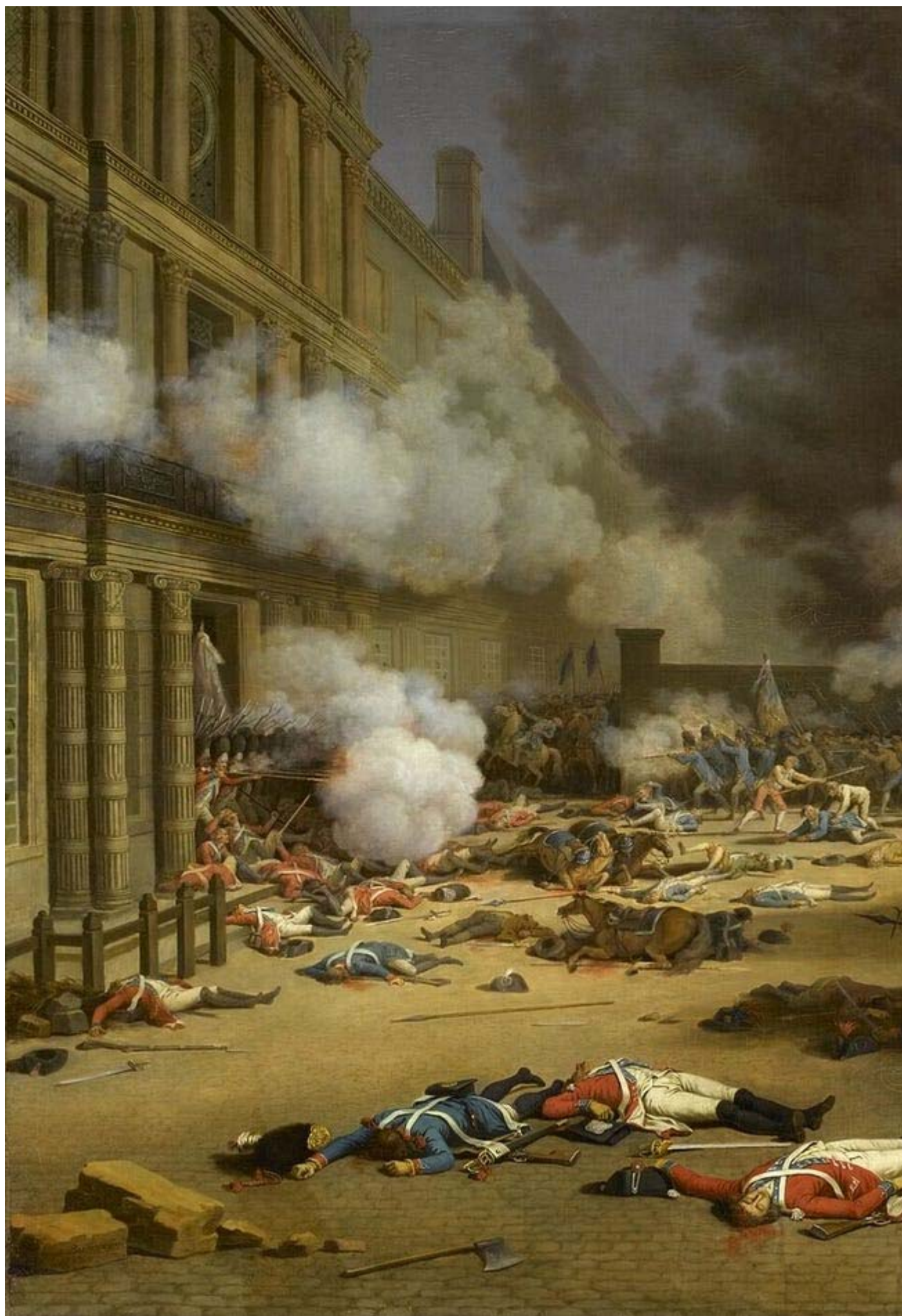


VOUS AVEZ DIT "DEMOCRATIE" ?

BRUNO GUIGUE



On n'a pas encore pris la mesure d'une réalité qui s'impose pourtant à l'observateur le plus distrait : des massacres coloniaux aux guerres impérialistes, les régimes dits démocratiques portent une lourde responsabilité dans les conflits qui ont frappé l'humanité depuis deux siècles.

On peut toujours enfouir sa tête dans le sable. Mais dans le monde réel, ceux qui croient que la démocratie libérale de facture occidentale est pacifique par nature en sont pour leurs frais. Lorsque les faits invalident une hypothèse, c'est l'hypothèse qu'il faut revoir, non les faits : que la démocratie incarne le respect de la vie humaine et la paix entre les peuples est une hypothèse de ce genre. On dira qu'il faut d'abord s'entendre sur la signification de ce terme. C'est vrai. Et puisque les régimes existants en Occident se désignent eux-mêmes de la sorte, il est légitime de poser la question de leur véritable nature.

La démocratie introuvable

Singulier destin que celui de la démocratie : elle n'a jamais existé qu'aux marges de l'histoire, mais l'idée que s'en fait le discours dominant sert de critère moral permettant de séparer le bon grain de l'ivraie : d'un côté les bons régimes, de l'autre les mauvais. Encore faut-il savoir d'où elle vient. Puissance du peuple, *kratia* du *dèmos*, elle se définit comme le gouvernement du peuple par lui-même. Ce régime a pris une forme radicale dans les cités grecques, et notamment à Athènes aux Ve et IV^e siècles avant notre ère. Réunis en assemblée, les citoyens votent les lois préparées par les membres du conseil et prennent les décisions qui engagent l'avenir de la cité. Phénomène rarissime dans l'histoire humaine : plusieurs milliers de citoyens participent à des débats publics et sont appelés à voter pour décider de la guerre et de la paix, élire des dirigeants révocables ou valider des réformes institutionnelles. C'est cette expérience historique qui est à l'origine du concept occidental de démocratie. De telles pratiques ont manifestement requis des conditions particulières – le fameux «miracle grec» -, dont il n'y a aucun autre exemple à une échelle comparable.

La grande nouveauté de ces institutions réside dans la règle intangible selon laquelle seule l'assemblée des citoyens est souveraine. Assignés à des tâches précises, élus ou tirés au sort pour une durée limitée, révocables à tout moment, les magistrats de la cité sont mis dans l'impossibilité de capter le pouvoir à leur profit. Car la puissance détenue par le *dèmos* ne saurait faire l'objet d'une délégation à une instance extérieure. Prérogative du peuple, elle ne saurait être transférée à une fraction du peuple lui-même, à ses «délégués» ou à ses «représentants». Le pouvoir de décision ultime appartient exclusivement à l'assemblée des citoyens, et à nul autre corps constitué qui s'intercalerait entre les citoyens et leur union dans l'assemblée. Autrement dit, la démocratie n'est autre que la démocratie directe, et à défaut de cette qualité elle n'en mérite pas le nom.

Le problème, c'est que ce régime a vécu, et que le renouvellement d'une telle expérience n'est nulle part à l'ordre du jour. Mais ce n'est pas tout. La démocratie antique en effet n'a de démocratie que l'apparence, elle n'est démocratique qu'en surface. Dans les faits, c'est une aristocratie, un gouvernement des «meilleurs», c'est-à-dire de ceux qui ont la qualité de citoyens mâles et de condition libre. Dans la réalité, l'opposition entre le citoyen et l'esclave constitue l'ossature de la cité antique, et son idéal de vertu a pour envers du décor le travail servile. Que la démocratie ait supposé l'esclavage constitue donc un puissant motif d'interrogation sur sa réalité. Pour que les citoyens puissent s'adonner à l'exercice du pouvoir, il fallait que la production de leurs conditions d'existence fût assurée par une classe subalterne. La superstructure politique nécessitait une infrastructure socio-économique qui lui fournît les moyens de son exercice. La sublimation du citoyen appelé à incarner les vertus, son invitation à délibérer selon la raison et à viser le bien commun, tout ce bel édifice avait sa face obscure.

