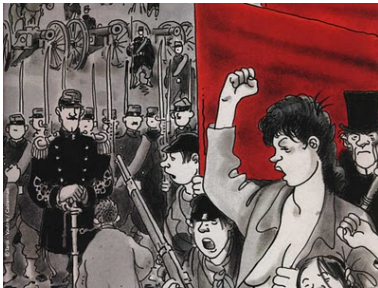


<https://collectiflieuxcommuns.fr/?1165-L-idee-de-revolution>



L'idée de révolution

- Documents par thèmes - Pour un projet d'autonomie - Autonomie sociale : Démocratie directe -



Date de mise en ligne : vendredi 5 janvier 2024

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Entretien publié dans la revue Â« Le Débat Â», nÂ° 57, novembre-décembre 1989, puis repris dans Â« Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe Tome 3 Â» [1990], rééd. 2000, pp. 191-212.

Le Débat : Comment situer au juste la Révolution française dans la série des grandes révolutions, révolution anglaise, révolution américaine, qui marquent l'entrée dans la modernité politique ? Et comment comprendre, par rapport à ses devancières, qu'elle ait acquis ce statut de révolution-modèle, de révolution par excellence ? Qu'est-ce qu'elle introduit de véritablement nouveau ? S'il est une histoire de l'idée même de révolution, quelle place y occupe-t-elle ?

Cornelius Castoriadis : Il importe de commencer en soulignant la spécificité de la création historique que représente la Révolution française. Elle est la première révolution qui pose clairement l'idée d'une auto-institution explicite de la société. On connaissait dans l'histoire mondiale des émeutes frumentaires, des révoltes d'esclaves, des guerres de paysans ; on connaissait des coups d'État, des monarques qui entreprennent des réformes, on connaît aussi quelques ré-institutions plus ou moins radicales comme celle de Mahomet, par exemple, mais qui invoque une révélation, à savoir une source et un fondement extra-sociaux. Mais en France c'est la société elle-même, ou une énorme partie de cette société, qui se lance dans une entreprise qui devient, très rapidement, une entreprise d'auto-institution explicite.

Cette radicalité, on ne la trouve pas dans la révolution anglaise, certes, mais même pas dans la révolution américaine. En Amérique du Nord l'institution de la société, même si elle est déclarée comme procédant de la volonté des hommes, reste ancrée dans le religieux, comme elle reste ancrée dans le passé par la *Common Law* anglaise. Surtout, elle est limitée dans son ambition. Les Pères fondateurs, et le mouvement qu'ils expriment, reçoivent du passé un état social qu'ils considèrent comme approprié et auquel ils ne pensent pas qu'il y ait quelque chose à changer. Il ne reste, à leurs yeux, qu'à instituer le complément politique de cet état social. À cet égard, le parallèle avec le mouvement démocratique dans le monde grec ancien est intéressant. Les Grecs certes découvrent que toute institution de la société est auto-institution – qu'elle relève du *nomos*, non de la *phusis*. Ils anticipent dans la pratique les conséquences de cette découverte, en tout cas dans les cités démocratiques et notamment à Athènes. Cela est clair dès le VI^e siècle, se confirme avec Solon et culmine avec la révolution de Cléisthène (508-506), caractérisée, comme on sait, par une radicalité audacieuse à l'égard de l'articulation socio-politique héritée, qu'elle bouleverse pour la rendre conforme à un fonctionnement politique démocratique. Malgré cela, l'auto-institution explicite ne deviendra jamais principe de l'activité politique couvrant la totalité de l'institution sociale. La propriété n'est jamais vraiment mise en cause, pas plus que le statut des femmes, pour ne pas parler de l'esclavage. La démocratie ancienne vise à réaliser, et réalise, l'auto-gouvernement effectif de la communauté des adultes mâles libres, en touchant le moins possible aux structures économiques et sociales reçues. Seuls les philosophes (quelques sophistes au Ve siècle, Platon au IV^e) iront au-delà,

De même, pour les Pères fondateurs américains, il y a un donné social (économique, moral, religieux) qui est accepté, qu'il faut même activement préserver (Jefferson est contre l'industrialisation parce qu'il voit dans la libre propriété agraire la pierre angulaire de la liberté politique) et auquel il faut fournir la structure politique correspondante. Celle-ci est certes « fondée » ailleurs – sur les « principes » de la *Déclaration* qui traduisent l'imaginaire universaliste des « droits naturels ». Mais par une miraculeuse coïncidence – décisive pour l'« exceptionnalisme » américain – les deux structures, sociale et politique, se trouveront correspondre pendant quelques décennies. Ce que Marx appelait la base socio-économique de la démocratie antique, la communauté des petits producteurs indépendants, se trouve aussi être pour partie la réalité de l'Amérique du Nord à l'époque de Jefferson et le point d'appui de la vision politique de celui-ci.

