

République démocratique ou démocratie républicaine?

La distinction que je propose ici vise à comprendre quelques-unes des difficultés qui troublent notre monde post-totalitaire. En effet, je n'aurais jamais pensé à cette distinction si je n'avais été invité à faire une conférence sur la révolution américaine dans une université de l'ex-RDA quelques années seulement après la chute du Mur. Dans mon allemand approximatif, j'évoquais la naissance d'une république démocratique sans comprendre pourquoi mon public ne semblait pas me suivre. C'est qu'ils venaient de sortir d'une dite « république démocratique » et n'avaient aucune envie de s'y retrouver. Mais à bien y réfléchir, il s'agit d'un concept politique dont on ne pouvait peut-être pas mesurer la portée idéologique avant que se fasse la critique théorique du totalitarisme et la fin du « socialisme réellement existant ». Ce n'est qu'à ce moment que la démocratie pouvait être mise en question.

En effet, l'idée que la démocratie pouvait fournir des concepts permettant la critique et l'amélioration des sociétés occidentales s'était répandue dans la foulée des mouvements anti-totalitaires aux pays de l'Europe de l'Est et de l'Europe centrale pendant les années 1980. En Hongrie, Gyogy Konrad proposait ce qu'il dénommait une « anti-politique », tandis que le Tchèque Vaclav Havel insistait sur la nécessité pré-politique de « vivre dans la vérité », et que le Polonais Adam Michnik cherchait à élaborer ce qu'il appelait un « nouvel évolutionnisme ». Cette pratique anti-totalitaire partait de l'idée que l'empire soviétique n'était pas prêt à tomber ni à céder son glaci; il s'agissait alors de conquérir un terrain d'action libre où la société pourrait s'autogérer et les individus exercer une autonomie toujours plus grande. Cette stratégie rencontrait des succès indéniables, bien qu'on ne puisse pas affirmer qu'elle ait réussi à renverser le totalitarisme. En tout cas, c'est une autre question, que je n'aborderai ici qu'indirectement. Je veux d'abord réfléchir sur la traduction de cette stratégie dans la nouvelle conception de la démocratie dans les sociétés occidentales.

La stratégie anti-totalitaire était fondée sur une opposition tranchée entre la société et l'État. Ce qu'il faut appeler entre guillemets la « politique » anti-totalitaire consistait à se retourner résolument sur soi et à refuser toute compromission avec la politique, avec le « système » et ses formes institutionnelles. Par ailleurs, la même stratégie pouvait être appliquée dans les pays occidentaux qui, alors, virent naître ce qu'on appelait en Allemagne les « nouveaux mouvements sociaux » et en France la création d'une nouvelle culture de gauche, une « deuxième gauche ». Certains y voyaient la renaissance d'une démocratie directe ou du moins participative; l'on espérait que cette expérience formerait des citoyens capables, le moment venu, de s'autogouverner. Dix ans après la chute du Mur, et sans prétendre que les anti-totalitaires en Europe centrale se trompaient à l'époque, j'y vois une des racines des difficultés rencontrées dans ces pays enfin libérés. J'observe une déconnection entre la nouvelle vie politique et les acteurs qui ont réussi à créer sous le totalitarisme une sorte de société civile vivante. En d'autres termes, le geste anti-totalitaire, cette stratégie qui oppose la société à l'État,

ressemble étrangement au tournant fatal — et lui aussi « anti-politique » — du jeune Marx de l'essai sur *La Question juive* de 1843. Il commettait la même erreur d'abandonner la politique pour retrouver la société civile.