La démocratie ainsi comprise se déploie sur fond d'oppression sociale, elle relègue à un rang inférieur la grande majorité des habitants de la cité-État. Comme l'a vu Hegel, l'universalité des citoyens enferme les non-citoyens dans la particularité de leur fonction productive. La cité d'en haut règne sur la cité d'en bas, et l'excellence du citoyen plane au-dessus du labeur servile. Impossible, donc, de se représenter la démocratie antique en faisant abstraction de sa réalité matérielle. Ce serait tomber dans le piège de l'idéologie, c'est-à-dire du discours que la société tient sur elle-même. La cité antique se représente comme une communauté de citoyens libres et égaux. Mais c'est en jetant un voile pudique sur sa réalité sociale, sur ses conditions matérielles d'existence, sur l'essence même des rapports sociaux qui la constituent. Pour qu'il y eût des

citoyens, il fallait qu'il y eût des non-citoyens : des esclaves, des femmes et des métèques.

Les antinomies de Hannah Arendt

Il est significatif que Hannah Arendt, loin d'ignorer cette dimension de la cité antique, en ait au contraire fait l'éloge. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle explique que la seule égalité légitime est celle qui règne entre les citoyens, et non entre les hommes. Cette égalité dans la cité antique, à ses yeux, est sans commune mesure avec l'égalité qui prévaut dans les démocraties modernes. Tandis que la cité grecque est une aristocratie politique, la démocratie moderne est le théâtre d'un conformisme généralisé, où l'esprit de compétition s'est dilué dans l'égalitarisme. Si Arendt distingue le travail, l'œuvre et l'action comme modalités de l'activité humaine, c'est pour dévaloriser le premier, qu'elle attribue à *«l'homme-animal social»*. Le travail est soumission à la nécessité naturelle, tandis que l'action, à l'autre extrémité, représente l'accès à la dimension politique. C'est pourquoi il est légitime de parler d'un *«animal laborans»* pour désigner le travailleur, lequel *«n'est jamais qu'une espèce, la plus haute si l'on veut, parmi les espèces animales qui peuplent la terre»*. Une thèse qui fait écho à celle défendue au même moment par Heidegger, pour qui l'époque moderne est marquée par *«la dévastation de la terre»* qui coïnciderait avec l'établissement de *«l'homme issu de la métaphysique, l'animal rationnel, comme animal laborieux»*. (1)

C'est pourquoi la politique visant à l'émancipation des travailleurs n'a abouti, pour Arendt, qu'à *«courber toute l'humanité, pour la première fois, sous le joug de la nécessité»*. Le travail productif, en effet, n'étant autre que *«l'asservissement à la nécessité»*, *«les hommes ne pouvaient se libérer qu'en dominant ceux qu'ils soumettaient à la nécessité»*. Confondant nécessité naturelle et contrainte sociale, Arendt légitime donc la domination exercée sur la masse des travailleurs par la classe possédante. Se demandant s'il est possible de faire fonctionner des usines sous la direction des ouvriers, elle répond sans détour : *«En réalité, il n'est pas sûr du tout que les principes politiques d'égalité et d'autonomie puissent s'appliquer à la sphère de la vie économique. Après tout, la théorie politique des Anciens n'avait peut-être pas tort lorsqu'elle affirmait que l'économie, liée aux nécessités de la vie, requérait pour fonctionner la domination des maîtres»*. (2) Indifférente au processus historique et à la lutte des classes, la philosophe estime que *«la vie humaine s'est trouvée en proie à la pauvreté depuis des temps immémoriaux»* et qu'*«aucune révolution n'a jamais résolu la question sociale ni libéré des hommes du fléau du besoin»*.

A ses yeux, *«toute l'histoire des révolutions démontre, sans aucun doute, que toute tentative pour résoudre la question sociale par des voies politiques mène à la terreur»*. Cette malédiction de l'homme moderne voué à la terreur à l'instant où il tente d'échapper à la misère justifie alors, rétrospectivement, le système esclavagiste. En garantissant la production matérielle, ce dernier rendait possible l'exercice des vertus civiques. Contrairement aux démocraties modernes qui, par leur obsession du social, ruinent les chances d'une véritable aristocratie des égaux. *«Toute souveraineté tient sa source première, la plus légitime, du désir qu'a l'homme de s'émanciper de la nécessité vitale, et les hommes parvinrent à cette libération par la violence, en forçant d'autres à porter à leur place le fardeau de la vie. C'était le principe de l'esclavage et c'est seulement l'essor de la technologie, et non celui des idées politiques modernes, qui a réfuté l' ancestrale et terrible vérité selon laquelle seules la violence et la domination exercées sur les autres pouvaient rendre libres certains hommes. Rien, pourrions-nous dire aujourd'hui, ne saurait être plus obsolète que d'essayer de libérer le genre humain de la pauvreté par des voies publiques ; rien ne saurait être plus futile ni plus dangereux»*. (3)

L'apologie de la cité antique, chez Arendt, la conduit logiquement à nier l'universalité humaine : *«La distinction entre l'homme et l'animal recoupe le genre humain lui-même : seuls les meilleurs, aristoi, qui constamment s'affirment les meilleurs et préfèrent l'immortelle renommée aux choses mortelles, sont réellement humains»*. Hannah Arendt fait sienne la critique réactionnaire des droits de l'homme formulée par Edmund Burke. Elle récuse l'universalité des droits humains, principe funeste qui aurait pour effet de confirmer *«le droit du sauvage nu, réduisant les nations civilisées au rang de sauvages»*. Pour elle, les *«tribus*

sauvages» vivent et meurent *«sans avoir contribué d'aucune manière à un monde commun»*. Ces populations primitives sont *«des gens sans-droits qui apparaissent comme les premiers signes d'une possible régression par rapport à la civilisation»*. (4) Tandis qu'elle admire la Révolution américaine, qui fut menée par des propriétaires d'esclaves, elle rejette la Révolution française, qui abolit l'esclavage colonial. Dans les années 1960, elle refuse toute portée politique aux revendications des Afro-Américains, reléguant au second plan ce qu'elle appelle dédaigneusement la *«Negro question»*. Toute philosophie est sous-tendue par une certaine idée de l'homme et de la société. Celle que défend Hannah Arendt participe d'une idéologie qui habille son conservatisme des oripeaux de la cité antique, justifie rétrospectivement l'esclavage et congédie le progrès social comme une dangereuse utopie. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'obscur clarté de ses anathèmes contre les idées progressistes et le compendium avarié de ses présupposés anti-humanistes posent un sérieux problème.

Démocratie et représentation

Loin de telles impasses, il nous appartient donc de repenser la question de la démocratie à nouveaux frais. Le spectacle offert par sa réalité actuelle invite à formuler la question qu'elle cherche précisément à éluder : cette réalité empirique est-elle conforme à son concept, ou la démocratie est-elle autre chose ? Comme dit Alain Badiou, *«le monde contemporain est fondamentalement injuste, et il est scandaleux que cette injustice soit valorisée au nom du signifiant démocratie. Si la démocratie signifie ce type d'injustice, alors elle ne peut pas avoir une valeur universelle. Ou, si la démocratie a une valeur universelle, elle signifie alors autre chose que ce type d'injustice, autre chose que les régimes politiques actuellement dominants en Occident»*. (5) Que ces derniers se prétendent démocratiques ne laisse pas d'interroger, tant la distance entre l'idéal proclamé et la réalité concrète est vertigineuse. Mais encore faut-il s'entendre sur le vocabulaire. Car le terme de démocratie a transfusé des Anciens aux Modernes en effectuant une série de mutations conceptuelles. La première transformation tient à la substitution du régime représentatif à la démocratie directe. Que les citoyens assemblés délibèrent directement des affaires qui les concernent est une idée à laquelle la tradition occidentale a fait un sort depuis longtemps. On a beau concéder pour la forme des espaces de délibération, ils ne sont jamais le lieu où s'exerce le pouvoir politique : ni le vote des lois, ni leur application ne relèvent de procédures démocratiques. Dans les faits, ce que nous appelons démocratie consiste surtout à convoquer les électeurs pour leur demander de désigner des représentants ou des dirigeants.