Or la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent, à mon sens, dans cela même qu'on lui reproche si souvent : qu'elle tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la société. La Révolution française ne peut pas créer politiquement, si elle ne détruit pas socialement. Les constituants le savent et le disent. La révolution anglaise et même la révolution américaine peuvent se donner d'elles-mêmes la représentation d'une restauration et récupération d'un supposé passé. Les quelques tentatives, en France, de se référer à une tradition ont rapidement avorté, et ce qu'en dit Burke est de la pure mythologie. Hannah Arendt commet une bévue énorme lorsqu'elle reproche aux révolutionnaires français de s'être occupés de la question sociale, en présentant celle-ci comme revenant à des préoccupations philanthropiques et à la pitié pour les pauvres. Bévue double. D'abord – et cela reste éternellement vrai – la question sociale est une question politique : en termes classiques (déjà chez Aristote), la démocratie est-elle compatible avec la coexistence d'une extrême richesse et d'une extrême pauvreté ? En termes contemporains : le pouvoir économique n'est-il pas, *ipso facto*, aussi pouvoir politique ? Ensuite, en France l'Ancien Régime n'est pas une structure simplement politique ; c'est une structure sociale totale. Royauté, noblesse, rôle et fonction de l'Église dans la société, propriétés et privilèges tiennent au plus intime de la texture de l'ancienne société. C'est tout l'édifice social qui est à reconstruire, sans quoi une transformation politique est matériellement impossible. La Révolution française ne peut pas, le voudrait-elle, superposer simplement une organisation politique démocratique à un régime social qu'elle laisserait intact. Comme si souvent chez Hannah Arendt, les idées l'empêchent de voir les faits. Mais les grands faits historiques sont des idées plus lourdes que les idées des philosophes. Le « passé vieux de mille ans », opposé au « continent vierge », emporte nécessairement la nécessité de s'attaquer à l'édifice social comme tel. De ce point de vue, la révolution américaine ne peut être effectivement qu'une « exception » dans l'histoire moderne, nullement la règle et encore moins le modèle. Les constituants en ont pleinement conscience et le disent. Là où la révolution américaine peut bâtir sur l'illusion d'une « égalité » déjà existante dans l'état social (illusion qui restera le fondement des analyses de Tocqueville cinquante ans plus tard), la Révolution française se trouve devant la réalité massive d'une société fortement inégalitaire, d'un imaginaire de la royauté de droit divin, d'une Église centralisée au rôle et aux fonctions sociales omniprésents, de différenciations géographiques que rien ne peut justifier, etc.

LD : Mais n'est-ce pas en même temps ce par quoi elle tombe sous le coup de la critique de Burke, en ce que celle-ci a de profond ? Une génération peut-elle effectuer une trouée dans l'histoire en opérant dans la discontinuité pure ? Est-ce que le fondement d'une liberté qui n'a plus pour appui la Providence ou la tradition, mais qui repose tout en lui-même, n'est pas évanescant ?

C. C. : C'est bien pourquoi les révolutionnaires invoquent constamment en 1789 – comme ils le feront pendant tout le XIXe et le XXe siècle – la Raison, ce qui aura aussi des conséquences néfastes.

LD : Vous admettriez donc au moins une part de l'argumentaire burkéen selon lequel il est difficile de fonder la liberté sur la Raison ?

C. C. : Il y a ici plusieurs points. D'abord, il ne s'agit pas de fonder la liberté sur la Raison, puisque la Raison elle-même présuppose la liberté – l'autonomie. La Raison n'est pas un dispositif mécanique ou un système de vérités toutes faites, elle est le mouvement d'une pensée qui n'admet d'autorité autre que sa propre activité. Pour accéder à la Raison, il faut d'abord vouloir penser librement. Deuxièmement, il n'y a jamais de discontinuité pure. Lorsque je dis que l'histoire est création *ex nihilo*, cela ne signifie nullement qu'elle est création *in nihilo, ni cum nihilo*. La forme nouvelle émerge, elle fait feu du bois qu'elle trouve, la rupture est dans le sens nouveau qu'elle confère à ce qu'elle hérite ou utilise. En troisième lieu, Burke lui-même est inconsistant. Il se laisse entraîner sur le terrain des révolutionnaires et admet implicitement le bien-fondé de leurs présupposés, puisqu'il essaie de réfuter « rationnellement » leurs conclusions, il se sent obligé de fonder en raison la valeur de la tradition. Or cela est une trahison de la tradition : une vraie tradition ne se discute pas. Burke, autrement dit, ne peut pas échapper à la réflexivité dont il dénonce les effets dans la Révolution.

LD : Est-ce que cette inconsistance ôte toute pertinence à sa critique ?

C. C. : Sa critique touche vrai, lorsqu'elle porte sur ce qu'il faut appeler la « rationalisation mécanique » qui commence assez tôt dans la Révolution et qui connaîtra un brillant avenir. Cela nous ramène à l'ambiguïté de l'idée de Raison, que j'évoquais tout à l'heure. Pour le dire en termes philosophiques, la Raison des Lumières est à la fois procès ouvert de critique et d'élucidation, impliquant, entre autres, la distinction tranchée entre *fait* et *droit*, et entendement mécanique et uniformisant. La critique philo-sophique, puis la pratique révolutionnaire détruisent le simple fait – les institutions existantes – montrant qu'elles n'ont aucune raison d'être autre que d'avoir déjà été. (Ici aussi, Burke est dans l'ambiguïté, puisqu'il soutient ce qui est à la fois parce qu'il a été *et* parce qu'il est « bon » intrinsèquement.) Mais ensuite, après avoir détruit, il faut construire. À partir de quoi ? C'est ici que rapidement la rationalité de l'entendement, rationalité mécanique, prend le dessus. Les solutions qui apparaissent à quelques-uns comme « rationnelles » devront être imposées à tous : on les forcera d'être rationnels. Le principe de toute souveraineté réside dans la Nation – mais cette Nation est rempla-cée par la Raison de ses « représentants », au nom de laquelle elle sera bousculée, forcée, violée, mutilée.