Cette difficulté éclaire mon malentendu avec les Est-allemands. En fait, cette stratégie anti-totalitaire fait penser à l'idéologie qu'on enseignait dans les écoles américaines dans les années 1950. Au sujet de l'Indépendance américaine, on enseignait que le pouvoir colonial de la Grande-Bretagne imposa des mesures de plus en plus draconiennes dans le but de limiter les libertés des colons américains; ceux-ci étaient des paysans et des artisans indépendants, relativement égaux entre eux. À la fin de la guerre de Sept Ans, soit en 1763, cette société coloniale prit conscience qu'elle n'avait plus besoin du pouvoir anglais pour la défendre contre les Français. L'indépendance consistait simplement à émanciper la société du politique. Si je qualifie cette narration d'« idéologique », c'est surtout parce qu'elle ignore la dimension institutionnelle et politique de la vie sociale. Elle prétend qu'une société libre peut vivre sans impératif de représentation politique. Néanmoins, cette idéologie américaine continue toujours à jouer un rôle dans la vie politique américaine. Elle fournit certainement une réponse à la célèbre question, posée au début du siècle, par le sociologue allemand Werner Sombart : pourquoi n'y a-t-il pas de socialisme aux États-Unis?

LA THÈSE DES DEUX RÉVOLUTIONS APRÈS 1989

Mais cette idéologie n'est plus la seule interprétation de la naissance de la pensée politique américaine. Elle a été contestée par une nouvelle lecture, qui est devenue presque aussi forte au fil des années. Cette idéologie rivale se réclame aussi de l'anti-totalitarisme et se fonde également sur l'opposition entre la société et l'État. Il s'agit de la représentation qui compare la révolution américaine à la Révolution française. Elle décrit le passage d'une bonne révolution qui démarra en 1789 mais dérapa en 1793 non seulement par un despotisme politique mais aussi, et surtout, par un fantastique projet de transformation sociale. Ce dérapage aurait fourni le modèle qui devint en 1917 le totalitarisme, à savoir une politisation du social qui serait justifié par la création d'une société entièrement sociale, libérée de toute opposition et donc, de toute politique. Cette deuxième représentation idéologique oppose une révolution américaine qui serait bonne parce qu'elle n'aurait été que politique à une Révolution française qui aurait été mauvaise parce qu'elle aurait visé une transformation sociale. Les conséquences d'une telle représentation aboutissent à disqualifier tout effort politique visant à des améliorations sociales.

Cette concurrence de deux lectures idéologiques me permet de préciser maintenant ma distinction conceptuelle. En effet, la première idéologie fait l'éloge d'une révolution américaine qui n'aurait été que sociale alors que la seconde fait l'éloge d'une même révolution américaine, cette fois parce qu'elle n'aurait été que politique. Mais la seconde idéologie ajoute une critique de ce que j'appellerai une république démocratique — la conquête d'un pouvoir qui devra être utilisé pour transformer le social, pour éliminer l'opposition entre la politique et le social et pour mettre fin à l'opposition entre des institutions purement formelles et la société réelle. Cette république démocratique tend vers le totalitarisme en ce sens qu'elle veut réunir le fondement du pouvoir, de la connaissance et de la loi dans une société qui doit être transparente à elle-même et peut ainsi prétendre avoir réalisé la démocratie directe et participative. Or, c'est justement la critique de cette prétention du totalitarisme qui explique le second aspect des mouvements anti-totalitaires des années 80, surtout après que le succès du syndicat Solidarnosc fut annulé par le coup d'État de Jaruzelzki. Soit la reconnaissance que sans un État de droit, la société civile ne peut pas devenir acteur de sa propre histoire. Cela m'amène ici à développer l'idée que la démocratie républicaine représente la forme

moderne de la démocratie.

Les deux idéologies que je viens de décrire correspondent en gros aux représentations typiques des révolutions américaine et française. Le cas Hannah Arendt est intéressant. Elle soutint que les Américains auraient su inventer des institutions politiques qui, en dépit des transformations sociales et historiques, se sont maintenues. La politique américaine aurait été capable d'articuler les passions et les intérêts de la société dans un cadre constitutionnel clair et juste. Par contre, le projet social des Français était condamné à l'échec du fait que les passions populaires étaient incapables de fonder une institution politique stable. Selon sa lecture, la république démocratique française était vouée à l'échec et la démocratie républicaine américaine au succès. L'une réussit parce qu'elle est politique, l'autre s'abîme à cause de sa visée sociale. D'où vient cette distinction entre le politique et le social? Comment s'est-elle établie? Il faut éviter la tentation positiviste qui prétend survoler l'histoire et qui se croit capable d'une vision scientifique libérée de tout nuage idéologique.