Promu par les libéraux du XIX^e siècle, le régime représentatif n'est pas la démocratie. Non seulement il ne lui ressemble pas, mais il a précisément été conçu pour l'exclure. De Montesquieu à Constant en passant par les hommes de 89, rien n'est plus antidémocratique que le libéralisme politique classique. Son rejet horrifié de la démocratie vaut rejet de la souveraineté populaire : non seulement le peuple est inapte à gouverner, mais il est hors de question qu'il ratifie les lois. Justifié par la théorie libérale, le régime représentatif instauré par la bourgeoisie n'est qu'une oligarchie. Seul le gouvernement du petit nombre, de cette élite éclairée chère à Montesquieu, est le garant de l'ordre social. Cet élitisme libéral a atteint son apogée avec la prétendue démocratie américaine. Fondée par des esclavagistes sans complexe, elle repose dès l'origine sur un racisme structurel dont le moins qu'on puisse dire est qu'il atomise l'idéal universaliste. Idole des libéraux, *«Tocqueville célèbre comme lieu de la liberté un des rares pays du Nouveau Monde où règne et prospère l'esclavage-marchandise sur base raciale et dont, au moment du voyage du libéral français, le président est un propriétaire d'esclaves, protagoniste d'une politique de déportation et de décimation des Peaux-Rouges»*, rappelle Domenico Losurdo. (6) On mesure l'écart abyssal entre les deux révolutions : horreur absolue pour un Thomas Jefferson, le suffrage universel sans distinction de race est l'essence même de la République chère à Robespierre. S'il est au cœur de l'idéologie républicaine d'inspiration rousseauiste, il est totalement étranger au libéralisme des deux rives de l'Atlantique.

Car l'État républicain, pour Rousseau, est un État où le peuple constitué en corps politique exerce la souveraineté. Non que les citoyens détiennent le pouvoir exécutif, car c'est impossible dans les grands États modernes. Mais il doit exercer le pouvoir législatif, qui est l'essence même

de la souveraineté. Un peuple libre est un peuple qui obéit à des lois qu'il a lui-même approuvées. Cette prérogative, il est inconcevable qu'il la cède à des représentants élus, car une loi qui n'est pas ratifiée expressément par le peuple n'est pas une loi. La république rousseauiste n'est donc pas une démocratie directe, dont Rousseau dit qu'elle convient davantage à des dieux qu'à des hommes. Ce n'est pas un État où le peuple lui-même rédige les textes législatifs, ce qui est impraticable. Mais c'est une république plébéienne où les lois reçoivent explicitement l'approbation populaire. C'est une république où les lois émanent du peuple et sont appliquées par les dirigeants qu'il a désignés. C'est un régime qui associe le pouvoir législatif du peuple souverain et le pouvoir exécutif du gouvernement qui en est le mandataire.

Quand les États occidentaux actuels se prétendent démocratiques, c'est un double abus de langage, car ils ne sont ni des démocraties au sens antique du terme (le peuple gouverne), ni des républiques au sens rousseauiste (le peuple légifère). La supercherie de la démocratie moderne réside en ceci que le peuple n'y exerce ni le pouvoir exécutif ni le pouvoir législatif. Alors que Rousseau précise que le citoyen d'une république est à la fois souverain et sujet, le citoyen des États modernes est le sujet d'un souverain qu'il n'est que fictivement. Le pouvoir législatif est capté par les représentants qu'il a élus pour faire les lois à sa place, et ces représentants obéissent à la classe dominante. Dépossédé des attributs de la souveraineté, le peuple n'en est pas moins soumis à des injonctions dont on lui prête hypocritement la volonté : n'a-t-il pas voté ? En participant au scrutin, n'a-t-il pas consenti d'avance à son résultat ? La suprême ruse de la démocratie bourgeoise, c'est qu'elle retourne le processus électoral contre la souveraineté du peuple : l'onction du suffrage fonde la légitimité d'un pouvoir qui n'est pas le sien, et auquel il obéit en croyant l'avoir choisi.

Car le corps électoral n'est pas le corps politique, et l'opération du vote dissimule sous l'apparence d'un choix démocratique la réalité de l'oligarchie. Il y a longtemps que les régimes bourgeois ont médité la leçon prodiguée par Alexis de Tocqueville : « *Le suffrage universel ne me fait pas peur, les gens voteront comme on leur dira* ». Lorsqu'elle idolâtre le formalisme électoral, la philosophie politique du libéralisme se laisse prendre dans les filets de cette mystification. « *Rien ne rend mieux sensible le paradoxe de la démocratie que l'institution du suffrage universel*, écrit Claude Lefort. *C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaites, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte. Le nombre se substitue à la substance* ». (7) Le problème, c'est que cette mystérieuse substitution entraîne l'évanescence de la souveraineté, que la dissolution des liens sociaux y est fictive, et que les rapports de domination sortent indemnes de l'opération électorale. Censée permettre l'expression de la volonté générale, la démocratie formelle la soumet *de facto* aux pesanteurs d'une société de classes.

Ainsi, dans les régimes qui se disent démocratiques, non seulement il n'y a aucune démocratie, mais la souveraineté populaire n'y est affirmée que pour être dévoyée. Elle l'est même doublement. A travers le mécanisme de la représentation, tout d'abord, qui dépossède le simple citoyen au profit de la classe dirigeante. Mais surtout à travers une dépossession plus profonde : celle qui tient à la structure même de la société, aux rapports de classes qui la déterminent. Non seulement les représentants usurpent le pouvoir issu de la volonté populaire, mais ils se contentent généralement de faire de la représentation au profit des détenteurs du capital. Car la société, contrairement à ce que dit le libéralisme, n'est pas composée d'individus dotés des attributs formels de la liberté et de l'égalité. C'est un tissu de relations concrètes entre des personnes auxquelles la division du travail assigne une place singulière. La société, dans sa structure même, est définie par des rapports sociaux soumis à la division fondamentale entre possédants et non-possédants. Et les riches, parce qu'ils détiennent le capital social, ont des moyens d'influer sur le pouvoir politique dont Benjamin Constant avait compris la redoutable efficacité, lorsqu'il décrivait, pour s'en réjouir, la domination de l'argent-roi derrière le paravent du régime représentatif.

L'oligarchie libérale

On a beau l'appeler «démocratie», le régime politique des pays occidentaux est donc «une oligarchie libérale», écrit à juste titre Cornelius Castoriadis dans *La montée de l'insignifiance*. On y chercherait en vain l'exemple de ce qu'est un citoyen responsable, «capable de gouverner et d'être gouverné», comme disait Aristote. Sans doute il y subsiste, résultat de longues luttes antérieures, des libertés significatives. Mais «dans la réalité social-historique effective du capitalisme contemporain, ces libertés fonctionnent de plus en plus comme simple complément instrumental du dispositif maximisateur des jouissances individuelles». Dans les sociétés occidentales ou occidentalisées, cette apologie de l'individu tourne à vide, elle se déploie dans l'insignifiance. «L'individu libre, souverain, autarcique, substantiel, n'est guère plus, dans la majorité des cas, qu'une marionnette accomplissant spasmodiquement les gestes que lui impose le champ social-historique : faire de l'argent, consommer et jouir, s'il y arrive». Il est supposé libre de donner à sa vie le sens qu'il veut, mais ce sens se réduit à l'augmentation indéfinie de la consommation : son «autonomie redevient hétéronomie», son «authenticité conformisme généralisé».