Mais il ne s'agit pas là d'un développement « philoso-phique ». L'imaginaire de la rationalité abstraite et méca-nique est partie prenante d'un processus social-historique lourd, qui ici encore préfigure exemplairement des traits décisifs de l'histoire moderne. Le pouvoir s'absolutise, les « représentants » s'autonomisent. Un « appareil » se constitue, doublant les instances officielles et les contrô-lant (les Jacobins), embryon de ce que nous appellerions plus tard une bureaucratie politique spécifique. Or cela n'est possible – là-dessus l'interprétation de Michelet est à mes yeux la bonne – qu'à condition que le peuple se retire de la scène, et ce retrait est, en fait, sinon fomenté, au moins encouragé par le nouveau pouvoir. De sorte que toute médiation vivante est supprimée : il y a d'un côté l'entité abstraite de la « Nation », d'un autre côté ceux qui la « représentent » à Paris, et, entre les deux, rien. Les conventionnels ne voulaient et ne pouvaient pas voir que l'autonomie des individus – la liberté – ne peut pas s'instrumenter effectivement dans les seuls « droits » et dans des élections périodiques, qu'elle n'est rien sans l'auto-gouvernement de toutes les formations collectives intermé-diaires, « naturelles » ou « artificielles ». Les anciennes médiations sont détruites (ce que déplorent aussi bien Burke que, cinquante ans plus tard, Tocqueville, tout en les idéalisant fantastiquement), sans qu'on permette à de nouvelles de se créer. La « Nation », poussière d'individus théoriquement homogénéisés, n'a plus d'existence poli-tique autre que celle de ses « représentants ». Le jacobi-nisme commence à délirer et la Terreur s'installe à partir du moment où le peuple se retire de la scène et où l'indivi-sibilité de la souveraineté se transforme en absolutité du pouvoir, laissant les représentants dans un sinistre tête-à-tête avec l'abstraction.

LD : Comment appréciez-vous le rôle de la for-mation de l'État moderne dans la genèse de l'idée de révo-lution ? Le cas français n'incite-t-il pas à penser qu'il est considérable ?

C. C. : Ici encore je pense qu'il faut distinguer. L'idée centrale que réalise la Révolution – et dans laquelle je vois son importance capitale pour nous – est celle de l'auto-ins-titution explicite de la société par l'activité collective, lucide et démocratique. Mais en même temps la Révolu-tion ne se dégage jamais de l'emprise de cette pièce cen-trale de l'imaginaire politique moderne : l'État. Je dis bien État : appareil de domination séparé et centralisé – non pas pouvoir. Pour les Athéniens, par exemple, il n'y a pas d'« État » – le mot même n'existe pas ; le pouvoir, c'est« nous », le « nous » de la collectivité politique. Dans l'imaginaire politique moderne, l'État apparaît comme inéliminable. Il le reste pour la Révolution, comme il le reste pour la philosophie politique moderne qui se trouve à cet égard dans une situation plus que paradoxale : il lui faut justifier l'État, tout en s'efforçant de penser la liberté. Il s'agit d'asseoir la liberté sur la négation de la liberté, ou d'en confier la garde à son ennemi principal. Cette antino-mie atteint son paroxysme sous la Terreur.

LD : Si l'on admet que l'État moderne constitue l'une des préconditions absolues de l'idée révolutionnaire, est-ce que cela ne limite pas l'ampleur de l'auto-institution que vous évoquiez ? C'est une auto-institution qui véhicule une tradition d'autant plus forte qu'elle est niée ?

C. C. : L'imaginaire de l'État limite le travail d'auto- institution de la Révolution française. Il limite aussi, par la suite, le

comportement effectif des mouvements révolutionnaires (à l'exception de l'anarchisme). Il fait que l'idée de révolution s'identifie avec l'idée qu'il faut et qu'il suffit de s'emparer de l'État pour transformer la société (la prise du palais d'Hiver, etc.). Il s'amalgame avec une autre signification imaginaire cardinale des Temps modernes, la Nation, trouvant là une source toute-puissante de mobilisation affective ; il devient l'incarnation de la Nation, État-Nation. Sans la mise en question de ces deux imaginaires, sans la rupture avec cette tradition, il est impossible de concevoir un nouveau mouvement historique d'auto-institution de la société. Ce qui est sûr, c'est que l'imaginaire étatique et les institutions où il s'incarne ont pendant long-temps canalisé l'imaginaire révolutionnaire, et que c'est la logique de l'État qui l'a finalement emporté.