Si les Américains pouvaient institutionnaliser leur liberté, c'est parce qu'ils n'avaient pas à renverser un ordre social hiérarchique et inégalitaire, imposé et maintenu par le pouvoir politique, et qui empêchait la libre participation de chacun à la vie politique. C'est pourquoi le politique était perçu comme négatif et que le social pouvait tendre à son auto-réalisation. Par contre, les Français devaient utiliser le pouvoir politique afin d'introduire des relations sociales égalitaires en l'absence desquelles la liberté n'était que formelle. Ainsi, le politique était perçu comme positif alors que le social prenait une valeur négative. Alors que les deux révolutions cherchaient à réaliser les « droits naturels » de l'homme, les Américains concevaient ces droits comme des faits sociaux déjà donnés et la tâche du politique consistait simplement à conserver ces droits, même contre l'État s'il le fallait. Par contre, les Français portaient de l'idée des Droits de l'homme en tant que norme politique qui devait être réalisée dans l'avenir; contre la résistance du peuple ou de la société, s'il le fallait. En un mot, l'idée du politique qui émerge des deux révolutions est complètement différente : pour les uns, le politique doit libérer la société qui pourra alors développer sa propre dynamique; pour les autres, le politique doit transformer la société même au prix de limitations imposées à l'autonomie de celle-ci.

Le résultat de cette description des deux révolutions est paradoxal : la révolution « politique » des Américains était sociale et d'une certaine manière anti-politique alors que la révolution « sociale » des Français était politique et antisociale d'une certaine manière. D'où vient ce paradoxe? C'est que cette analyse classique est trop limitée, supposant que la révolution américaine aboutit en 1787 avec la création de la Constitution. Elle ne prend pas en considération ce que les contemporains appelaient la « révolution de 1800 », l'élection de Jefferson et ses suites (de la même façon, elle suppose que la Révolution française prend fin avec Thermidor.) Une perspective plus large permet de mieux comprendre l'origine de la distinction entre le social et le politique.

Qu'est-ce qui est « révolutionnaire » dans cette révolution de 1800? D'abord, c'est la première fois dans l'histoire politique que le pouvoir est transféré paisiblement d'un parti à un autre. Comment en est-on arrivé à cette innovation? À l'encontre de la représentation classique selon laquelle une république divisée est une mauvaise république, les Américains avaient fait l'expérience que leur société était non seulement plurale, mais que cette division plurale n'était pas un désavantage mais bien une qualité. Ensuite, en 1803, une seconde avancée révolutionnaire avait lieu : le jugement de la Cour suprême dans le procès *Marbury c. Madison*. Cette décision de la Cour signifiait que la constitution était l'unité permanente de la nation, même lorsqu'une majorité temporaire des citoyens venait d'élire un gouvernement nouveau. Ainsi, la société divisée qui s'exprime dans le système des partis politiques reste quand même une unité politique. Il en résulte que les Américains ont créé une démocratie républicaine qui ne garantissait pas seulement l'existence d'un État de droit, mais qui permettait la défense et aussi la multiplication de droits individuels et sociaux.

La prise en considération de cette révolution de 1800 permet de comprendre comment aux

États-Unis la distinction du social et du politique s'est mise en place. Mais il ne faut pas penser qu'elle fournit une recette universellement valable et qu'il n'y aurait qu'à l'appliquer, par exemple dans les pays d'Europe centrale libérés depuis 1989. Il ne faut pas oublier que le premier système des partis politiques était déjà obsolète en 1820. Le deuxième système des partis fut incapable d'éviter la Guerre civile, que tous pourtant voyaient venir. La Guerre civile était rendue presque inévitable par une décision de la Cour suprême en 1857 qui déterminait que la liberté d'un ancien esclave, Dred Scott, n'était qu'une question de droits de propriété. Si nous voulons tirer des leçons de la Révolution américaine, il faudra analyser plus en avant les deux révolutions modernes.

