirmation comme acteur politique, économique et social». Cf. MONGA, Célestin, *Anthropologie de la colère*, L'Harmattan, Paris, 1994, p. 34.

religieuse et économique du terroir. C'est, en tout cas, la conclusion générale que l'on peut tirer d'une analyse critique de la prétention universaliste de la démocratie libérale. B. Parekh a trouvé les mots justes pour résumer le débat:

Like the concepts of the individual, right, property and so on, such institutions as elections, multiple political parties, the separation of powers and the abstract state too cannot be universalized. Elections of the western type impose a crushing financial burden on poor countries and encourage the all too familiar forms of corruption. In an ethnically and religiously diverse society lacking shared values, or in a society unused to discussing its differences in public and articulating them in neat ideological terms, elections might also prove deeply divisive, generate artificial ideological rigidities, release powerful aggressive impulses and channel them into dangerous and unaccustomed directions. Such societies might be better off sticking to or evolving consensual and less polarized ways of selecting their governments and conducting their affairs. What is true of elections is equally true of other liberal democratic institutions and practices⁷³.

Ce qui n'implique nullement que la démocratie libérale n'ait aucune valeur pour les sociétés non-occidentales, mais plutôt qu'elle doit être réaménagée en fonction de leur héritage socio-culturel et historique. Étant donné que les circonstances historiques de notre action varient dans l'espace et dans le temps, l'on conviendra, avec J. Habermas, que «chaque époque éclaire les notions pratico-morales fondamentales de sa propre lumière»⁷⁴. C'est dire également que chaque peuple ranime l'idéal démocratique à la lumière de son histoire et de sa culture. Les travaux du politologue Arend Lijphart, par exemple, ont démontré la nécessité pour les sociétés multi-ethniques — où ce sont davantage des ethnies, des régions, des micro-nations ou des minorités culturelles qui polarisent les intérêts des individus et les enjeux de société — d'asseoir leurs institutions démocratiques sur le modèle d'une «*démocratie consensuelle*»

⁷³ PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», art. cit., p. 172. «Les technologies électorales sont le produit et le reflet d'une longue histoire occidentale et ne sauraient être des "technologies appropriées" à notre histoire et à notre situation, miraculeusement, par une sorte d'harmonie préétablie (...)». Cf. BOULAGA, F. Eboussi, *Les conférences nationales en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1993., p. 143.

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen, *Moral et communication*, op. cit., p. 108.

permettant de déroger, par la recherche constante du consensus, à la rigueur arithmétique du principe majoritaire et d'associer à l'exercice du pouvoir les différentes forces sociales et sensibilités politiques⁷⁵. Il s'avère également que les sociétés marquées par un pluralisme culturel se prêtent mal au modèle centraliste de l'État-nation de type jacobin jouissant d'une relative homogénéité culturelle.

Ce dernier chapitre visait essentiellement, dans ses différentes articulations, à faire voir dans quelle mesure une interprétation du statut de l'idéal démocratique placée sous le signe du formalisme kantien ouvre une perspective théorique dans laquelle l'exigence universaliste, attachée à l'universel démocratique implique la prise en compte de la relativité historique de l'expérience humaine, celle qui lui donne corps et vie et ne se joue que dans une situation historique particulière. Les cérémonials du modèle occidental de la démocratie auxquels on se plie ici et là sont loin d'être le gage d'une véritable appropriation du principe démocratique.

⁷⁵ LIJPHART, Arend, *Democracy in Plural Societies*, Yale University Press, New Haven, 1977.

Conclusion

Le point crucial qui ressort de l'examen du principe d'universalité chez Kant se résume dans cette alternative: ou bien nous rejetons, au nom de l'Histoire, toute idée de l'universel et, dans ce cas, c'est le nihilisme qui a raison; ou bien nous en admettons la possibilité, mais alors elle doit nécessairement être pensée comme une forme, et seulement comme une forme de la raison pure pratique. En d'autres mots, si la norme démocratique doit valoir *universellement*, elle ne le peut que *formellement* à titre de principe formel *a priori*. Elle doit accéder, en somme, au statut spécifique de l'impératif catégorique, à savoir de forme *a priori* de la raison pratique.

En faisant fond sur cette intuition kantienne, nous avons tenté de montrer que l'universalité de l'idéal démocratique, pour être recevable, doit être ajustée à l'aune du principe d'universalité contenu dans l'impératif catégorique. Ce qui implique que tout principe moral qui se définit comme principe universel et supra-historique se définit du même coup comme forme *a priori* de la raison. Tel est le statut ontologique et axiologique auquel il doit nécessairement être élevé pour valoir universellement, catégoriquement. Si cette condition n'est pas remplie, nous n'avons alors affaire qu'à des principes moraux relatifs à des contextes particuliers sans portée universelle et dont l'éventuelle prétention à l'universalité est suspecte de dogmatisme moral. De quel droit, en effet, «*pourrions-nous ériger en objet d'un respect sans bornes, comme une prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui peut-être ne vaut que dans les conditions contingentes de l'humanité?*». (F.M.M., II, p. 269, Ak. IV, 408).¹

L'idéal démocratique, ou ce que Kant appelle l'Idée républicaine, s'il peut être considéré comme l'*analogue* politique de l'impératif catégorique, c'est d'abord parce qu'il peut être pensé, à titre de principe de l'ordre politique juste absolument, comme forme *a priori* de la raison, bien qu'il soit apparu dans une période historique déterminée et dans une ère culturelle particulière,

¹ Nous soulignons.

c'est-à-dire en Europe au XVIII^e siècle s'agissant spécifiquement de l'idéal moderne de la démocratie. Telle est en définitive la condition *sine qua non* pour tout principe moral ou politique de valoir universellement. Au reste, ce qui importe désormais, c'est moins son inscription dans l'histoire que sa validité universelle *intrinsèque*, c'est-à-dire l'exigence d'universalité dont l'idéal est porteur.

Cette interprétation kantienne du statut de l'idéal démocratique nous met sur la voie de ce que l'on pourrait appeler un *universalisme formel*, qui n'est pas à confondre avec l'universalisme abstrait, à moins d'avoir manqué le sens et la portée réelle du formalisme kantien et d'avoir souscrit aux griefs formulés à son encontre par les détracteurs du formalisme moral. De plus, l'universalisme abstrait est, selon nous, l'autre de l'universalisme dogmatique et radical, un universalisme "sans conscience historique" porté au despotisme moral. L'universalisme formel mise, quant à lui, sur le lien étroit et nécessaire devant prévaloir entre l'universel et le particulier, lien que vient rompre la rivalité entre l'universalisme dogmatique et l'historicisme radical. Ainsi, contre le premier, l'universalisme formel inscrit l'universel dans la forme *a priori* de la raison comme en son *lieu axiologique propre*, jamais dans un contenu réel ou historique. Au second, il oppose l'horizon du formalisme kantien comme celui du discours universaliste, l'horizon qui rend possible et légitime la référence à l'universel démocratique.