LD : Le XIXe siècle ajoute une composante essentielle à l'idée de la révolution, avec l'élément de l'histoire.

C. C. : Il s'opère en effet, essentiellement avec et par Marx, une conflation, une union chimique entre la Révolution et l'histoire. Les anciennes transcendances sont rem-placées par l'Histoire avec un grand H. Le mythe de l'His-toire et des Lois de l'Histoire, le mythe de la révolution comme accoucheuse de l'Histoire – donc, portée et justi-fiée par un processus organique – se mettent à fonctionner comme des substituts religieux, dans une mentalité millé-nariste. Marx fétichise une représentation fabriquée de la révolution. Le modèle Ancien Régime / développement des forces productives / accouchement violent de nouveaux rap-ports de production, qu'il construit à partir de l'exemple supposé de la Révolution française, est érigé en schéma type de l'évolution historique et projeté dans l'avenir. Et ce qui reste encore à cet égard ambigu et complexe sous la plume géniale de Marx devient totalement limpide et plat dans la vulgate marxiste.

LD : Vous nous amenez là justement à la seconde révolution paradigmatique, celle de 1917. Qu'apporte-t-elle comme développement spécifique, de votre point de vue ?

C. C. : Elle apporte deux éléments tout à fait antino-miques. D'abord, et ce dès 1905, une nouvelle forme d'auto-organisation collective démocratique, le *soviet*, qui prendra une nouvelle ampleur en 1917 et se prolongera dans les comités de fabrique, très actifs et importants pen-dant la période 1917-1919 et même jusqu'à 1921. Mais en même temps, c'est en Russie que Lénine crée le prototype de ce que seront toutes les organisations totalitaires modernes, le parti bolchevique, qui très rapidement après octobre 1917 dominera les soviets, les étouffera et les transformera en instruments et appendices de son propre pouvoir.

LD : Est-ce qu'on n'est pas là en plein dans la domination de l'idée révolutionnaire par la logique de l'État ?

C. C. : Certainement. La construction de cette machine à s'emparer du pouvoir d'État témoigne de la dominance de l'imaginaire de l'État. Mais elle témoigne aussi de la domi-nance de l'imaginaire capitaliste : tout se passe comme si on ne savait pas s'organiser autrement. On n'a pas assez relevé que Lénine invente le taylorisme quatre ans avant Taylor. Le livre de Taylor est de 1906, le *Que faire ?* est de 1902-1903. Et Lénine y parle de division rigoureuse des tâches, avec des arguments de pure efficacité instrumentale ; on peut y lire, entre les lignes, l'idée de la *one best way*. Il ne peut évi-demment pas minuter chaque opération. Mais il s'attache à fabriquer ce monstre, mélange d'un parti-armée, d'un parti--État et d'un parti-usine, qu'il parviendra effectivement à mettre sur pied à partir de 1917. L'imaginaire étatique, mas-qué dans la Révolution française, devient explicite avec le parti bolchevique, qui est un État-armée en germe déjà avant la « prise du pouvoir ». (Double caractère qui sera encore plus manifeste en Chine.)

LD : L'évocation de la révolution soviétique amène inmanquablement la question du dévoiement des révolutions, qui paraît constituer leur « loi d'airain ». For-mulons-la carrément : le dérapage totalitaire n'est-il pas de nécessité inscrit dans l'ambition révolutionnaire, quand elle devient comme chez les modernes projet explicite de réinstitution de la société ?

C. C. : D'abord rétablissons les faits. Il y a une révolution de février 1917, il n'y a pas de « révolution d'Octobre » : en octobre 1917 il y a un putsch, un coup d'État militaire. Comme on l'a déjà dit, les auteurs du putsch ne parviendront à leurs fins que contre la volonté populaire dans son ensemble – dissolution de l'Assemblée nationale en janvier 1918 – et contre les organismes démocratiques créés à partir de février, soviets et comités de fabrique. Ce n'est pas la révolution qui, en Russie, produit le totalitarisme, mais le coup d'État du parti bolchevique, ce qui est tout à fait autre chose.

LD : Mais peut-on aussi facilement couper les liens entre révolution et totalitarisme ?

C. C. : Continuons sur les faits. Il y a eu installation du totalitarisme en Allemagne en 1933, mais pas de révolution (la « révolution national-socialiste » est un pur slogan). Avec des spécifications tout à fait différentes, la même chose est vraie pour la Chine en 1948-1949. D'un autre côté, sans l'intervention effective ou la menace virtuelle des divisions russes, la révolution hongroise de 1956 comme le mouvement de 1980-1981 en Pologne auraient certainement abouti au renversement des régimes existants ; il est absurde de penser qu'ils auraient conduit au totalitarisme. Et il faut préciser que « révolution » ne veut pas dire du tout nécessairement barricades, violence, sang, etc. Si le roi d'Angleterre avait écouté Burke en 1776, il n'y aurait pas eu de sang versé en Amérique du Nord.

LD : Mais il n'y aurait peut-être pas eu de révolution non plus. Peut-on séparer complètement l'idée de révolution de l'idée de rupture ou de renversement de la légalité établie ?