DÉMOCRATIE RÉVOLUTIONNAIRE EN AMÉRIQUE ET EN FRANCE

Après leurs révolutions, les Américains et les Français se trouvaient dans un monde politique nouveau qu'ils avaient créé sans le vouloir. La rupture avec le monde traditionnel est plus évidente dans le cas français, mais le dernier livre du grand historien américain, Gordon Wood, montre une évolution similaire du côté américain. Le livre s'intitule *The Radicalism of the American Revolution*. Mais c'est le sous-titre qui annonce la tenue du propos : *How a Revolution Transformed a Monarchical Society into a Democratic One unlike Any that had ever Existed*. L'ancien régime en Occident était hiérarchique, les relations sociales s'y présentaient comme naturelles et inchangeables. Il s'agissait d'un monde dans lequel les rôles et les fonctions étaient attribués une fois pour toutes et au sein duquel l'individu n'existait pas. Les deux révolutions voulaient réaliser une « vertu républicaine » qui mettait en question cet ancien régime. Les révolutionnaires s'imaginaient que cette vertu allait transformer les comportements traditionnels sous l'effet des lumières des individus nouvellement libérés et que ces individus se montreraient prêts à se sacrifier pour le bien commun de la République. Je caricature, mais à peine. En tout cas, aucun des révolutionnaires ne soupçonnait ou ne voulait que cet individu enfin libéré devienne un individu intéressé, privatisé, atomisé et égoïste. Néanmoins, dans les deux cas un tel individu est apparu. La seule vertu universellement acceptée dans ce monde nouveau était une égalité qui ne saurait jamais être réalisée du fait que sa réalisation supposerait une concurrence sans limites de tous avec tous.

Ce résultat inattendu sert non seulement à expliquer l'invention du système des partis politiques américains, mais aussi l'acceptation du rôle en apparence antidémocratique de la Cour suprême (il explique aussi les dérapages répétés de la Révolution française, que je développerai plus loin). Abordons d'abord les institutions américaines. J'écris que la Cour est en apparence antidémocratique car ses interventions tournent en principe autour de la protection des droits, et ceux-ci sont la condition de la possibilité d'une participation au politique, donc de la démocratie. C'est l'aspect démocratique de ces deux institutions qui permet d'intégrer la multiplicité et la pluralité de la société; l'aspect républicain conserve lui l'État de droit et défend les droits des individus contre la pression de cette pluralité intéressée et atomisée réunie en société. Pour comprendre leurs nouvelles institutions, il fallait que les Américains réinterprètent le concept classique d'une république. Celle-ci était fondée sur la représentation d'une société organique au sein de laquelle les institutions politiques étaient dans un rapport immédiat avec les états sociaux (*Stände*). Autrement dit, depuis Aristote ou Polybe, cette république classique se représentait comme un régime mixte où chaque état social était représenté d'une manière politique. Or, il n'existait pas plus en Amérique un état aristocratique qu'il n'existait une tête monarchique. Cette vision classique devait être repensée. Mais comment?

L'expérience révolutionnaire américaine contribuait au travail de reconceptualisation. La première Constitution que s'étaient donnés les États-Unis indépendants créait une Confédération qui fonctionnait mal. On dit souvent que la nouvelle Constitution de 1787 visait à renforcer le pouvoir du