La montée de l'insignifiance, pour Castoriadis, représente la trahison d'un héritage qui distinguait depuis des siècles le monde occidental. Chaque forme de société, en effet, est une création particulière. Parmi ces créations, l'homme a fait naître «l'idée d'autonomie, de retour réflexif sur soi, de critique et d'autocritique». Or cette invention radicale a fait éclater le schéma traditionnel des sociétés closes sur elles-mêmes qui constituaient l'écrasante majorité des formes de vie sociale. Dans «la masse historique immense des sociétés hétéronomes», écrit l'auteur, «une rupture» survient à deux reprises au cours de l'histoire : la Grèce ancienne et l'Europe médiévale. Dans les deux cas, s'annonce «la reconnaissance du fait que la source de la loi est la société elle-même, que nous faisons nos propres lois», ce qui implique «la possibilité de mettre en cause l'institution existante de la société, qui n'est plus sacrée, ou en tout cas plus sacrée de la même façon». C'est cette «rupture de la clôture de la signification instaurée dans les sociétés hétéronomes» qui instaure simultanément «la démocratie et la philosophie». Il y aurait donc une double exception, grecque et occidentale, à la règle quasi universelle de l'hétéronomie constitutive des sociétés humaines.

Sans méconnaître les innovations majeures dont la Grèce et l'Occident ont été les forces motrices, on peut se demander si Castoriadis n'a pas tendance à idéaliser cet héritage, quitte à passer sous silence les apports du reste de l'humanité. «La démocratie consiste en ceci que la société ne s'arrête pas à une conception de ce qu'est le juste, l'égal ou le libre donnée une fois pour toutes, mais s'institue de telle sorte que les questions de la liberté, de la justice, de l'équité et de l'égalité puissent toujours être reposées dans le fonctionnement normal de la société». (8) Sans doute, mais toute société où les fondements de la légitimité sont passibles d'une réflexion critique devrait alors appartenir à cette catégorie. La pensée orientale ne témoigne-t-elle pas à son tour d'une capacité universelle de l'esprit humain à interroger la politique ? Dans le monde chinois, les conditions d'attribution du pouvoir font l'objet d'une intense réflexion à partir du VI^e siècle avant notre ère, avec Confucius et Mencius, jusqu'à Wang Fuzhi et aux contestataires de l'ordre mandchou au XVII^e siècle, sans parler de la révolte des Taiping (1850-1864) qui constitue le plus grand soulèvement populaire de l'histoire humaine. Innombrables, les insurrections paysannes et les théories politiques qui ont émaillé leur civilisation illustrent la capacité des Chinois à interroger les notions du juste et de l'injuste : manifestement, ils n'ont pas attendu les Grecs ou les Européens pour le faire.

Quand Cornelius Castoriadis, en outre, évoque la mise en question des valeurs établies, sous le régime démocratique, comme participant «du fonctionnement normal des sociétés», c'est accorder à ce régime politique une propension à la tolérance dont l'histoire montre les limites. La répression du mouvement ouvrier n'a jamais été aussi sanglante en France qu'en 1848 et 1871, c'est-à-dire au lendemain de la proclamation de la République et de l'instauration du suffrage universel. De plus, l'idée que les sociétés humaines aient été figées dans leur immobilité jusqu'au jaillissement miraculeux du génie gréco-occidental ne repose sur aucun fondement. Car toute société humaine traversée par la division sociale porte le germe de sa propre mise en cause. Dès que la répartition des rôles sociaux s'opère selon une ligne de partage entre le haut et le bas, la contestation de cette hiérarchie instituée entre dans le champ du possible. Certes la classe

dominante emploie la force et la persuasion pour en conjurer le péril, toutes les ressources de l'idéologie sont mobilisées pour justifier l'ordre social, mais il n'y a aucune société humaine qui n'ait connu des révoltes ou des révolutions, que ce soit sous forme de jacqueries paysannes, de mouvements millénaristes ou d'insurrections prolétariennes.

La démocratie aux marges ?

Anthropologue anarchiste, David Graeber soutient à son tour que le véritable sens de la démocratie réside dans un processus ouvert de discussion publique où les communautés humaines prennent en charge leurs propres affaires. Or ces pratiques, selon lui, existent à peu près partout dans le monde et ne constituent nullement une spécificité du monde occidental. Les communautés rurales africaines ou brésiliennes sont aussi démocratiques, voire davantage, que les sociétés modernes qui prétendent en détenir le privilège. Contre Samuel Huntington qui affirme que seule la civilisation occidentale est démocratique parce qu'elle a une tradition pluraliste, Graeber rappelle que la Chine et l'Inde ont connu au cours de leur histoire un pluralisme religieux inconnu de l'Occident. Les sociétés asiatiques se caractérisaient par une variété déconcertante d'ordres monastiques, de sociétés secrètes et de groupes professionnels, et *«aucune d'entre elles n'a égalé l'Occident dans les divers moyens qu'il a employés pour imposer l'uniformité, qu'il s'agisse des guerres d'extermination contre les hérétiques, de l'Inquisition ou de la chasse aux sorcières»*. Il était tout à fait courant, en revanche, *«qu'un fonctionnaire de la Cour sous la dynastie Ming soit taoïste dans sa jeunesse, confucéen à l'âge adulte et bouddhiste à la fin de sa carrière. Il est difficile de trouver quoi que ce soit de comparable en Occident, même aujourd'hui»*.

Comme le souligne à juste titre David Graeber, l'idée que la démocratie a été inventée à Athènes est une idée fausse. Les pratiques démocratiques ont largement précédé la Grèce antique. De plus, elles ont pour caractéristique d'organiser la discussion publique dans des situations où *«des communautés humaines règlent leurs propres affaires hors de portée de l'État»*. La démocratie n'est pas un régime politique, c'est un terrain d'innovation sociale. *«L'absence du pouvoir d'État»* y rend possible soit *«une forme de processus consensuel»* soit *«un système de vote majoritaire»*. Les innovations démocratiques ont tendance à émerger des *«zones d'improvisation culturelle»*, c'est-à-dire *«des espaces placés hors du contrôle des États, dans lesquels des personnes nourries de traditions différentes sont obligées d'imaginer des moyens pour régler leur vie commune»*. Ce sont *«les communautés des frontières à Madagascar, les bateaux de pirates, les communautés de commerçants de l'océan Indien, les confédérations amérindiennes»*. Loin d'être le régime politique des pays développés, la démocratie désigne en réalité une série de phénomènes sociaux qui ont échappé à son emprise. Elle n'est pas au centre du système, elle en occupe *«les marges»*, investissant un espace vierge, disponible, soustrait à la tyrannie de l'État.

Il n'est pas étonnant que cette anthropologie anarchiste s'accompagne de l'exaltation des expériences communautaires. A l'échelle infra-étatique, elle trouve une illustration de la société alternative à laquelle elle aspire. Au début de notre siècle, c'est la révolution zapatiste qui fait alors figure de modèle. Respect de la tradition maya, égalitarisme, discussion permanente, autant de pratiques originales qui témoignent d'une véritable «démocratie». Pour Graeber, cette expérience montre surtout qu'il faut abandonner l'idée que la révolution passe par la prise du pouvoir et le contrôle de l'appareil étatique. Cette nouvelle formation sociale illustre la possibilité d'une refondation de la démocratie par l'auto-organisation de communautés autonomes. *«La démocratie, conclut-il, semble ainsi retourner aux lieux de sa naissance : les espaces interstitiels»*. (9) Mais sauf à confondre les mots et les choses, il faut admettre que le mouvement zapatiste a bien instauré une forme d'État sur le territoire dont il s'est saisi. Les modalités d'exercice du pouvoir y sont originales, mais c'est tout de même un pouvoir politique. Fruit d'un soulèvement armé, l'État insurrectionnel du Chiapas, même s'il s'inscrit dans l'histoire des luttes populaires et des résistances communautaires, est loin de signifier le dépassement de la forme étatique.