C'est à cette condition seule, nous semble-t-il, qu'il est possible de justifier à la fois l'idée d'un impératif catégorique démocratique et l'historicité essentielle des "expériences de l'universel" nourries par les singularismes socio-culturels et historiques. Ainsi, croyons-nous avoir mis en lumière, en référence au cadre théorique de la philosophie pratique de Kant, l'unique interprétation, peut-on dire, du principe d'universalité qui tient tête au relativisme sans bornes tout en s'écartant de toute forme de dogmatisme moral. Nous avons tenu ensuite à préciser les principales implications théoriques de cette approche universaliste-formaliste du statut normatif de l'idéal de démocratie.

POUR CONCLURE

Point n'est besoin d'une longue conclusion pour tirer le bilan de cette discussion centrée sur l'enjeu purement théorique concernant le statut axiologique et normatif de l'idéal démocratique. La question centrale autour de laquelle la réflexion a été organisée était de savoir en quel sens et à quelle condition la prétention à l'universalité de l'idéal démocratique peut être justifiée. Notre ambition dans l'analyse ici soumise était finalement de jeter un regard critique sur cette prétention universaliste, d'en déterminer les conditions de légitimité et de validité.

Pour ce faire, nous avons cherché, dans la première partie du travail, à définir l'idéal politique dont il est question du statut, à savoir l'idéal de démocratie, et ce sans la prétention d'apporter quelque idée neuve à la compréhension de ce concept. Parti de la définition étymologique du mot démocratie, nous nous sommes efforcé de repérer, à travers des étapes significatives de sa gestation historique et philosophique, les principes fondamentaux constitutifs de l'essence et de la substance du principe démocratique. Ainsi, avons-nous établi, en nous autorisant de Locke et Rousseau principalement, que l'idéal de la démocratie se résume entièrement, en son *principe* et en son *fondement*, dans les notions de *liberté*, d'*égalité* et de *souveraineté du peuple*. Quelque soit, par conséquent, l'immense confusion qui entoure le mot, une définition opératoire minimale de l'idéal démocratique gravitera autour de ces trois notions fondamentales. L'approche étymologique adoptée au point de départ devait, finalement, déboucher sur une définition normative du principe démocratique, dont la prétention à l'universalité, c'est-à-dire au statut de norme universelle, constitue le noeud problématique de notre travail.

Dans la deuxième partie de l'étude, nous nous sommes efforcé de capter, dans toute son ampleur, la confrontation entre perspective universaliste et approche historiciste sur le statut

des idéaux politiques et moraux, et plus particulièrement sur le statut de l'idéal de démocratie. Nous avons ainsi montré que la pensée contemporaine est héritière de deux traditions de pensée antagonistes qui sont, d'un côté, l'universalisme humaniste des Lumières et, de l'autre, le relativisme historique légué par l'École historique du droit et les courants de pensée historicistes qui ont marqué le XIX^e siècle. De l'antagonisme entre ces deux traditions de pensée découle ce que nous avons décrit comme une antinomie entre raison universaliste et raison historiciste, qui consiste dans l'affirmation péremptoire, d'une part, de l'universalité de l'idéal démocratique, et dans la légitimation, d'autre part, des particularismes identitaires au nom de l'histoire et de la culture. A cette étape, nous avons eu à tâche de montrer que l'antagonisme entre universalisme et relativisme historique suscite, au plan éthico-pratique, une profonde équivoque sur le statut de l'idéal de démocratie.

La dernière partie de la recherche a tenté, dans un retour au cadre conceptuel de la morale kantienne, d'élaborer une solution théorique de l'impasse dans laquelle échoue la querelle entre universalistes et relativistes sur le statut des valeurs en général et de l'idéal de démocratie en particulier. En reconstituant la trame de la controverse autour de la notion d'universalité, dont on trouve une articulation rigoureuse dans les travaux de Kant, nous avons proposé une interprétation *universaliste-formaliste* du statut de l'idéal de démocratie, à même, pensons-nous, de briser la logique d'opposition entre l'universalisme et le relativisme, parce qu'elle s'élabore dans la frange où se rencontrent la visée universaliste de la norme démocratique et une vision relativiste de nos expériences historiques. C'est dire, en fin de compte, que la clé du problème doit être recherchée dans l'antagonisme entre perspective universaliste et perspective relativiste.

Deux idées principales peuvent être retenues de l'interprétation kantienne proposée ici du statut de l'idéal démocratique. D'une part, l'idée que l'universalité de l'idéal démocratique ne requiert aucun fondement empirique, si tant est qu'il est un universel normatif au sens d'un *impératif catégorique démocratique*. Ce qui signifie, du même coup, que l'appréhension de cette

universalité à un moment de l'histoire et dans une culture particulière, donc la conscience historique que l'Occident en a eu, ne saurait invalider la prétention universaliste de l'idéal démocratique. Autrement dit, s'il est rigoureusement établi que l'idée démocratique se déduit tout à fait *a priori* de la raison pure pratique, le fait qu'elle soit néanmoins saisie comme telle dans une histoire et une civilisation donnée ne peut servir valablement d'argument contre sa visée universaliste. C'est en quoi, l'interprétation kantienne du statut de l'idéal démocratique se démarque résolument du relativisme moral et de son corollaire qu'est le nihilisme.

D'autre part, il semble aller de soi qu'une définition du principe démocratique, en son universalité, comme principe formel *a priori*, implique nécessairement une conception relativiste des mécanismes et des modalités pratiques de sa mise en oeuvre dans les contextes socio-historiques et culturels particuliers. De ce point de vue, l'interprétation kantienne du statut de l'idéal démocratique se démarque des prétentions universalistes dogmatiques en établissant que l'idéal de démocratie est à la fois de *porté universelle*, mais d'*application historique* et n'impose, par conséquent, à l'expérience historique aucune institution, aucune règle démocratique spécifique *a priori*. En clair, d'après la perspective universaliste-formaliste, la prétention universaliste de l'idéal de démocratie ne doit ni périr dans le relativisme sans réserve ni se dévoyer dans l'universalisme dogmatique. C'est à cette condition, nous semble-t-il, que l'on peut éviter «les abîmes également redoutables du “relativisme” et de l’“absolutisme”», comme disait L. Strauss¹. Si tant est que la démocratie est moins un état de choses qu'une tâche, c'est à dire un «devoir-à-faire», une oeuvre jamais achevée, elle ne s'accomplit comme tâche précisément que dans l'histoire et la culture singulières de chaque société. L'universel démocratique, comme tout devoir-être, est à faire *dans* et *par* une histoire.