C. C. : Sûrement pas ; mais cette rupture ne prend pas forcément la forme du meurtre. Sans la guerre d'indépendance, les treize colonies de la Nouvelle-Angleterre se seraient probablement quand même dotées d'une constitution républicaine, en rupture avec la légalité monarchique.

Au plan des idées, maintenant : révolution ne signifie pas seulement tentative de ré-institution explicite de la société. La révolution est cette réinstitution par l'activité collective et autonome du peuple, ou d'une grande partie de la société. Or, lorsque cette activité se déploie, dans les Temps modernes, elle a présenté toujours un caractère démocratique. Et toutes les fois où un fort mouvement social a voulu transformer radicalement mais pacifiquement la société, il s'est heurté à la violence du pouvoir établi. Pourquoi oublie-t-on la Pologne de 1981 ou la Chine de 1989 ?

Quant au totalitarisme, c'est un phénomène infiniment lourd et complexe, auquel on comprend très peu de chose par l'assertion : la révolution produit le totalitarisme (dont on a vu qu'elle est empiriquement fautive par les deux bouts : toutes les révolutions n'ont pas produit des totalitarismes, et tous les totalitarismes n'ont pas été liés à des révolutions). Mais si l'on pense aux germes de l'idée totalitaire, impossible de négliger d'abord le totalitarisme immanent à l'imaginaire capitaliste : expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle », et organisation capitaliste de la production dans l'usine : *one best way*, discipline mécaniquement obligée (les usines Ford à Detroit en 1920 composent des micro-sociétés totalitaires). Ensuite, la logique de l'État moderne, laquelle, si on la laisse atteindre sa limite, tend à la régulation totale.

LD : Vous parliez tout à l'heure du rôle de la raison dans l'idée révolutionnaire. Est-ce qu'elle ne revêt pas notamment la forme du projet d'une maîtrise rationnelle de l'histoire ? Et est-ce que ce projet ne contient pas malgré tout, au moins comme une de ses virtualités, le risque d'un asservissement totalitaire ?

C. C. : Nous arrivons alors à une idée tout à fait différente de la vulgate actuelle : si, et dans la mesure où, les révolutionnaires sont pris dans le fantasme d'une maîtrise rationnelle de l'histoire, et de la société, dont à ce moment-là ils se posent évidemment comme les sujets, alors il y a certainement là une origine possible d'une évolution totalitaire. Car alors ils tendront à remplacer l'auto-activité de la société par leur propre activité : celle des

conventionnels et des commissaires de la République, celle, plus tard, du parti. Encore faut-il que la société se laisse faire.

Comme on l'a dit tout à l'heure, on observe aussi ce processus pendant la Révolution française (bien qu'il soit absurde d'identifier la dictature jacobine et la Terreur au totalitarisme). La Raison tend à se réduire à l'entendement, à l'autonomie (à la liberté) se substitue l'idée de la maîtrise rationnelle. Du même coup, ce « rationalisme » révèle son caractère non sage, non prudent.

LD : Est-ce que l'une des manifestations par excellence de cette non-prudence n'est pas la valorisation de la révolution comme but en soi – valorisation qui a été en même temps l'un de ses plus puissants motifs de rayonnement ?

C. C. : Il y a en effet un moment où l'on commence à rencontrer des formules dont l'esprit est, à peu près, « la révolution pour la révolution ». On connaît d'ailleurs l'écho que cet esprit rencontre, au XIXe siècle et après, dans le monde intellectuel et spirituel : la rupture, le rejet des canons admis, devient valeur en tant que telle. Mais, pour nous limiter au plan proprement politique, le problème d'une révolution est d'instaurer un autre rapport avec la tradition – non pas d'essayer de la supprimer, ou de la déclarer d'un bout à l'autre « absurdité gothique ».

LD : Nous tomberons d'accord pour dire que deux siècles d'histoire du projet révolutionnaire nous montrent celui-ci grevé par deux illusions majeures : l'illusion de la maîtrise rationnelle et l'illusion de la fin de l'histoire. Est-ce que, si l'on ôte ces deux illusions, l'idée de révolution conserve aujourd'hui un contenu ?

C. C. : Je ne vous étonnerai pas en répondant que c'est précisément parce que nous connaissons aujourd'hui ces deux illusions et que nous pouvons les combattre, que nous pouvons donner au projet révolutionnaire son vrai contenu. Une fois reconnu que le constructivisme intégral est à la fois impossible et non souhaitable ; une fois reconnu qu'il ne peut pas y avoir de repos de l'humanité dans une « bonne société » définie une fois pour toutes, ni de transparence de la société à elle-même ; une fois reconnu que, contrairement à ce que croyait Saint-Just, l'objet de la politique n'est pas le bonheur, mais la liberté, alors on peut penser effectivement la question d'une société libre faite d'individus libres. Est-ce que l'état actuel de nos sociétés est celui de sociétés démocratiques, effectivement libres ? Certainement pas. Est-ce qu'on pourrait y parvenir par des changements millimétriques, et sans l'entrée en activité de la grande majorité de la population ? Pas davantage.