La récurrence du conflit social et politique entre les hommes, au demeurant, est le phénomène

que vise Marx lorsqu'il dit que l'histoire n'a jamais été, jusqu'à nos jours, que «*l'histoire des luttes de classes*». Quoi qu'on fasse pour en neutraliser les effets, le conflit est inhérent à la vie sociale, et cette caractéristique se reflète dans les élaborations doctrinales, philosophiques ou religieuses. Les régimes prétendument démocratiques n'échappent pas à la règle. Toute société humaine se trouve polarisée par l'ordre et le désordre, elle voit se heurter des intérêts contradictoires. Son équilibre est instable et le pouvoir politique, détenteur du monopole des sanctions légitimes, y fait face à une triple adversité qui se surimpose à la lutte des classes. Quelque soit le régime social, en effet, les individus ont une tendance à se donner la préférence qui est inscrite dans la psyché humaine de manière indéracinable. Le pouvoir politique doit aussi faire face à l'existence d'autres sociétés aux virtualités agressives, et cette conflictualité n'est pas davantage réductible. Il faut enfin qu'il anticipe l'avenir pour y insérer son action, et cette intervention dans le cours des choses ne se prête guère à une codification préalable.

Marx et l'exigence du socialisme

Toute politique se déploie donc dans un champ de forces mouvantes, et sauf à demeurer dans l'abstraction, il faut admettre que les conditions matérielles entrent dans la définition du problème. La politique ne plane pas au-dessus de la société, et c'est pourquoi la démocratie ou la république demeurent des illusions aussi longtemps que le riche côtoie le pauvre, et que l'inégalité de fait ruine l'égalité en droit. Penser le politique et le social comme des domaines séparés revient à accréditer la fiction par laquelle se perpétue la domination de classe. C'est prendre au mot le discours que la société tient sur elle-même, ou plutôt le discours que la classe dominante tient sur la société. Prendre la politique au sérieux, en revanche, impose de voir dans la société un tout dans lequel l'appropriation privée des moyens de production n'est pas un élément anodin, mais le chiffre de son iniquité et la cause de ses contradictions.

L'apport irremplaçable de la pensée de Marx à la réflexion politique est d'avoir montré que les rapports de pouvoir dérivent des rapports de production et que la classe dirigeante n'est rien sans la classe dominante. L'objet inédit que s'assigne cette pensée, c'est la définition des conditions d'un changement de régime de propriété, c'est la recherche des moyens d'une véritable transformation des rapports sociaux. Si Marx est un philosophe qui s'est converti en militant révolutionnaire, c'est que la politique peut être autre chose que la gestion des affaires de la bourgeoisie. La révolution n'est pas un changement de personnel dirigeant, c'est le bouleversement des structures sociales héritées du passé, la transformation radicale du mode de propriété. Marx n'ayant pas l'intention de «faire bouillir les marmites de l'avenir», il se garde bien de décrire les formes institutionnelles de la société future, mais il indique l'essentiel : la nécessité du socialisme. Sans l'appropriation collective des moyens de production et la dévolution du pouvoir aux organes issus des masses, toute tentative de transformer les relations entre les hommes est vouée à l'échec. Faute d'arracher les capitaux aux possédants et le pouvoir d'Etat à leurs mandataires, elle se condamne dans le meilleur des cas à faire du surplace, et dans le pire à préparer la restauration de l'ancien régime.

Mais une telle expropriation, par la force des choses, charrie son lot d'affrontements. La classe dominante aux abois ne s'avoue pas vaincue, et elle préfère entraîner la société dans le néant plutôt que de renoncer à ses privilèges. Cette difficulté est d'autant plus redoutable qu'en régime bourgeois le contexte de la lutte est toujours défavorable aux non-possédants. Elle ne se déroule jamais dans des conditions idéales où l'objectivité et l'impartialité des règles du jeu se verraient garanties. Aucun arbitrage ne veille à la régularité des opérations, aucune juridiction ne détermine les limites d'un affrontement où tous les coups sont permis. Contrairement à ce que proclament les régimes démocratiques ou prétendus tels, la politique n'est nulle part une scène transparente où les opinions sont équivalentes et soumises à un arbitrage équitable. La compétition pour le pouvoir est censée favoriser la libre expression du suffrage populaire, mais dans les faits elle est strictement canalisée par les conditions matérielles de son exercice. Louée par l'idéologie dominante, la diversité des opinions, dans le monde réel, est passée au laminoir des moyens d'information dont la bourgeoisie contrôle l'usage. Car les médias de masse sont les instruments de production et de diffusion de l'information, et la classe qui en détient la propriété ne se prive pas d'orienter cette information conformément à ses intérêts.

La fiction habermassienne de l'espace public

L'inconvénient des professions de foi libérales, c'est qu'elles oublient généralement de préciser les conditions d'accès à la démocratie. La représentation de la vie politique chère à Jürgen Habermas, par exemple, refoule la question du contenu exact de ce qu'il appelle «*l'espace public*». Il le définit comme le lieu d'une délibération collective propice à un consensus rationnel, mais la description qu'il en donne peine à s'extraire d'une vision idéale. Apparue au XVIII^e siècle en Europe occidentale avec les journaux, les clubs et les cafés, l'espace public a favorisé une confrontation des idées où les participants se conforment à un modèle de «*l'agir communicationnel*». Dans ce schéma idyllique, le débat politique en tant que tel a le pouvoir d'engendrer un *ethos* commun où chacun accepte les règles et admet l'altérité des points de vue. Livrée à «*la force sans violence du discours argumentatif*», la discussion collective a pour vertu de neutraliser les rapports de force et de donner naissance au consensus. (10) Et c'est sous l'effet de cette éthique de la communication qu'advient la démocratie, laquelle n'est autre que l'universalisation de l'espace public.

Mais cette théorie, en faisant de la raison le fondement du consensus démocratique, suggère une interprétation irénique de l'avènement de la société bourgeoise. Car les institutions politiques et académiques forgées par la nouvelle classe dominante, loin de refléter un «*agir communicationnel*», sont l'expression de ses intérêts de classe. En oubliant cette donnée de fait, la proclamation emphatique d'un accès universel à l'espace public en occulte aussitôt les conditions historiques. Elle jette un voile pudique sur les discriminations qui ont restreint les possibilités d'accès à la sphère politique. Si les femmes et les travailleurs ont été exclus par l'idéologie bourgeoise de toute participation à la décision politique, c'est au nom d'une dépendance économique dont cette idéologie entendait précisément légitimer le dispositif. Dans les faits, la sélection des individus jugés aptes à participer à la délibération collective est toujours une fonction des rapports de classes qui traversent la société. Pour éluder le problème, la philosophie idéaliste de l'espace public se voit donc réduite à passer sous silence la question de son infrastructure matérielle. La célébration de l'agir communicationnel doit laisser dans l'ombre la question de la détention effective des moyens de communication. Afin d'accréditer la fiction de la liberté d'opinion et du débat collectif comme figures de la démocratie, il lui faut faire l'impasse sur ce qui préempte précisément l'espace public : le monopole du pouvoir médiatique exercé par la classe dominante.

Prétendre que la propriété capitaliste des moyens d'information est compatible avec la démocratie, en effet, a autant de sens que de dire qu'elle est compatible avec l'esclavage. La «*fabrique du consentement*», selon la formule de Noam Chomsky, est le principal ressort des oligarchies déguisées en démocraties. C'est pourquoi, en choisissant la voie électorale, les progressistes cèdent surtout au charme du formalisme démocratique et aux sirènes du parlementarisme bourgeois. Il est naïf de croire que l'on peut transformer la société en obtenant une majorité parlementaire, comme si le débat démocratique pouvait accoucher de la «*volonté générale*» par la magie d'une libre discussion qui n'existe nulle part. Dans les conditions objectives fixées par la société capitaliste, la partie n'est pas loyale. Pour inverser le rapport de forces et assurer le succès de la transformation sociale, il faut arracher les moyens de production des mains de la classe dominante, et sans lui demander son avis. Et si le mot de démocratie a un sens, c'est pour nommer cette réappropriation du bien commun, et rien d'autre.