gouvernement central vis-à-vis des États confédérés. Si cela était vrai, la révolution américaine ne serait qu'un exemple de plus de ces révolutions centralisatrices qui cherchent à réaliser une république démocratique. Mais justement, c'est contre cette tentation qu'argumentait James Madison. Il voyait la racine de la crise de la république, et de sa faiblesse, dans les constitutions démocratiques des États confédérés. Le pouvoir exagéré attribué à la voix du peuple — voire aux divers intérêts sociaux — expliquait les changements continuels des lois qui fait qu'une mesure votée par l'Assemblée cette année sera éliminée par son successeur élu l'année suivante. Les résultats économiques de telles incertitudes, ajoutés à la concurrence de tous avec tous, mettaient en danger la survie de la république. Or, la solution proposée par Madison ne visait pas à créer politiquement une nouvelle unité sociale; Madison savait que la société n'est pas unitaire et ne devrait pas l'être. En effet, les majorités changeantes qui rendaient la loi incertaine ne sont que l'expression du fait que la société est composée d'intérêts antagonistes. La question politique est alors : comment une telle société plurale peut-elle se maintenir? Alors que la théorie classique fait appel à la vertu républicaine — comme le faisaient les opposants anti-fédéralistes de la nouvelle Constitution — Madison avait une représentation plus moderne de la politique. Nous pouvons clarifier son argument en revenant à la Révolution française.

Nous avons vu que les deux révolutions ont créé les conditions de possibilité de la démocratie du fait qu'elles ont libéré l'individu des conditions naturelles. Ce faisant, elles posaient *volens nolens* la question des rapports politiques qui permettent aux individus autonomes de se reconnaître légitimement comme membres d'une communauté. La solution française à ce dilemme fut contenue dans une seule déclaration, celle des Droits de l'homme et du citoyen. Cela supposait qu'il n'y ait pas de tensions entre ces deux sortes de droits. On comprend la logique des Français. Dans l'Ancien Régime, le roi incorporait la volonté de la nation. Après la révolution, le peuple souverain devait incorporer cette volonté. Dans les deux cas, la politique et la volonté sont confondus; il s'agit d'une politique de la volonté. Il en résulte un conflit entre les deux sortes de droits que la Déclaration ne distingue pas. Ou bien le fondement du nouvel ordre sera la volonté de l'homme, privatisé, atomisé et égoïste; ou bien ce sera la volonté du citoyen, communautaire, publique et vertueux qui en sera le fondement. Ainsi, l'histoire des dérapages de la Révolution française pourrait être expliquée comme le conflit entre ces deux volontés. Une solution politique qui aurait conservé l'autonomie de l'individu était impossible parce que, par définition, une politique de la volonté ne peut être que totale. Une volonté divisée, celle de l'individu ou de la nation, serait incapable de vouloir. Ou, selon les mots des révolutionnaires, le pouvoir constituant ne peut jamais apparaître comme définitivement constitué. Aucune institution ne saurait une fois pour toutes incorporer la volonté souveraine de la nation. Le passé ne doit jamais définitivement déterminer l'avenir. Les pères ne doivent pas éliminer la liberté des fils. En un mot, les conditions de possibilité de la Révolution française — à savoir le remplacement du monarque par le peuple comme incorporation de la volonté de la nation — explique en même temps l'impossibilité d'une solution démocratique satisfaisante. On cherchait à imposer une république démocratique à la société alors qu'il aurait fallu inventer une démocratie républicaine pour permettre à cette société de s'exprimer en se gouvernant. Mais, encore une fois, cette république démocratique ne se limite pas aux formes institutionnelles que nous avons décrites historiquement.

DÉMOCRATIE RÉPUBLICAINE ET JUGEMENT POLITIQUE

Les Américains sont aussi partis d'une politique de la volonté. Cette orientation s'est montrée utile lors de la lutte initiale contre la Grande-Bretagne. En effet, l'on supposait que dans chaque société composée d'hommes libres, mais pécheurs, il fallait un pouvoir qui en garantisse l'unité. Or il est dans la nature du pouvoir de s'agrandir, de s'élargir. Ainsi, le pouvoir cherchera à « corrompre » le peuple

soit par appel à ses intérêts matériels, soit par des honneurs, le détournant d'une attitude vertueuse. Alors chaque peuple, qui est en soi bon, doit toujours être en garde contre les tentations offertes par le pouvoir. À partir d'une telle théorie du politique, les Américains commençaient à se douter des intentions des Britanniques. Au fur et à mesure, ils furent amenés à se déclarer indépendants. Après un préambule qui fait appel aux droits naturels, la Déclaration d'Indépendance comporte une longue liste des mesures qui, aux yeux des Américains, étaient des efforts de corruption par le Roi britannique. C'est cela qui expliquait la nécessité de rompre avec la mère-patrie.