Qu'est-ce qu'une société libre, ou autonome ? C'est une société qui se donne à elle-même, effectivement et réflexivement, ses propres lois, sachant qu'elle le fait. Qu'est-ce qu'un individu libre, ou autonome, du moment où il n'est concevable que dans une société où il y a des lois et du pouvoir ? C'est un individu qui reconnaît dans ces lois et ce pouvoir ses propres lois et son propre pouvoir – ce qui ne peut se faire sans mystification que dans la mesure où il a la pleine possibilité effective de participer à la formation des lois et à l'exercice du pouvoir. Nous en sommes très loin – et qui imaginerait un instant que la préoccupation brûlante des oligarchies dominantes serait de nous y faire parvenir ?

À cette première considération, fondamentale, s'ajoute une seconde, plus sociologique. Nous vivons – je parle des sociétés occidentales riches – sous des régimes d'oligarchie libérale, sans doute de loin préférables, subjectivement et politiquement, à ce qui existe ailleurs sur la planète. Ces régimes n'ont pas été engendrés automatiquement et spontanément, ni par la bonne volonté des couches dominantes auparavant, mais moyennant des mouvements sociaux-historiques beaucoup plus radicaux – la Révolution française elle-même en est un exemple –, dont ils constituent les retombées ou les sous-produits. Ces mouvements eux-mêmes auraient été impossibles, s'ils n'avaient pas été accompagnés par l'émergence – « effet » à la fois et « cause » – d'un nouveau type anthropologique d'individu, disons, pour aller vite, l'individu démocratique : ce qui fait la différence entre un paysan de l'Ancien Régime et un citoyen français d'aujourd'hui, entre un sujet du tsar et un citoyen anglais ou américain.

Sans ce type d'individu, plus exactement sans une constellation de tels types – parmi lesquels, par exemple, le bureaucrate weberien, légaliste et intègre –, la société libérale ne peut pas fonctionner... Or, il me semble évident que la société d'aujourd'hui n'est plus capable de les reproduire. Elle produit essentiellement des avides, des frustrés et des conformistes.

LD : Mais les sociétés libérales progressent. Les femmes par exemple sont entrées dans l'égalité depuis une trentaine d'années sans révolution mais massivement, irréversiblement. N'est-ce pas un immense changement de nos sociétés ?

C. C. : Certes. Il y a aussi des mouvements importants, sur la longue durée historique, qui ne sont pas strictement politiques, ni condensés à un moment précis du temps. L'évolution du statut des jeunes en offre un autre exemple. La société libérale a pu non sans une longue résistance – le mouvement féministe commence en fait au milieu du siècle dernier, les femmes obtiennent le droit de vote en France en 1945 – s'en accommoder. Mais pourrait-elle s'accommoder d'une vraie démocratie, d'une participation effective et active des citoyens à la chose publique ? Est-ce que les institutions politiques actuelles n'ont pas aussi comme finalité *d'éloigner* les citoyens des affaires publiques, et de les persuader qu'ils sont incapables de s'en occuper ? Aucune analyse sérieuse ne peut contester que les régimes qui s'autoproclament démocratiques sont en réalité ce que tout philosophe politique classique aurait appelé des régimes d'oligarchie. Une couche minuscule de la société domine et gouverne. Elle coopte ses successeurs. Certes, elle est libérale : elle est ouverte (plus ou moins...) et elle se fait ratifier tous les cinq ou sept ans par un vote populaire. Si la fraction gouvernante de cette oligarchie exagère trop, elle se fera remplacer – par l'autre fraction de l'oligarchie, qui lui est de plus en plus pareille. De là la disparition de tout contenu réel dans l'opposition de la « gauche » et de la « droite ». Le vide effarant des discours politiques contemporains reflète cette situation, non pas des mutations génétiques.

LD : Est-ce que nos sociétés n'ont pas fait leur deuil, justement, de la démocratie participative telle que vous la décrivez ? Est-ce qu'elles n'ont pas privilégié dans leur développement l'individu privé au détriment du citoyen, comme l'avait diagnostiqué un Constant dès les années 1820 ? N'est-ce pas l'empreinte la plus forte ?

C. C. : Je ne conteste nullement le diagnostic de fait – tout au contraire, je l'ai mis au centre de mes analyses depuis 1959 : c'est ce que j'ai appelé privatisation. Mais constater un état de fait ne veut pas dire l'approuver. Je dis, d'une part, que cet état de fait n'est pas tenable à la longue ; d'autre part et surtout, que nous ne devons pas nous en accommoder ; Cette même société où nous vivons proclame des principes – liberté, égalité, fraternité – qu'elle viole ou détourne et déforme tous les jours. Je dis que l'humanité peut mieux faire, qu'elle est capable de vivre sous un autre état, l'état d'*autogouvernement*. Ses formes, sous les conditions de l'époque moderne, sont certes à trouver, mieux : à créer. Mais l'histoire de l'humanité occidentale, depuis Athènes jusqu'aux mouvements démocratiques et révolutionnaires modernes, montre qu'une telle création est concevable. Hors cela, je constate moi aussi depuis longtemps la prédominance du processus de privatisation. Nos sociétés s'enfoncent progressivement dans l'apathie, la dépolitisation, la domination par les médias et les politiciens en pellicule. Nous en arrivons à la réalisation complète de la formule de Constant, en ne demandant plus à l'État que « la garantie de nos jouissances » – réalisation qui aurait probablement été un *cauchemar* pour ce même Constant. Mais la question est : pourquoi donc l'État nous garantirait-il indéfiniment ces jouissances, si les citoyens sont de moins en moins disposés et même capables de le contrôler et, le cas échéant, de s'opposer à lui ?