Car faute d'atteindre ce point de bascule, l'échec est assuré. «*L'État*, dit Gramsci, *c'est l'hégémonie cuirassée de coercition*», c'est-à-dire l'idéologie dominante appuyée sur le monopole de la force physique. Or ce qui est vrai de l'État bourgeois l'est aussi d'un État plébéen ou révolutionnaire dont la conquête par les forces populaires vise à transformer la société. Cette conscience des conditions réelles de la lutte politique est d'autant plus nécessaire que son oubli a conduit aux pires déconvenues. La République espagnole croyait à la démocratie parlementaire, et Franco a instauré sa dictature. Salvador Allende croyait à la démocratie parlementaire, et Pinochet l'a assassiné. Evo Morales croyait à la démocratie parlementaire, et un coup d'État l'a chassé du pouvoir. Illustrations parmi tant d'autres d'une loi de l'histoire : face à des loups, ne jamais faire l'agneau. Les progressistes savent bien que la bourgeoisie contrôle

l'économie et a la main sur les médias, mais ils pensent qu'ils vont convaincre le peuple de se rallier au socialisme. Cette naïveté conduit alors à miser sur le dévouement des militants, comme s'il pouvait suffire à neutraliser l'influence d'une classe dominante qui détient le pouvoir de façonner l'opinion et de corrompre la société.

Les avancées de la social-démocratie ont longtemps accrédité les vertus du changement par la voie électorale. Cette époque est révolue. Avec la fin du compromis keynésien, le réformisme démocratique a entraîné dans sa chute l'idée même d'une victoire du socialisme par les urnes. La perspective d'une transformation systémique se heurte à une contradiction insoluble, selon Frédéric Lordon, car elle suppose levée l'hypothèque de la finance : *«On aperçoit au passage à quel degré la fable démocratique est une fable, puisqu'elle est d'emblée mise sous condition de conformité aux vues de la finance, mais, pire encore, puisque la finance a acquis une emprise telle qu'elle interdit de revenir sur les conditions structurelles qui font sa propre emprise, en quelque sorte elle s'est auto-verrouillée : un candidat qui, pendant la campagne, annoncerait son projet d'une restauration démocratique commençant par la neutralisation du pouvoir normatif de la finance, serait aussitôt furieusement attaqué par la finance, et ces attaques (spéculation contre la dette publique, relèvement en flèche des taux d'intérêt) produiraient aussi leurs dégâts objectifs (ralentissement de la croissance, hausse du chômage), de sorte qu'il serait possible de dire de la politique proposée qu'elle a manifestement échoué avant d'avoir été mise en œuvre ».*(11)

Pour ébranler le pouvoir de la classe dominante, à l'évidence, il faut commencer par se défaire de l'idéologie dont elle use pour perpétuer sa domination. A défaut d'une adhésion populaire massive dont il y a peu de chance qu'elle advienne spontanément, il faut accepter d'être minoritaire, élargir sa base sociale en nouant des alliances, puis frapper le fer tant qu'il est chaud. Ce sont les minorités agissantes qui font l'histoire, et l'histoire qu'elles font dépend de leur capacité à entraîner les masses. La compétition électorale est l'un des instruments de la conquête du pouvoir, mais il n'est ni le seul ni le meilleur. Cela ne signifie pas que tous les régimes bourgeois se valent, que le régime chilien avant et après le coup d'État de 1973 était le même, ni que la démocratie formelle n'offre pas, sous la pression populaire, des possibilités interdites par la dictature militaire. Marx et Engels ont loué la Commune insurrectionnelle de 1871 en y voyant la préfiguration héroïque de la dictature du prolétariat. Mais ils ont aussi écrit que la «république démocratique» présentait des avantages pour la conduite de la lutte et qu'il valait mieux organiser le prolétariat sous ce régime que sous la botte de monarchies réactionnaires. Les partisans du socialisme n'adoptent jamais la politique du pire, et si des avancées sont possibles, il est absurde d'en refuser le bénéfice. La bourgeoisie est habile à couvrir du nom de démocratie sa domination de classe, et il faut le savoir pour éviter les chausse-trappes. Le purisme révolutionnaire est généralement improductif, et il faut le savoir aussi.

La conquête du pouvoir

Aussi toute perspective révolutionnaire, ou plus modestement toute entreprise de transformation sociale, pose-t-elle le problème de la conquête du pouvoir d'État. Que les idéologies à la mode en Occident répugnent à l'admettre est significatif. La mouvance libertaire, par exemple, veut rompre avec le capitalisme, mais elle récuse l'idée d'une lutte politique destinée à prendre le pouvoir. Comme le montre l'expérience historique, ce double rejet du national et de l'étatique mène tout droit à la passivité et à l'impuissance : aucune libération nationale, aucune révolution socialiste, aucune politique progressiste n'a jamais vu le jour en s'inspirant de l'anarchisme. Intellectuellement séduisant, il est politiquement inopérant. Pratiquant le grand écart entre la théorie et la pratique, il donne satisfaction à la conscience au prix d'un renoncement à agir. Si cette doctrine ne laisse à ses partisans que le rôle de spectateurs d'une histoire écrite par les autres, c'est qu'au fond ces réalisations ne les intéressent pas. A quoi bon lutter pour l'indépendance nationale, pour le développement du pays, pour construire un État populaire, puisque «l'État c'est le mal» ? Participer à une telle entreprise serait retomber dans l'ornière du «socialisme par en haut», même s'il est massivement soutenu par le peuple ; ce serait cautionner l'avènement d'une nouvelle oligarchie, même si sa politique sert les masses ; ce

serait se compromettre avec une histoire équivoque, quand on rêve de transparence. Sauf que toute histoire est équivoque, et qu'on ne voit pas comment y entrer sans assumer cette part d'ombre qui s'attache à l'action politique.

Au fond le problème n'est pas que ces doctrines vomissent l'État, c'est qu'elles prétendent dépasser le capitalisme en se privant du seul moyen d'y parvenir. C'est qu'elles confondent l'autonomie locale et la souveraineté nationale. Elles ne voient pas que la tyrannie du capital s'accommode fort bien de micro-expériences qui végètent à la périphérie du système. Elles refusent d'admettre que la souveraineté de l'État, si l'on en fait bon usage, modifie le rapport des forces et rend possible la transformation sociale. *«L'État, relève justement Pierre Bourdieu, est marqué d'une profonde ambiguïté : il peut être décrit et traité simultanément comme un relais, sans doute relativement autonome, de pouvoirs économiques et politiques qui ne s'inquiètent guère d'intérêts universels, et comme une instance neutre qui, du fait qu'elle conserve, dans sa structure même, les traces des luttes antérieures, dont elle enregistre et garantit les acquis, est capable d'exercer une sorte d'arbitrage, sans doute toujours un peu biaisé, mais moins défavorable, en définitive, aux intérêts des dominés, et à ce que l'on peut appeler la justice, que ce qu'exaltent, sous les fausses couleurs de la liberté et du libéralisme, les partisans du laissez-faire, c'est-à-dire l'exercice brutal et tyrannique de la force économique»*. (12)

L'ambiguïté de la sphère étatique ouvre un espace à l'action politique, elle rend possible une transformation de la société qui en réduise l'iniquité. Lorsque l'État s'appuie sur les masses pour développer le pays, répartir les richesses ou éradiquer l'analphabétisme, il devient un État populaire, un État plébéen, voire, dans certaines circonstances, un État révolutionnaire. Sa légitimité ne lui vient pas du formalisme électoral, mais du pacte qui le lie aux couches populaires et lui impose de servir d'abord leurs intérêts. Certes il peut échouer, ses dirigeants peuvent se laisser corrompre, et l'histoire ne manque pas de ces échecs dont les peuples ont bu la potion amère. Mais si l'on veut *faire* au lieu de se contenter d'*être*, si l'on prend le parti d'agir au lieu d'adopter une posture, il faut renoncer à un utopisme irresponsable. Il faut prendre la mesure réaliste des procédés par lesquels la politique accomplit ses fins, et renoncer à une vaine incantation des fins dépourvues de moyens. Quitte à répudier l'enthousiasme sans lendemain des belles espérances, il faut se préparer à subir la douche froide des résistances que toute entreprise libératrice doit affronter. Il s'avère que l'État et ses usages possibles font partie des moyens dont nous disposons pour y faire face, et dans ce domaine le pire n'est jamais sûr : l'expérience historique a montré, en dépit des désillusions dont elle est coutumière, qu'un véritable progrès est possible lorsqu'il s'inscrit dans la durée.