Il apparaît ainsi que l'interprétation kantienne du statut de l'idéal démocratique se veut une critique informée par le formalisme kantien contre l'universalisme dogmatique et le

¹ *Loc. cit.*, *D.N.H.*, p. 149.

relativisme moral. L'objectif primordial que nous nous fixions au seuil de cette étude était de définir le statut de l'idéal démocratique en telle sorte que sa prétention à l'universalité ne se compromette avec le vice caractéristique des pseudo-universalismes qui prétendent, comme naguère l'idéologie marxiste, énoncer la vérité dernière du politique. C'est à ce titre que nous avons été conduit à rechercher, dans *l'universalisme formel*, une alternative aux dérives dogmatiques et relativistes, en restreignant la prétention universaliste de l'idéal démocratique dans les limites d'une universalité formelle, telle que définie par le formalisme moral de Kant. L'optique formaliste permet ainsi, croyons-nous, de légitimer un discours universaliste sur l'idéal de démocratie tout en accréditant, au plan de l'histoire et des expériences concrètes, une approche relativiste (relativisme ou historicisme théorique) des structures institutionnelles du principe démocratique.

Ainsi, avons-nous établi que l'idéal démocratique est, quant à son statut axiologique, un *impératif formel* offert à des applications historiquement et culturellement situées. L'universalisme formel et l'historicisme théorique délimite ainsi, d'après nous, l'horizon de pensée ou, plus modestement, une position philosophique à même de conjurer tout à la fois l'universalisme dogmatique et le relativisme moral, de congédier les radicalismes pervers et non pas les visées originaires légitimes de l'universalisme et du relativisme. Car, en effet, comment renoncerions-nous à l'universel, le miroir dans lequel nous pouvons encore contempler notre commune humanité? Si l'universel doit être aboli purement et simplement, d'où viendra, alors, l'exigence absolue d'agir en vue de l'humanité comme fin en soi? Inversement, comment sortirions-nous de l'histoire, le lieu de l'homme et de son devenir, puisqu'elle nous constitue et nous définit comme des êtres historiques? L'universalisme nous est donc absolument indispensable pour penser le statut universel de l'idéal de démocratie et des droits de l'homme, le relativisme théorique pour penser l'historicité de nos expériences. Nous en avons conclu que la vision universaliste et la vision historiciste peuvent être ou, mieux, exigent d'être *conciliées*,

si l'on prend le soin d'écarter les extrêmes. On ne peut, en effet, répudier le relativisme radical sans se débarrasser en même temps de l'universalisme dogmatique.

De ce point de vue, il ne nous paraissait pas nécessaire d'insister sur telle ou telle pratique démocratique se présentant comme une alternative au modèle occidental. C'est là une perspective empirique qui se situe en aval, peut-on dire, de l'analyse théorique entreprise ici et dont le but était de définir le statut du principe démocratique de façon à ce que sa valeur de norme universelle implique l'idée d'une appropriation socio-culturelle et historique de ce principe. C'est la raison pour laquelle, la problématique a été resserrée autour de la question de savoir à quelle condition l'idéal démocratique peut être tenu pour une valeur universelle et quelles en sont les implications. En tablant sur le principe d'universalité chez Kant, nous avons montré que l'universalité de l'idéal démocratique, qui peut se déduire *a priori* de la raison pratique, va de pair avec le refus, en matière de construction des institutions démocratiques, des modèles pseudo-universels qui, à la vérité, ne valent que dans le contexte particulier où ils sont nés, des modèles qui, peut-être, ne sont que des constellations de pratiques conjoncturelles. Il est donc indispensable, avons-nous conclu, de revendiquer, au nom même de l'idéal universel de démocratie le droit à la différence dans le cheminement vers la démocratie. Il n'y a pas de voie royale qui nous y mène. Aussi, le rapport symétrique entre l'universalisme et le relativisme correspond-t-il au rapport entre le plan de *l'homme en tant qu'homme* et celui de *l'homme en tant qu'«être-en-situation»*, dont le destin s'élabore dans une histoire, dans un lieu culturel.

A cet égard, l'importation, par les élites des sociétés en voie de démocratisation, des institutions démocratiques éprouvées sous d'autres cieux laisse plutôt sceptique. De fait, si la démocratisation se limite à un simple transfert de structures politiques exogènes, il y a fort à parier qu'il ne s'agira là que de simulacres de démocratie, de greffes institutionnelles artificielles et peu crédibles. Non pas que l'emprunt des modèles exogènes doive être absolument exclu, mais parce que l'enracinement de ces modèles dans une culture politique donnée exige que soit pris en compte l'héritage culturel et historique qui la nourrit. Le pire, en effet, est, comme

l'écrit Jean Colin, «un "prêt-à-porter institutionnel" qui, imposé dans tel pays à tel moment, ne dure qu'un moment»². De fait, comment l'idéal démocratique peut-il prendre racines dans une société historique, si l'on néglige de le traduire et de l'appliquer à la réalité socio-politique selon les schèmes et les structures de sens de chaque société.

En tous les cas, tant que l'on prétendra enseigner et pratiquer la démocratie selon les formes particulières qu'elle a pu prendre en Occident, celle-ci restera à jamais étrangère, l'on en conviendra, à bien des sociétés non-occidentales³. Au reste, si certains aspects de la modernité s'insèrent mal dans nombre de ces sociétés, c'est souvent parce que celles-ci n'assument pas véritablement leurs spécificités culturelles, leur *ethos*, ou même parce qu'elles les renient de quelque façon. Il revient, par conséquent, à chaque communauté politique de promouvoir pour elle-même, au regard de son histoire et au plus près de ce qui la constitue comme société historique, les structures démocratiques adaptées à son environnement social, culturel et économique⁴. La situation socio-économique difficile dans laquelle l'expérience démocratique est tentée dans les pays du Tiers-Monde impose, à elle seule, des contraintes spécifiques dans cette expérience. Et l'on voit bien qu'il est aberrant d'attendre d'un pays économiquement faible qu'il déploie, pour la survie de la démocratie, les mêmes moyens

² COLIN, Jean, «La démocratie dans le tiers monde», art. cit., p. 61. L'auteur ajoute néanmoins que «le mimétisme est peut-être la marque la plus profonde de l'histoire humaine». Dans le domaine des institutions politiques, poursuit-il, «l'emprunt d'une société à l'autre, d'un pays à l'autre, a été un phénomène constant, notamment, mais pas exclusivement, en Occident». *Ibid.* Nous voulons croire, cependant, que les emprunts durables et bénéfiques résultent de leur «appropriation» et leur in-culturation.

³ Le fait, par exemple, que l'on ne songe même pas à traduire le mot démocratie dans les langues vernaculaires indique bien que l'idée démocratique reste encore largement étrangère à la réalité politique locale de nombre de pays dont les nouvelles constitutions sont, pourtant, dites démocratiques.