LD : N'observe-t-on pas toutefois sur la durée une pesée continue des valeurs de base de la démocratie ? Sur deux siècles, du suffrage universel à l'égalité des femmes en passant par l'État-providence, la réalité démocratique s'est formidablement enrichie. Davantage, par exemple, le style de l'autorité, aussi bien politique que sociale, s'est complètement transformé sous la pression des gouvernés ou des exécutants. Avant de se précipiter sur le diagnostic de privatisation, est-ce qu'il ne faut pas enregistrer la force géologique de ce mouvement qui fait passer tout de même irrésistiblement l'exigence démocratique dans les faits ?

C. C. : Que le style de la domination et de l'autorité ait changé, aucun doute ; mais qu'en est-il de leur substance ? Pas davantage, je ne pense que le phénomène de la privatisation puisse être pris à la légère, en particulier dans ses derniers développements. À toute institution de la société correspond un type anthropologique, qui en est le porteur concret – sous d'autres termes, on le sait depuis Platon et Montesquieu – et à la fois son produit et la condition de sa reproduction. Or le type d'homme au jugement indépendant et concerné par les questions de portée générale, par les *res publicae*, est aujourd'hui remis en cause. Je ne dis pas qu'il a complètement disparu. Mais il est graduellement, et rapidement, remplacé par un autre type d'individu, centré sur la consommation et la jouissance, apathique devant les affaires générales, cynique dans son rapport à la politique, le plus souvent bêtement approbateur et conformiste. On ne voit pas que nous vivons une ère de conformisme profond et généralisé ; il est vrai que celui-ci est masqué par l'acuité du choix tragico-héroïque que doivent effectuer les individus entre une Citroën et une Renault, entre les produits d'Estée Lauder et d'Helena Rubinstein. Il faut se demander – ce que ne font pas les chantes du pseudo-individualisme ambiant – quel type de société peut porter l'homme contemporain ? En quoi sa structure psycho-sociale permettrait-elle à des institutions démocratiques de fonctionner ? La démocratie est le régime de la réflexivité politique ; où est la réflexivité de l'individu contemporain ? À moins d'être réduite à la gestion la plus plate des affaires courantes – ce qui, même à court terme, n'est pas possible puisque notre histoire est une suite de perturbations fortes –, la politique implique des choix ; à partir de quoi cet individu, de plus en plus dépourvu de repères, prendra-t-il position ? L'inondation médiatique a d'autant plus d'efficacité qu'elle tombe sur des récepteurs dépourvus de critères propres. Et c'est aussi à cela que s'adaptent les discours vides des politiciens. Plus généralement, qu'est-ce que pour un individu contemporain le fait de vivre en société, d'appartenir à une histoire, quelle est sa vision de l'avenir de sa société ? Tout cela forme une masse déboussolée, qui vit au jour le jour, sans horizon – non pas une collectivité critique – réflexive.

LD : Est-ce que vous ne sous-estimez pas l'impact de deux phénomènes de conjoncture, d'une part le désarroi provoqué par l'effondrement de l'eschatologie socialiste, et d'autre part le choc en retour des Trente Glorieuses ? D'un côté, la figure qui dominait l'avenir, même pour ses adversaires, s'évanouit en laissant un vide terrible quant à ce qui peut orienter l'action collective. De l'autre côté, nous sortons d'une période de bouleversements économiques et sociaux sans précédent, sous l'effet de la croissance et de la redistribution. Ce qui orientait l'histoire disparaît, en même temps que sous un autre angle l'histoire s'avère être allée plus vite que toute prévision – et de surcroît plutôt dans le bon sens du point de vue du bien-être de tous. Comment les citoyens ne seraient-ils pas tentés de baisser les bras ?

C. C. : Certes. Mais pointer les causes ou les conditions d'un phénomène n'en épuise pas la signification ni n'en circonscrit les effets. Pour les raisons que vous citez, et pour bien d'autres, nous sommes entrés dans une situation qui a son propre sens et sa propre dynamique. Mais votre allusion à la croissance et au bien-être introduit justement un élément essentiel du problème, que nous avons jusqu'ici laissé de côté. Nous avons parlé en termes de valeurs politiques et philosophiques. Mais il y a les valeurs économiques, et plus exactement, l'économie elle-même comme valeur centrale, comme préoccupation centrale du monde moderne. Derrière les « jouissances » de Constant, il y a l'économie : les « jouissances » sont la face subjective de ce qu'est devenue l'économie dans le monde moderne, c'est-à-dire la « réalité » centrale, la chose qui vraiment compte. Or il me paraît évident qu'une véritable démocratie, une démocratie participative comme celle que j'évoquais, est incompatible avec la domination de cette valeur. Si l'obsession centrale, la poussée fondamentale de cette société est la maximisation de la production et de la consommation, l'autonomie disparaît de l'horizon et, tout au plus, quelques petites libertés sont tolérées comme complément instrumental du dispositif maximisateur. L'expansion illimitée de la production et de la consommation devient signification imaginaire dominante, et presque exclusive, de la société contemporaine. Aussi longtemps qu'elle conservera cette place, aussi longtemps qu'elle reste la seule passion de l'individu moderne, il ne saurait être question d'une lente accretion des contenus démocratiques et des libertés. La démocratie est impossible sans une passion, démocratique, passion pour la liberté de chacun et de tous, passion pour les affaires communes qui deviennent, précisément, des affaires personnelles de chacun. On en est très loin.