Ainsi l'acceptation du rôle de l'État n'est pas seulement une concession au réalisme, ou l'expression d'une sombre résignation à la brutalité du monde. Œuvre des hommes, il n'est ni le signe de leur damnation ni l'instrument de leur rédemption. Capable du meilleur et du pire, il se tient dans cette zone moyenne où les hommes s'efforcent de vivre ensemble en assumant leurs contradictions. L'État est le lieu où s'exerce la souveraineté, où la puissance de la multitude, comme dit Spinoza, fonde le pouvoir politique. On peut vouloir se débarrasser de l'État bourgeois, car il est l'instrument de l'oligarchie. Mais à vue d'homme, on ne pourra se passer de l'État en général, dont la présence ou l'absence ne sont pas des options. Nous savons depuis Machiavel que l'État, dans les conditions données de l'action politique, régit la société en s'affranchissant de la morale ordinaire. On peut vouloir transformer ces conditions pour ordonner l'action politique à des fins plus honorables. Mais à supposer qu'on y parvienne, aucune situation historique ne présentera la politique dans une parfaite adéquation à son concept. Rien ne menace davantage l'action humaine que la méconnaissance de ses conditions, et il faut s'interroger sur la réalité d'une résistance à l'oppression qui ferait abstraction de la résistance du réel.

Certes, Alain Badiou a raison de rappeler que l'État est un système de contraintes pesant sur la possibilité même des possibles, et qu'il *«prescrit ce qui, dans une situation donnée, est l'impossible de cette situation, à partir de la prescription formelle de cette situation»*. L'État aujourd'hui, ce sont les lois qui garantissent la propriété, les instruments répressifs qui la protègent, les appareils idéologiques qui la légitiment. C'est ce qui par définition organise et

maintient, souvent par la force, la distinction entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Aussi *l'événement* politique, celui qui porte la promesse d'un changement radical de la société, est-il par définition quelque chose qui advient en se soustrayant à la puissance de l'État. C'est l'irruption imprévue de l'impossible devenu soudainement réel, en dépit d'une impossibilité postulée par l'État en place et la conception héritée de la société. *«L'événement, c'est une rupture dans la disposition normale des corps et des langages»*. Non pas la réalisation d'une possibilité interne à la situation, mais la création de nouvelles possibilités. Au regard de la situation, *«un événement ouvre la possibilité de ce qui, du strict point de vue de la composition de cette situation ou de ce monde, est proprement impossible»*.

L'événement révolutionnaire selon Badiou

Mais le surgissement du nouveau, s'il pulvérise les formes héritées du pouvoir, ne saurait tenir indéfiniment dans la figure de l'événement. Ce qui advient soudain, dans une explosion de violence légitime, doit se dépasser dans une transformation plus profonde. Si Alain Badiou souligne la radicalité et l'imprévisibilité de l'événement révolutionnaire, il semble le réduire à une tentative héroïque dont l'échec inéluctable sera bientôt dépassé par sa réitération. L'événement vaut davantage par son exemplarité que par son pouvoir d'initiation. Il s'illustre par la rupture qu'il incarne, non par la transformation qu'il inaugure. Cette conception sacrifie la continuité historique au surgissement de l'imprévu, la longue patience d'un cheminement à l'euphorie d'un bouleversement prometteur. La vérité de l'hypothèse communiste, c'est qu'une autre société est possible, qui ne soit pas cadencée par la domination capitaliste. Mais pour donner corps à cette hypothèse, le mouvement libérateur doit se donner une perspective de long terme. La temporalité de l'action historique n'est pas celle d'un éclair nocturne aussitôt enveloppé par les ténèbres. Elle correspond à la longue durée d'un *processus*, non à la fulgurance éphémère d'un *événement*. La transformation sociale n'est jamais une situation acquise, un résultat dont on aurait à se féliciter une fois pour toutes. Inscrite dans une histoire complexe, elle suit un chemin sinueux. Contradictoire par essence, parfois interrompue, elle est toujours inachevée.

Mais la révolution ne s'expose pas seulement au risque de l'échec, et la défaite face à la réaction n'est pas la pire des issues possibles. Il arrive aussi que le mouvement d'émancipation se corrompe sous l'effet du succès, et que l'événement révolutionnaire accouche d'un monstre. *«La victoire expose à sa forme la plus redoutable : s'apercevoir que c'est en vain qu'on a vaincu, que la victoire prépare la restauration, la répétition. L'ennemi le plus redoutable de la politique d'émancipation n'est pas la répression par l'ordre établi. C'est l'intériorité du nihilisme, et la cruauté sans limites qui peut en accompagner le vide»*. (13) Admettons volontiers qu'une telle virtualité fait partie des risques encourus. Qu'on le veuille ou non, l'histoire est propice aux retournements spectaculaires, aux cruels démentis, aux inversions de sens imprévues. Mais toute émancipation n'est pas condamnée à dégénérer en restauration, et son insuffisance n'est pas toujours synonyme d'échec ou de trahison. Entre le triomphe et la catastrophe, toute la gamme des situations s'offre à qui veut agir dans l'histoire et se frotter au réel. Pour Alain Badiou, son échec historique ne condamne pas la perspective stratégique à laquelle s'attache le nom de communisme. Mais il refuse de voir dans la Chine actuelle la poursuite d'un mouvement d'émancipation. Il conçoit l'hypothèse communiste comme l'idée régulatrice d'un événement à venir, dont le surgissement radical rachètera les errances passées. Si la révolution chinoise a connu bien des drames, pourtant, la transformation en cours depuis 1949 est saisissante. Comme mouvement historique, le socialisme réel est loin d'avoir dit son dernier mot, et le purisme révolutionnaire qui dédaigne ses réalisations se condamne à regarder passer les trains.

Si la cruauté ne nous a pas été épargnée, en outre, c'est qu'elle est en l'homme quoique l'on y fasse. Mais la rigueur révolutionnaire vaudra toujours mieux, sur l'échelle des valeurs morales, que la brutalité du désordre établi auquel elle entend mettre fin. Et si la possibilité du nihilisme accompagne toujours le recours à la violence, il est vrai aussi que le refus de toute violence implique le renoncement à l'action. Car tout dépassement de la violence suppose une violence seconde destinée à vaincre la première. La substitution du dialogue à l'affrontement suppose un affrontement qui rende le dialogue possible. L'histoire des luttes populaires contre la

domination de classe illustre ce paradoxe : ou bien on veut faire quelque chose, mais c'est à condition d'user de la violence, ou bien on respecte la liberté formelle, on renonce à la lutte des classes et on se résigne à une oppression sans fin. Si nous n'étions que des consciences pures, nous n'aurions aucun choix à faire. Mais entre des hommes en situation, il est inévitable de choisir les moyens d'agir qui conviennent avec les fins que l'on s'assigne, et ce choix des moyens nous éloigne souvent de la douceur évangélique. Fin connaisseur, Mao Zedong disait que «*la révolution n'est pas un dîner de gala*», et la formule vaut pour toute action historique.

La politique révolutionnaire

En somme, la politique au sens le plus noble du terme n'est ni le domaine où s'incarnent les valeurs morales, ni celui où s'offrent les vérités objectives. C'est un clair-obscur où des consciences semi-aveugles se débattent en vain contre la variabilité des choses et tentent d'y introduire une trame rationnelle. Ni la vision onirique de lendemains enchantés, ni la soumission fataliste au verdict du donné ne constituent une politique. On conviendra donc que *la* politique comme dimension de l'existence s'incarne dans *la* politique au prix d'un engagement dans l'action ; qu'il n'y a pas d'échappatoire à une telle aventure, sauf à s'évader dans l'irréel et à tomber dans la passivité ; que la liberté politique réside dans la participation aux affaires communes, non dans les jouissances individuelles ; que cette participation est l'exercice même de la souveraineté, et que l'État populaire en est l'incarnation ; que l'activité politique côtoie toujours une forme de contrainte ou de violence, mais qu'elle peut lui donner un sens si elle se dépasse vers des relations plus humaines ; que la véritable sanction d'une telle entreprise est l'adhésion populaire, et que cette adhésion n'est ni unanime ni acquise ; qu'en définitive le choix n'est pas entre l'État et la liberté, mais entre un État au service de tous et la jungle libérale dont on sait qui elle sert.