⁴ «Si les sociétés africaines semblent comme dépossédées de la conduite de leurs affaires, c'est que les instruments sociologiques, culturels et intellectuels de la production d'un politique à la fois autonome et efficace n'existent pas. Il ne s'agit pas de s'en remettre pour énième fois au mimétisme de l'Occident. Il s'agit de reproduire par soi-même, et non aspirer à un identique impossible et trompeur, les conditions intellectuelles et pratiques de la démocratie politique. De même que le socialisme ne s'exporte pas, la démocratie n'est pas un kit à remonter une fois rentré chez soi». Cf. COPANS, Jean, *La longue marche de la modernité africaine*, Karthala, Paris, 1990, p. 11.

matériels et institutionnels que ceux dont disposent les pays développés. Bref, l'hégémonie conjoncturelle du modèle démocratique occidental doit faire droit à l'émergence de modèles alternatifs érigés sur d'autres lieux historiques.

En recherchant par elles-mêmes et pour elles-mêmes, à partir de leur sol culturel, la voie qui mène à la démocratie, les sociétés non-occidentales ayant engagé des réformes démocratiques de leurs institutions politiques pourraient ainsi faire l'économie, non seulement de modèles exogènes inadaptés⁵, mais aussi des erreurs et des vices de ces modèles. En ce sens, on pourrait même dire que l'avenir de la démocratie se trouve, peut-être, dans les perspectives nouvelles que les sociétés non-occidentales voudront bien lui ouvrir. A cet égard, l'idée de "démocraties non-occidentales" devra, désormais, faire son chemin, tout au moins en principe. Car, si le principe n'est pas acquis, la recherche de nouvelles modalités de la pratique démocratique, constituées autour de nouvelles valeurs, reste un tâtonnement hasardeux, aveugle et incertain. Tel est, au fond, le point d'arrivée de notre longue enquête sur le statut axiologique de l'idéal de démocratie. Nous ne prétendons nullement qu'il faut réinventer la démocratie, mais plutôt que lui soient ouverts de nouveaux horizons de sens où est encore possible un renouvellement de son thème.

Peut-être nous fera le reproche d'avoir été trop strict, voire intransigeant, dans notre approche de la notion d'universalité, donc de ce qui vaut comme principe universel. Plus fondamentalement, on pourrait nous reprocher d'avoir épousé, sans une réelle distance critique, le formalisme kantien. Qu'à cela ne tienne! Mais, à supposer que l'on abandonne la perspective

⁵ Si on part du présupposé que chaque formation sociale est porteuse d'une dynamique socio-politique et d'un potentiel d'originalité, dont il faut réaffirmer l'importance et le rôle dans l'appropriation des principes universels, il y a tout lieu, en effet, de se demander si les sociétés d'Afrique et d'Asie par exemple, si riches en ethnies et dont les États sont des mosaïques de cultures et de micro-nations, ne se fourvoient pas depuis la décolonisation à se rallier au modèle de l'État unitaire et centralisateur légué par les anciennes puissances coloniales, et par ricochet au modèle démocratique occidental.

kantienne ou l'universalisme formel de manière générale, en quels autres termes peut-on invoquer l'universel sans se faire suspecter d'ethnocentrisme ou de dogmatisme moral par les critiques relativistes? Nous ne pouvions nous satisfaire, pour notre part, d'une acception de l'universalité qui ne soit en même temps stricte, c'est-à-dire formelle, au sens précisément où l'a défini Kant à travers l'impératif catégorique. Il nous est ainsi apparu que le principe d'universalité impliqué dans la morale kantienne reste «théoriquement indépassable», et que tout effort de justification universaliste de principes moraux doit passer par là, ou, au cas où l'on s'y refuse, faire la preuve que le *discours universaliste non dogmatique* est autrement possible.

Les récentes tentatives philosophiques pour contrer le relativisme éthique que sont la théorie de l'agir communicationnel chez J. Habermas, les théories cognitivistes de la délibération morale ou encore le nouveau discours universaliste des droits de l'homme chez L. Ferry et A. Renaut, toutes ces tentatives n'ont évité l'écueil du dogmatisme qu'en se replaçant sur le terrain kantien. Ayant souscrit, à notre tour, au formalisme, nous en avons tiré, avant tout, une conséquence pratique essentielle d'après laquelle un principe véritablement universel est un principe formel *a priori*, dont le contenu spécifique qu'il reçoit dérive de circonstances historiques particulières. Une approche universaliste-formaliste constitue ainsi, d'après nous, le dernier rempart aussi bien contre le dogmatisme moral que contre le relativisme exacerbé.

Nous en concluons, en outre, que la querelle entre l'universalisme et le relativisme demeure insoluble tant que l'on renonce aux définitions strictes, dont le bénéfice théorique pour résorber la controverse paraît ici évident. Si tant est que nombre de problèmes philosophiques, comme l'entendent les tenants de la philosophie analytique, naissent de querelles de mots, donc de la confusion du langage, notre contribution à la discussion sur le statut axiologique de l'idéal de démocratie aura consisté dans un effort en vue de clarifier le sens de la notion d'universalité dont l'ambiguïté nourrit, pour une large part, l'antagonisme entre l'approche universaliste et l'approche relativiste du statut de l'idéal démocratique. Mais pour en arriver là, il ne nous a pas paru possible de faire l'économie d'une acception stricte du principe d'universalité. Ce principe,

nous le devons au formalisme dont nous avons voulu tirer le meilleur parti sans prétendre en faire l'apologie. Se porter à la défense du formalisme kantien est une gageure colossale qui dépasse de loin l'ambition de ce travail. Au reste, qui prétendrait défendre le formalisme mieux que Kant ne l'a fait? En revanche, nous nous sommes efforcé de faire voir en peu de mots que l'abandon du formalisme comporte essentiellement un double revers: ou bien le dogmatisme moral, ou bien le relativisme radical. Aussi bien, si, après Hegel, il est devenu hautement problématique d'assumer entièrement le formalisme moral, du moins devrions-nous nous employer à en corriger les failles plutôt que de nous acharner à le réfuter.

Certes, l'interprétation universaliste-formaliste du statut de l'idéal de démocratie reste soumise, bien qu'indirectement, aux différentes critiques qui ont été formulées à l'encontre du formalisme kantien. Les limites de ce formalisme, auquel nous faisons référence comme l'unique cadre de pensée d'un discours universaliste sur les valeurs, sont aussi les limites de notre interprétation du statut de la norme démocratique. À cela s'ajoute, sans aucun doute, l'imprécision et la faiblesse théoriques des notions de culture, d'identités culturelles, de particularismes que nous avons tenus, par moments, comme des données figées, comme des invariants immuables, cependant qu'ils sont par essence dynamiques et changeants. L'usage fréquent de ces notions méritait, peut-être, qu'on s'y attardât un peu plus. Mais cela nous aurait vraisemblablement éloigné du centre thématique du travail.