Bien que cette lecture politique *Old whig* explique le cheminement vers l'indépendance, elle rencontre des difficultés une fois celle-ci acquise. En effet, lorsque le bon peuple se trouvait au pouvoir, il fallait constater qu'il était incapable d'exprimer une volonté unie. La conclusion de Madison et des Pères de la Constitution de 1787 ne pouvait pas être niée. La société qui venait de se libérer n'était pas une totalité vertueuse et unifiée, et la volonté populaire, divisée et plurielle, était incapable de se donner un but constant. La politique de la volonté, qui avait justifié l'indépendance, devait alors être révisée. La nouvelle Constitution distinguait entre une unité symbolique qui déterminait l'espace politique républicain au sein duquel les individus autonomes s'activent et une incorporation particulière et accidentelle de cet espace politique républicain dans l'actuelle majorité.

On a vu que Madison met en question la représentation d'une politique de la volonté et qu'il reconnaît la nécessité de réviser la théorie républicaine classique. Nous savons aussi que la Constitution de 1787 qui concrétise les analyses de Madison résultait de plusieurs compromis pratiques entre les différents intérêts en présence. Les Pères de la Constitution aimaient à citer le mot que Plutarque a mis dans la bouche de Solon : je ne vous offre pas la meilleure constitution mais la meilleure que vous puissiez accepter. C'est pourquoi l'esprit de la Constitution est plus important que les diverses clauses qu'elle comporte. Un problème auquel nous avons déjà fait allusion nous aidera à clarifier et à rendre sensible la pratique des Pères fondateurs.

Comment justifier l'existence d'un Sénat qui, dans la théorie classique de la république mixte, devait représenter l'intérêt aristocratique? Nous savons que l'actuel Sénat est le résultat d'un compromis entre les petits et les grands États confédérés. Mais Madison ne devait pas soutenir cela dans l'essai consacré au Sénat des *Federalists Papers*. L'article 63 explique qu'il y a une différence entre la théorie de la représentation classique et celle des modernes. Cette distinction provient du fait que la démocratie directe n'est pas possible dans les grands États modernes. Cela n'implique pas, selon Madison, que la Constitution ne soit pas démocratique. La forme moderne de la représentation présente même de gros avantages sur la théorie classique parce que dans la république moderne toutes les branches du gouvernement sont représentatives. Il s'ensuit que cette république moderne est représentative parce qu'aucune branche du gouvernement — pas plus que le gouvernement en entier — ne peut prétendre incarner la société. Cela explique pourquoi la république doit être démocratique; elle devient une démocratie républicaine du fait que l'unité de la société ne peut jamais être incarnée. Il s'ensuit d'une part que la société dépend du politique alors que d'autre part elle n'est pas déterminée (ni déterminable) par le politique. La société a besoin de l'État mais elle ne peut pas devenir l'État.

C'est ce qui distinguait la révolution américaine de la Révolution française. Les Français voulaient incorporer le peuple ou la nation souveraine. Mais on ne peut pas s'arrêter là. La radicalité de la révolution américaine ne se réduit pas à une recette institutionnelle, celle de l'invention du système des partis politiques et du rôle de la Cour constitutionnelle. Il faut comprendre ces institutions à partir de l'idée d'une politique du jugement. Le rôle des partis est de maintenir la société en mouvement. Ils organisent les divers intérêts sociaux et leur donnent une forme politique. Mais celle-ci ne peut pas prétendre être le reflet complet ou adéquat de la société. Si jamais les partis prétendent incorporer ainsi la société, la Cour entre en ligne pour défendre la république et l'État de droit contre l'opinion supposée démocratique. Il en résulte une sorte de jeu entre ces deux instances qui se maintiennent en

mouvement du fait même qu'elles ont comme fonction principale de limiter l'autre. Mais ce jeu n'est pas exclusif. D'autres instances peuvent entrer en lice, comme les États fédérés, ou les mouvements sociaux.