Une société ne vaut que par ce qu'elle produit, et c'est pourquoi la politique existe. Sur fond d'un donné anthropologique qu'elle n'a pas choisi, elle met en œuvre les potentialités de la société en fonction des rapports de forces qui la traversent. «*Quelle que soit la philosophie qu'on professe, écrit Merleau-Ponty, une société n'est pas le temple des valeurs-idoles qui figurent au fronton de ses monuments ou dans ses textes constitutionnels, elle vaut ce que valent en elle les relations de l'homme avec l'homme. La question n'est pas seulement de savoir ce que les libéraux ont en tête, mais ce que l'État libéral fait en réalité dans ses frontières et au-dehors. La pureté de ses principes ne l'absout pas, elle le condamne, s'il apparaît qu'elle ne passe pas dans la pratique*». En politique il ne faut pas se payer de mots, mais toujours juger sur pièces. Même s'il tente de s'y soustraire, l'exercice du pouvoir a une obligation de résultat qui fournit un critère de jugement rationnel. Le conservatisme prescrit avant tout à l'État de garantir l'ordre établi. Le libéralisme lui demande de laisser les riches faire des affaires. Le réformisme leur demande poliment de faire un geste pour les pauvres. L'anarchisme rejette l'État et compte sur l'initiative des masses pour créer un monde meilleur. Le véritable socialisme, lui, sait qu'il doit fonder un solide État populaire s'il veut transformer la société.

La politique révolutionnaire se montre conforme à son concept lorsqu'elle fait exister des libertés concrètes pour le grand nombre. Mais tout en se faisant l'instrument d'un mieux-être collectif, elle ne doit pas s'aveugler sur ses conditions objectives. «*Nous avons dit que toute légalité commence par être un pouvoir de fait, écrit Merleau-Ponty. Cela ne veut pas dire que tout pouvoir de fait soit légitime. Nous avons dit qu'une politique ne peut se justifier par ses bonnes intentions. Elle se justifiera encore moins par ses intentions barbares. Nous n'avons jamais dit que toute politique qui réussît fût bonne. Nous avons dit qu'une politique, pour être bonne, doit réussir. Une politique ne doit pas seulement être fondée en droit, elle doit comprendre ce qui est. On l'a toujours dit, la politique est l'art du possible. Cela ne supprime pas notre initiative ; puisque nous ne connaissons pas l'avenir, il ne nous reste après avoir tout bien pesé qu'à pousser dans notre sens. Mais cela nous rappelle au sérieux de la politique, cela nous oblige, au lieu d'affirmer simplement nos volontés, à chercher difficilement dans les choses la figure qu'elles doivent y prendre*». (14)

Contre toutes les formes d'apolitisme, il faut donc affirmer qu'il y a une noblesse de la politique

lorsqu'elle promeut l'intérêt commun au lieu de défendre les intérêts d'une oligarchie ; qu'elle a un sens lorsqu'elle contribue au mieux-être collectif, et qu'elle se perd lorsqu'elle couvre la rapacité des possédants ; que si le mot démocratie signifie quelque chose, c'est pour désigner l'appropriation collective des moyens de production et la soumission du pouvoir à des fins collectives. Car on n'attend pas de l'État qu'il rende les hommes heureux, mais qu'il supprime les causes qui les empêchent de le devenir. Le pouvoir n'est légitime que si on y consent, ce consentement ne saurait reposer sur l'imaginaire, et il renvoie en dernière instance à l'humanisation des conditions d'existence. La vérité de la politique révolutionnaire, c'est qu'un parti solidement ancré dans les masses et résolu à transformer la société dans l'intérêt du grand nombre est plus démocratique que n'importe quelle coalition électorale. C'est que les libertés individuelles n'ont de sens qu'à travers les libertés collectives, et qu'à défaut d'un tel rapport les premières ne sont qu'illusion et tromperie. Et le dernier mot d'une action politique au sens noble du terme, c'est-à-dire révolutionnaire, c'est son résultat historique, c'est-à-dire les millions de vies arrachées à la fatalité de l'humiliation, de la misère et de l'ignorance.

Il n'est pas nécessaire d'être bien savant pour comprendre de quel côté s'accomplit aujourd'hui un tel effort. Ni pour s'apercevoir que l'usage du nom de démocratie par les donneurs de leçon occidentaux est un écran de fumée jeté sur le monde réel. Prétexte à toutes les manipulations, cette démocratie-là a trop souvent servi de cache-misère à l'ingérence impérialiste pour ne pas être suspecte. Il suffit qu'un pays s'engage dans une voie progressiste pour que les vautours du droit-de-l'homme se jettent sur lui comme la vérole sur le bas clergé, rêvant d'en faire un nouveau bantoustan de l'impérialisme. L'oligarchie financière y voit une nouvelle terre de conquête où elle entend ouvrir les vannes, de gré ou de force, de la grande braderie néolibérale. Mais de mémoire d'homme, on n'a jamais vu l'ingérence contribuer au bien-être de celui qui la subit, et il est de notoriété publique qu'elle se déploie toujours du fort vers le faible. «*Nous n'allons tout de même pas, nous les Grecs, nous mettre à délibérer sur les affaires qui concernent les Scythes*», observait déjà Aristote avec ironie. Il est ahurissant de voir que l'admission d'une règle aussi simple, dans le cerveau d'*homo occidentalis*, échoue encore à passer la rampe de la perception la plus élémentaire.

On se demande bien à quel titre les régimes politiques occidentaux, d'ailleurs, sont fondés à donner des leçons de morale à la planète entière. Et il faut vraiment que le monde ait été frauduleusement mis à l'envers pour qu'on finisse par prendre leur propension historique au crime de masse pour un certificat de vertu. A croire que l'idéologie dans laquelle nous barbotons a de surprenantes vertus alchimiques : elle transforme la fange en parfum. La politique occidentale a beau empiler les cadavres, cette compulsion criminelle n'est jamais imputée à son essence même. Sa brutalité n'est qu'accident de l'histoire, égarement passager, vagues péripéties rapidement plongées dans l'oubli par la mémoire sélective. On peut vitrifier à sa guise les populations récalcitrantes, ce n'est jamais que du menu fretin. De la volaille vouée à l'immolation sacrificielle par les grands prêtres de la liberté et des droits de l'homme. Sur l'échelle de Richter du massacre à la tronçonneuse, il y a longtemps que la démocratie occidentale a dépassé les prévisions les plus pessimistes.

NOTES :

1. Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger, La destruction dans la pensée*, Albin Michel, 2020, p. 434.
2. *Ibidem*, p. 435.
3. Hannah Arendt, *De la Révolution*, Gallimard, 2001, p. 169.
4. Emmanuel Faye, op. cit., p. 136.
5. Alain Badiou, *Éloge de la politique*, conférence devant les Amis du temps des cerises, 2018.
6. Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, La Découverte, 2014, p. 195.

7. Claude Lefort, « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Seuil, 1986, p. 30.
8. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996, p. 73, pp. 194-195.
9. David Graeber, *La démocratie aux marges*, Flammarion, 2014, p. 116.
10. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987, p. 132.
11. Frédéric Lordon, *Vivre sans ? (Institutions, police, argent)*, La Fabrique, 2019, p. 176.
12. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 2003, p. 184.
13. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Lignes, 2009, p. 192
14. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur, Essai sur le problème communiste* (1947), in *Œuvres*, Gallimard, 2010, p. 185.