L'objectif primordial de la thèse ici soumise était d'en arriver à démontrer la nécessité, tant théorique que pratique, de *concilier perspective universaliste et approche relativiste* comme des perspectives devant constituer les deux versants d'une même exigence. L'exigence d'universalité et le sens de l'histoire ne sont pas des exigences théoriques abstraites et contradictoires; elles sont l'exigence fondamentale de notre expérience quotidienne, de la vie réelle. Aussi bien, s'aperçoit-on que l'antidote à l'universalisme dogmatique ne doit pas être recherché dans un relativisme sans bornes, tout autant que l'universalisme pur et simple ne peut être la réponse juste au nihilisme. Il faut ici penser par couple ou, comme l'écrit R. Debray,

«jumeler les contradictoires», c'est-à-dire, en somme, «penser l'unité de l'un et du multiple», de l'universel an-historique et du particulier historique. Mais, nous le savons, «rien n'est plus difficile (ni plus traditionnellement problématique depuis les origines de la philosophie)»⁶.

Il s'agit là, peut-être, d'une vérité du bons sens, mais surtout d'une vérité oubliée, qui est moins une vraie banalité qu'une vérité banalisée. Assurément, l'idée que la démocratie, pour s'épanouir, doit s'enraciner dans l'héritage historique et culturel est une exigence qui fait l'unanimité. Nous n'aurons cherché, dans ce travail, qu'à reconquérir, par le biais de l'enquête philosophique, une assise théorique plus assurée, croyons-nous, qui la conçoit non plus seulement comme une platitude du sens commun, mais bien comme une «vérité philosophique» fondamentale, une vérité qu'enseignait déjà la parole antique:

*«Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve,
Nous sommes et nous ne sommes pas». Héraclite*

⁶ DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 464.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sur la démocratie

A. Ouvrages et opuscules principaux

ARISTOTE, *Politique*, traduction de J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1970.

BAECHLER, Jean, *Démocraties*, Calman-Lévy, Paris, 1985.

BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford, 1958.

_____ *Éloge de la liberté*, Calman-Lévy, Paris, 1988; version anglaise: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London, 1969.

CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Cours de politique constitutionnelle*, Édition Laboulaye, Tome II.

_____ *De l'esprit de conquête et de l'usurpation; Principes de politique*, in *Oeuvre*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1957.

FINLEY, I. Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, traduction P. Vidal-Naquet, Payot, Paris, 1976; version originale: *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1973.

_____ *La démocratie grecque*, M.A. Éditions, Paris, 1986

FUKUYAMA, Francis, «La fin de l'histoire?», traduction de P. Alexandre, in *Commentaire*, Vol. 12, N° 47, 1989, p. 457-69; version originale: «The End of History?», in *National Interest*, été 1989.

_____ *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduction de D.-A. Canal, Flammarion, Paris, 1992; version anglaise: *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.

GIRAUD, Émile, *La crise de la démocratie et les réformes nécessaires du pouvoir législatif*, Marcel Giard, Paris, 1925.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction de A. Kaan, Gallimard, 1940.

HOBBS, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de F. Tricaud, Éditions Sirey, Paris, 1971; version originale: *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of Common-Wealth Ecclesiasticall and civil*, London, 1691.

HUNTINGTON, P. Samuel, «Le choc des civilisations?», in *Commentaire*, Vol. 18, N° 66, été 1994, p. 238-52; version anglaise: «The Clash of Civilizations?», in *Foreign Affairs*, été 93, p. 22-48.

_____ *The Clash of Civilizations*, Simon and Schuster, New York, 1996.

KELSEN, Hans, *La démocratie. Sa nature. Sa valeur*, traduction de Charles Eisenmann, Éd. Économica, Paris, 1988.

LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil. Essai sur l'origine, les limites et les fins véritables du gouvernement civil*, traduction de B. Gilson, J. Vrin, Paris, 1977; version originale: *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, Londres, 1690.

MILL, S. John, *De la liberté*, traduction de G. Boss, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1987; version anglaise: *On Liberty*, Norton, New York, 1975.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964.

PLATON, *Protagoras; La République; Les lois*, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1950, Vol. I et II.

ROUGIER, Louis, *La mystique démocratique. Ses origines, ses illusions*, Ernest Flammarion (éditeur), 1929.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Tome III, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964.

_____ *Oeuvres politiques*, Bordas, Paris, 1989.

_____ *Du contra social*, Flammarion, Paris, 1966.

SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, Librairie Armand Colin, 1973; version française établie par C. Hurtig à partir de la traduction en anglais de l'auteur: *Theory of Democracy*, Wayne State University Press, Detroit, 1962.

SPINOZA, Baruch (de), *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.

STACE, T. Walter, *What are our Values?*, in *Montgomery Lectures on Contemporary Civilization*, University of Nebraska, Lincoln, 1950.

TALMON, L. Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, traduction de de P. Fara, Calmann-Lévy, Paris, 1966; version anglaise: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, 1952.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, Liv. I et II.

TOCQUEVILLE, Alexis (de), *De la démocratie en Amérique*, Tomes I et II, J. Vrin, Paris, 1990.

VACHEROT, Étienne, *La démocratie*, A. Lacroix, Van Meenen et Cie (éditeurs), Bruxelles, 1860.

B. Ouvrages et opuscules secondaires

ARON, Raymond, «Démocratie et totalitarisme», in *Idées*, Gallimard, Paris, 1965.

_____ «Du bon usage des idéologies», in *Commentaire*, hiver, 1989-1990, Vol. 12, N° 48, p. 691-8.

ASHCRAFT, Richard, «Locke's Political Philosophy», in CHAPPELL, Vere (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1994

AUBENQUE, Pierre, «Aristote et la démocratie», in *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Éd. Isis, Istanbul/Paris, 1988, p. 31-8.

BADIE, Bertrand, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992.

_____ *Contestations en pays islamiques*, Éd. Economica, Paris, 1983.

_____ «"Je dis Occident": démocratie et développement. Réponse à 6 questions», in *Pouvoirs* (paru sous le titre de *Démocratie*), N° 52, 1990, p. 43-53.

BAECHLER, Jean, *Le pouvoir pur*, Calmann-Lévy, Paris, 1978.

_____ *Précis de la démocratie*, Calmann-Lévy/UNESCO, Paris, 1994.

BARBEAU, Victor, *Libre examen de la démocratie*, Éditions Beauchemin, Montréal, 1960.

BASTIT, Michel, «Aristote et la démocratie», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 2, 1982.

BAUDART, Anne, «La démocratie, tyrannie de l'insensé: une lecture de Platon», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 6, 1985, p. 29-38.

BÉNÉTON, Philippe, «La culture démocratique», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 19, 1991, p. 85-91.