LD : Mais on peut comprendre l'effet d'optique qui peut accréditer auprès de l'opinion, depuis 1945, l'idée que l'économie est au service de la démocratie.

C. C. : En réalité, elle a été au service du libéralisme oligarchique. Elle a permis à l'oligarchie dominante de fournir le pain, ou si l'on préfère la brioche, et les spectacles, et de gouverner en toute tranquillité. Il n'y a plus de citoyens, il y a des consommateurs qui se contentent d'un vote d'approbation ou de désapprobation tous les cinq ans.

LD : Est-ce que le problème à l'ordre du jour n'est pas aujourd'hui avant tout l'extension de la démocratie au reste du monde, avec les difficultés énormes que cela implique ?

C. C. : Mais est-ce que cela pourrait se faire sans des remises en question fondamentales ? Considérons, d'abord, précisément la dimension économique. La prospérité a été achetée depuis 1945 (et déjà avant, certes) au prix d'une destruction irréversible de l'environnement. La fameuse « économie » moderne est en réalité un fantastique gas-pillage d'un capital accumulé par la biosphère au cours de trois milliards d'années, gaspillage qui s'accélère exponentiellement tous les jours. Si l'on veut étendre au reste de la planète (ses quatre cinquièmes, du point de vue de la population) le régime d'oligarchie libérale, il faudrait aussi lui fournir le niveau économique, sinon de la France, disons du Portugal. Vous voyez le cauchemar écologique que cela signifie, la destruction de ressources non renouvelables, la multiplication par cinq ou par dix des émissions annuelles de polluants, l'accélération du réchauffement de la planète ? En réalité, c'est vers un tel état que nous allons, et le totalitarisme qui nous pend au nez n'est pas celui qui surgirait d'une révolution, c'est celui d'un gouvernement (peut-être mondial) qui, après une catastrophe écologique, dirait : vous vous êtes assez amusés, la fête est finie, voici vos deux litres d'essence et vos dix litres d'air pur pour le mois de décembre, et ceux qui protestent mettent en danger la survie de l'humanité et sont des ennemis publics. Il y a là une limite externe sur laquelle le déchaînement actuel de la technique et de l'économie va se cogner tôt ou tard. La sortie de la misère des pays pauvres ne pourrait se faire sans catastrophe que si l'humanité riche accepte une gestion de bon père de famille des ressources de la planète, un contrôle radical de la technologie et de la production, une vie *frugale*. Cela peut être fait, dans l'arbitraire et l'irrationalité, par un régime autoritaire ou totalitaire ; cela peut être fait aussi par une humanité organisée démocratiquement, à condition précisément qu'elle abandonne les valeurs économiques et qu'elle investisse d'autres significations.

Mais il n'y a pas que la dimension matérielle-économique. Le tiers monde est en proie à des forces réactives considérables, incontrôlables et essentiellement antidémocratiques – pensons à l'Islam, mais il n'est pas le seul. Est-ce que l'Occident actuel lui offre, à part l'abondance de gadgets, de quoi le secouer dans son institution imaginaire ? Peut-on leur dire que le jogging et Madonna sont plus importants que le Coran ? Si des changements dans ces parties du monde doivent dépasser la simple adoption de certaines techniques, s'ils doivent affecter les cultures dans ce qu'elles ont de plus profond et de plus obscur, pour les rendre perméables à des significations démocratiques pour lesquelles rien, dans leur histoire, ne les prépare, une transformation radicale est requise de la part de l'humanité que je n'hésite pas à dire la plus avancée : l'humanité occidentale, celle qui a essayé de réfléchir sur son sort et de le changer, de n'être pas le jouet de l'histoire ou le jouet des dieux, de mettre une plus grande part d'auto-activité dans son destin. Le poids de la responsabilité qui pèse sur l'humanité occidentale me fait penser que c'est là qu'une transformation radicale doit d'abord avoir lieu.

Je ne dis pas qu'elle aura lieu. Il se peut que la situation actuelle perdure, jusqu'à ce que ses effets deviennent irréversibles. Je me refuse pour autant de faire de réalité vertu et de conclure du fait au droit. Nous nous devons de nous opposer à cet état des choses au nom des idées et des projets qui ont fait cette civilisation et qui, en ce moment même, nous permettent de discuter.