J'ai critiqué la manière positiviste de distinguer entre le social et le politique. Si ces deux domaines existaient chacun pour soi, on ne saurait déterminer leur rapport ni comprendre leurs transformations. Leur distinction n'a de sens que lorsque le politique est identifié avec une démocratie républicaine qui, justement, articule le jeu qui s'établit entre les deux domaines. Or, si elle ne se crée pas à partir de recettes fournies par le passé, une démocratie républicaine ne se crée pas non plus par un acte de la volonté. C'est plutôt à partir de l'institutionnalisation du jugement politique. Le premier obstacle, pour y parvenir, c'est la mise en scène des particuliers qui ne se laissent pas subsumer. Deux aspects du problème peuvent être distingués : l'offensif et le défensif. Pour mettre en débat une question, il faut lui trouver une forme et une figure qui s'imposent, mais qui s'imposent et ne peuvent s'imposer que par et à travers le débat. Cette manière de s'imposer suggère le moment défensif : empêcher que la question posée devienne une évidence qui se passe de débats, donc, ne pas confondre la science avec ce qui relève du politique. La science, le jugement subsomptif, existent et il ne sert à rien de leur refuser leur place. Mais nous savons aussi qu'en politique ce qui peut se présenter comme une vérité scientifique — mettons, le nucléaire — peut aussi être mis en question par un développement futur qui n'est pas simplement scientifique. Ainsi quand un cas particulier qui était auparavant subsumable devient récalcitrant, c'est la loi qu'il faut repenser, revoir, reformuler.

Enfin, cela me ramène à la tension qui s'établit entre le social et le politique, car ce qui apparaît aux yeux du positiviste comme relevant du social peut très bien devenir une question politique. C'est d'ailleurs ce que je relevais au début en soulignant les paradoxes de l'idéologie à propos des deux révolutions. De même, les anti-totalitaires en Europe centrale supposaient le politique défini une fois pour toutes par la raison d'État soviétique. Ainsi pour eux, les questions politiques étaient laissées en friche car l'on supposait qu'elles ne sauraient devenir des questions de société. Or, depuis la chute de l'empire, ce qui relève du social dépasse ce qu'on entendait par le social avant 1989. Le même reproche vaut pour ceux qui, en Occident, restaient prisonniers du même univers mental. Leur bévue fut encore compliquée par leur désir d'imiter la Révolution française et de réaliser une politique de la volonté. Du moins les Centre-Européens parlaient aussi d'une révolution qui s'auto-limiterait. Cette dernière idée impliquait que non seulement le social et le politique ne peuvent pas être définis une fois pour toutes. Elle implique aussi qu'il n'y a jamais de social sans le politique, jamais de politique sans le social — et enfin, que cette démocratie républicaine qui est une auto-limitation de la démocratie directe et classique n'est pas une forme institutionnelle donnée une fois pour toutes; elle est, en dernier lieu, cette forme de relations sociales qui se perdrait si jamais elle était fixée définitivement. Pour terminer, notons une dernière auto-limitation. La vertu républicaine classique ne peut pas être demandée aux modernes qui ont bien droit d'avoir et de poursuivre leurs propres intérêts; mais ces intérêts, pas plus que le social, ne peuvent être définis et fixés positivement. S'ils peuvent s'articuler, se donner forme, se représenter, les intérêts s'exposent à un jugement politique qui peut, à son tour, être mis en débat.

Dick Howard*

NOTES

* Dick Howard enseigne la philosophie politique à la *State University of New York*, à Stony Brook, NY. Ses travaux portent sur la pensée marxiste, la tradition révolutionnaire et la démocratie. Parmi ses écrits plus récents en français, on note : *La naissance de la pensée politique américaine* (1987), *De Marx à Kant* (1995), et *Pour une critique du jugement politique* (1998).