BOBBIO, Norberto, *Liberalism and Democracy*, translated by M. Ryle and K. Soper, Verso, London/New York, 1990.

_____ *The Age of Rights*, traduction anglaise de A. Cameron, Polity Press, Cambridge, 1996.

BOURGEOIS, Bernard, «La pensée contradictoire de la démocratie», in MILLON-DELSOL, Chantal, ROY, Jean (dir.), *Démocraties, l'identité incertaine*, Musnier-Gilbert Éditions, Montréal, 1994, p. 33-41.

BURDEAU, Georges, *La démocratie*, Seuil, Paris, 1956.

BRYCE, James, *Les démocraties modernes*, Tomes I et II, traduction de B. Mayra et le lieutenant-colonel de Fonlongue, Payot, Paris, 1924; version originale: *Modern Democracies*, Vol. I & II, MacMillan, London, 1921.

CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Évreux (Eure), 1987.

_____ *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, traduction de J. Lacoste, Éditions Bélin, Tours, 1991.

CHAUNU, Pierre, *La liberté*, Fayard, 1987.

DAHL, Robert, *A Preface To Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1956.
_____ *Polyarchy. Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven/London, 1971.

FARES, Zahir, *Afrique et démocratie. Espoir et illusions*, l'Harmattan, Paris, 1992.

FOLSCHÉID, Dominique, «La raison démocratique», in MILLON-DELSON, Chantal, ROY, Jean (dir.), *Démocraties, l'identité incertaine*, Musnier-Gilbert Éditions, 1994, p. 15-31.

FREUND, Julien, *Le nouvel âge. Éléments pour la théorie de la démocratie et de la paix*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1970.

FURET, François, «Réflexions sur la démocratie», in *Commentaire*, Vol. 13, N° 49, p. 11-6.

GARAUDY, Roger, *Appel aux vivants*, Seuil, Paris, 1979.

_____ *Vers une guerre de religion?*, Desclée, De Brouwer, Paris, 1995.

GAUCHET, Marcel, «Le mal démocratique», in *Esprit*, octobre 1993, p. 67-89.

GERMAIN, R.-F. Louis, «Problématique et dimensions ou variations sur le thème de l'égalité», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 8, 1985, p. 15-29.

GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983.

_____ «Au tournant de l'idée de démocratie: l'influence des Monarchomaques», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 1, 1982, p. 29-48.

_____ «Introduction au *Traité du gouvernement civil*», in LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de D. Mazel, GF-Flammarion, 2^e édition, Paris, 1992.

_____ «L'inspiration nietzschéenne de Leo Strauss et ses limites», in *Dialogue*, XXXIII, 1994, p. 391-413.

GUÉHENNO, Jean-Marie, *La fin de la démocratie*, Flammarion, 1993.

HERMET, Guy, *Culture et démocratie*, UNESCO/Albin Michel, Paris, 1993.

- HOFFMAN, D., Edwin, *Pathways of Freedom*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1964.
_____ *Les voies de la liberté*, Éditions France-Empire, Paris, 1966.
- HOLDEN, Barry, *The Nature of Democracy*, Nelson, London, 1974.
- IMBEAULT, Marc, MONTIFROY, A. Gérard, *Géopolitique et démocratie*, Frison-Rosche/Sciences et Culture, Prais/Montréal, 1995.
- LAFRANCE, Guy, «L'État de droit entre l'universel et le particulier», in MILLON-DELSON, Chantal, ROY, Jean (dir.), *Démocraties, l'identité incertaine*, Musnier-Gilbert Éditions, 1994, p. 42-49.
- LECLERC, Yves, *La démocratie cul-de-sac*, L'Étincelle éditeur, Montréal/Paris, 1994.
- LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.
_____ «Renaissance de la démocratie», in Pouvoirs (sous le titre de *Démocratie*), N° 52, P.U.F., Paris, 1990.
- MACPHERSON, C. B., *Le véritable monde de la démocratie*, traduction de C. Dufresne, Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1976; version originale: *The Real World of Democracy*, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto, 1965.
- MADIRAN, Jean, *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1977.
- MAIRET, Gérard, *Le maître et la multitude. L'État moderne entre Machiavel, Shakespeare et Gorbatchev*, Éditions du Félin, Paris, 1991.
- MAISTRE, Joseph (de), *De la souveraineté du peuple. Un anti-contrat social*, P.U.F., Paris, 1992.
- MANENT, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, Paris, 1992.
- MIREAU, Hubert (de), *La démocratie est-elle une fatalité?*, Pardès, Puiseaux, 1991.
- MONGA, Célestin, *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- MOSSÉ, Claude, *Histoire d'une démocratie: Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Seuil, Paris, 1971.
_____ *La démocratie grecque*, M.A. Éditions, Paris, 1986.
- NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Gallimard, Paris, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La révolte des masses*, traduction de L. Parrot, Stock, Paris, 1961.

PAREKH, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», in *Political Studies*, Vol. XL, 1992, p. 160-75.

QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, J. Vrin, Paris, 1970.

RENAUT, Alain, «Nietzsche et la critique de la rationalité démocratique», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, N° 20, p. 109-128.

REVEL, Jean-François, *Le regain démocratique*, Fayard, Paris, 1992.

ROMILLY, Jacqueline (de), *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, Paris, 1975.

_____ *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Éditions de Fallois, Paris, 1989.

ROMMEN, Henri, *Le droit naturel. Histoire. Doctrine*, traduction de E. Marmy, Ergloff et Librairie de l'Université de Fribourg, Fribourg, 1945.

SANDEL, J. Michael, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1996.

SCHMITZ, J. Gerald, HUTCHFUL, Eboe, *Démocratisation et participation populaire en Afrique*, traduction de H. Rombaut, L'Institut Nord/Sud, 1992.

SCHWARTZ, M. Joseph, *The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics*, Princeton University Press, Princeton/New York, 1995.

TENZER, Nicholas, *La République*, P.U.F., Paris, 1993.

THUAL, François, *Les conflits identitaires*, Ellipses, Paris, 1995.

TOURAINÉ, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, Paris, 1994.

TOURAINÉ, Marisol, *Le bouleversement du monde*, Seuil, Paris, 1995.

VERDIER, Raymond, «Refus du pouvoir unitaire et contre-pouvoirs dans les traditions politiques d'Afrique Noire», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 6, 1985, p. 211-217.

Démocratie, valeurs et savoir in *Les Cahiers de l'Université du Québec* (ouvrage collectif), Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1970.

L'égalité (ouvrage collectif), in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Centre de Publications de l'Université de Caen, N°8, Caen, 1985.

II. Sur l'historicisme et le relativisme

BERTIN, André, «Tradition démocratique et universalité», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Vol. 19, 1991, p. 33-53.

COMTE-SPONVILLE, André, *Valeur et vérité. Études cyniques*, P.U.F., Paris, 1994.

_____ *Impromptus*, P.U.F., Paris, 1996.

DOBERT, Rainer, «Against the Neglect of "Content" in the Moral Theories of Kohlberg and Habermas: Implications for the relativism-Universalism Controversy», in THOMAS E. Wren (éd.), *The Moral Domain. Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, The M.I.T. Press, Cambridge/London, 1990, p. 71-108.

DONNELLY, Jack, *Universal Human Right in Theory and Practice*, Cornell University Press, 1989.

FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Philosophie politique. Le système des philosophies de l'histoire*, P.U.F., Paris, 1984.

_____ *Philosophie politique. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, P. U.F., Paris, 1984.

_____ *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, P.U.F., Paris, 1992.

FERRY, Luc, «Relativisme et universalisme: remarques sur la conception libérale des droits de l'homme», in LAFRANCE, Guy (éd.), *Éthique et droits fondamentaux*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1989, p. 277-82.

FLEISCHACKER, Samuel, *Integrity and Moral Relativism*, E.J. Brill, Leiden/New York, 1992.

GRAY, John, *Post-Liberalism Studies in Political Thought*, Routledge, New York/London, 1993.

HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, traduction de C. Bouchindhomme, Éditions du Cerf, Paris, 1991.

_____ *De l'éthique de la discussion*, traduction de M. Hunyadi, Éditions du Cerf, Paris, 1992.

HARE, M. Richard, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Cambridge, 1965.

_____ *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

HARMAN, Gilbert, THOMSON, Judith Jarvis, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge, 1996.

MONRO, H. David, *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

NUNNER-WINKLER, Gertrud, «Moral Relativism and Strict Universalism», in THOMAS E. Wren (éd.), *The Moral Domain. Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, The M.I.T. Press, Cambridge/London, 1990, p. 109-26.

OLIVIER, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Liber, Montréal, 1995.

RENAUT, Alain, SOSOE, Lukas, *Philosophie du droit*, P.U.F., Paris, 1991.

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, traduction de M. Nathan et E. de Dampierre, Flammarion, Paris, 1986; version: *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

_____ *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, traduction de O. Sedeyn, Léviathan/P.U.F., Paris, 1992, p. 53; version originale: *What is Political Philosophy?*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1959.

_____ *Le libéralisme antique et moderne*, traduction de O. Sedeyn, P.U.F., Paris, 1990, p. 58; version originale: *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York/London, 1968.

_____ *Études de philosophie politique platonicienne*, traduction de O. Sedeyn, Bélin, Paris, 1992; version originale: *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

_____ «La loi naturelle», in *Études de philosophie politique platonicienne*, traduction de O. Sedeyn, Bélin, Paris, 1992, p. 195-208; version anglaise: «Natural Law», in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, D.L. Sills (ed.), Macmillan & Free Press, New York, 1968, Vol. 11, p. 80-5.

_____ «Introduction à l'existentialisme de Heidegger», in *Commentaire*, hiver 1990-1991, Vol. 13, N° 52, p. 772.

VILLEY, Michel, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1962.

III. Sur la philosophie pratique de Kant

A. Oeuvres de Kant

KANT, Emmanuel, *Werke*, Vol. IV-VI, Akademie-Texausgabe (1902), Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968.

_____ *Oeuvres philosophiques*, Vol. I (1980); Vol. II (1985); Vol. III (1986), La Pléiade, Gallimard, Paris.

_____ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction, introduction et notes par V. Delbos, Delagrave, 1975.

_____ *Opuscules sur l'histoire*, traduction de S. Piobetta, GF-Flammarion, Paris, 1990.

B. Études et commentaires

- ALQUIÉ, Ferdinand, *La morale de Kant*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1974.
_____ «Introduction à la *Critique de la raison pratique*», in KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, traduction de F. Picavet, Quadrige/P.U.F., Paris, 1989.
- BOUTROUX, Émile, *La philosophie de Kant*, J. Vrin, Paris, 1968.
- CAIRD, Edward, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, Editions Ropodi, Amsterdam, 1969.
- CARNOIS, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, Paris, 1973.
- CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, P.U.F., Paris, 1990.
- DEHOVE, Henri-Charles, *Les principes généraux de la morale kantienne: étude critique*, Desclée, De Brouwer, Lille, 1912.
- DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Félix Alcan, Paris, 1905.
- DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., 1967.
- GRACANIN, Duro, *La personnalité morale d'après Kant: son exposé, sa critique à la lumière du Thomisme*, Mignard (éd.), Paris, 1936.
- GRONDIN, Jean, *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, J. Vrin, Paris, 1989.
_____ *Emmanuel KANT*, Criterion, Paris, 1991.
- KOJÈVE, Alexandre, *Kant*, Gallimard, Paris, 1973.
- KRÜGER, Gerhard, *Critique et morale chez Kant*, traduction de M. Regnier, Beauchesne et Fils, Paris, 1961; version originale: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, 1931.
- MALHERBE, Michel, *Kant ou Hume*, J. Vrin, Paris, 1980.
- OTFRIED, Höffe, *Introduction à la philosophie morale de Kant. La morale, le droit, la religion*, traduction de F. Rüegg et S. Gillioz, Éditions Castella, Albeuve, 1985.
_____ «La justice politique comme égalité dans la liberté: une perspective kantienne», in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Vol. 8, 1985, p. 167-80.
- PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant*, Vrin, Paris, 1972.
_____ *Études kantienne*s, Vrin, Paris, 1982.
_____ *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, Paris, 1968.

RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome II, Grasset, Paris, 1992.

SCHELER, Max, «Formalisme et apriorisme», in *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduction de M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955.

VERNEAUX, Roger, *Le vocabulaire de Kant*, Tomes I et II, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, Vrin, Paris, 1970.

IV. Autres ouvrages et opuscules

ALLEN, W. John, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London, 1960.

ARENDT, Hannah, *Essai sur la Révolution*, traduction de M. Chrestien, Gallimard, Paris, 1985; version anglaise: *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963.

————— *Le système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1967.

ARON, Raymond, *Études politiques*, Gallimard, Paris, 1972.

BAECHLER, Jean, *La grande parenthèse (1914-1991). Essai sur un accident de l'histoire*, Calmann-Lévy, Paris, 1993.

BÉNICHOU, Paul, *Le temps des prophètes*, Gallimard, Paris, 1977.

BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., Paris, 1965.

BERNSTEIN, J. Richard, «From Hermeneutics to Praxis», in *Review of Metaphysics*, Vol. 35, 1982, p. 823-45.

CHEVALIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Tomes I et II, Payot, Paris, 1979.

COUTURIER, François, «Herméneutique et pratique», in *Traduire, interpréter, agir*, Éditions Fides, Montréal, 1990.

DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981.

DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring*, traduction de E. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris, 1963.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976; version originale: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1970.

_____ «L'herméneutique comme philosophie pratique», in *Traduire, interpréter, agir*, Éditions Fides, Montréal, 1990.

_____ «Historicité», in *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1990, p. 513-7.

_____ «Sur la possibilité d'une éthique philosophique»; «L'herméneutique, une tâche théorique et pratique», in *L'art de comprendre. Écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Aubier, Paris, 1991.

HAYEK, A. Friedrich, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale (Law, Legislation and Liberty. The Mirage of Social Justice)*, Routledge & Kegan Paul, London/Hanley, 1976), traduction de R. Audouin, Quadrige/P.U.F., Paris, 1982.

HEGEL, G.W. F., *Logique de Hegel*, Tome II, traduction de A. Véra, 2^e édition, Bruxelles, 1969.

_____ *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de J. Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris, 1941.

_____ *Principes de la philosophie du droit*, traduction de A. Kaan, Gallimard, Paris, 1940.

HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, traduction de R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964.

HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction de A. Leroy, Aubier/Montaigne, Paris, 1947.

JOUVENEL, Bertrand (de), *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Éditions du Cheval Ailé, Genève, 1947.

KOËVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

LEFORT, Claude, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, traduction de G. Bianquis, Aubier, Paris, 1978.

_____ *La généalogie de la morale*, traduction de C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratiën, Gallimard, Paris, 1979.

_____ *Le gai savoir*, traduction de P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1982.

PERELMAN, Chaïm, *Droit, morale et philosophie*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1976.

SABINE, H. George, *A History of Political Thought*, Henry Holt and Company, New York, 1955.

SARTRE, Jean-paul, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1970.

_____ *L'existence est un humanisme*, Éditions Nagel, Paris, 1970.

SMITH, P. C., «The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory», in *Research in Phenomenology*, Vol. 18, 1998, p. 75-92.

SPENLÉ, Jean-Édouard, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Armand Colin, Paris, 1967.

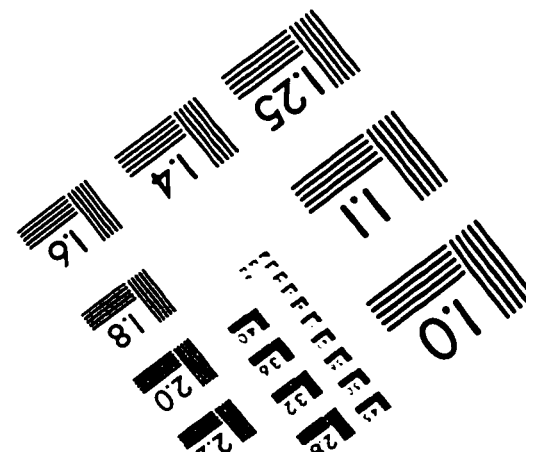
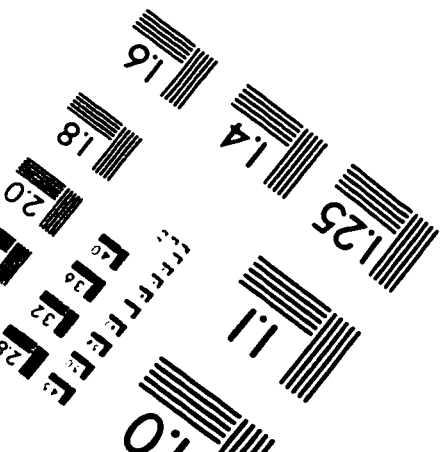
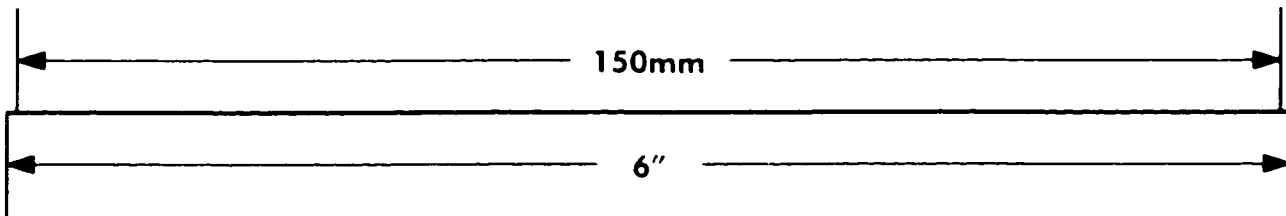
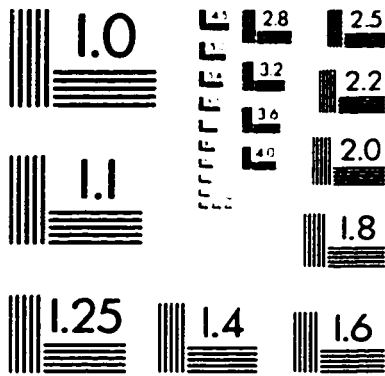
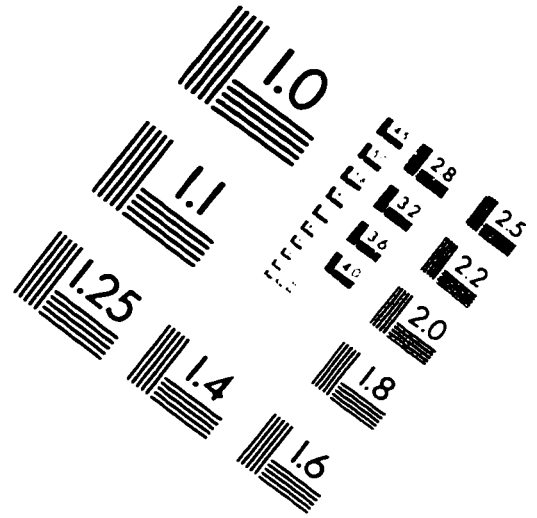
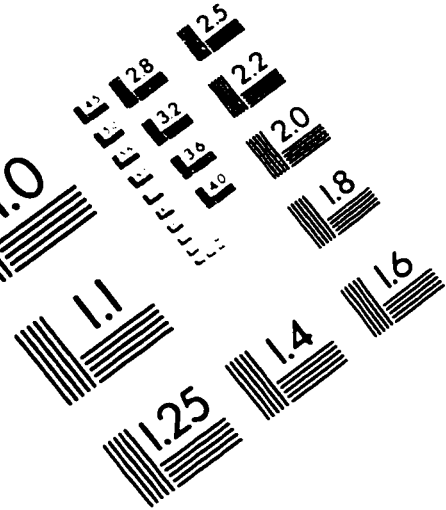
STRAUSS, Leo, CROSEY, Joseph, *History of Political Philosophy*, 3^e édition, Rand McNally, Chicago, 1987.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, Éditions de la Découverte, Paris, 1991.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989