

One world. Démocratiser la démocratie.
Urs Marti, Zurich

Si les principes de liberté et d'égalité constituent les bases normatives de la conception moderne de démocratie, la signification de ces termes a changé plusieurs fois depuis le 17^{ème} siècle jusqu'au présent. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est le fait que, malgré une rhétorique marquée par le droit naturel, le concept crucial des débuts de la pensée politique libérale n'est ni la liberté, ni l'égalité, mais la propriété. C'est le cas notamment chez John Locke, qui est considéré comme un des premiers inspirateurs de l'idée des droits de l'homme. En effet, il a écrit dans son Traité sur le gouvernement (II, 4) : je cite

« Pour bien connaître la véritable origine du pouvoir politique, « il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plait, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes [...], pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature. Cet état est aussi un état d'égalité; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles sans nulle subordination ou sujétion, à moins que le seigneur et le maître des créatures n'ait établi, par quelque manifeste déclaration de sa volonté, quelques-unes sur les autres. »

Locke parle d'un état de nature pour expliquer que l'homme en tant que créature de Dieu possède des droits qui correspondent aux lois de la nature. Aucun pouvoir temporel n'est autorisé de violer ces droits. Si on prend littéralement la citation de Locke, tous les hommes sont donc libres et égaux. En plus, tous les hommes peuvent disposer de ce qu'ils possèdent. Autrement dit : tous les hommes sont propriétaires.

Evidemment Locke savait très bien qu'en réalité tous les hommes ne sont pas propriétaires. Supposons donc qu'il y ait des propriétaires et ceux qui ne possèdent rien – peut-on dire néanmoins que ceux qui ne possèdent rien sont libres et égaux dans la même mesure que les propriétaires ? Locke est assez clair sur ce point quand il parle des esclaves (II, 85) : « qui ayant été faits prisonniers dans une juste guerre, sont, selon le droit de la nature, sujets à la domination absolue et au pouvoir arbitraire de leurs maîtres. » Les esclaves sont, par définition, des sans droits, ils n'ont ni droit à la vie, ni à la liberté, ni à des biens. Si, d'après Locke, les esclaves ne peuvent être considérés comme membres de la société civile, c'est justement parce que la fin principale de cette société est de conserver et maintenir les biens propres. Seuls les propriétaires peuvent donc être membres de la société civile, c'est-à-dire citoyens. L'esclave n'est pas libre par définition. Mais il y a une troisième catégorie d'hommes. Il ne sont ni maîtres / propriétaires ni esclaves. Locke parle des serviteurs et il explique : « un homme libre se rend serviteur et valet d'un autre, en lui vendant, pour un certain temps, son service, moyennant un certain salaire. » C'est donc du travailleur salarié dont il s'agit.

Encore une fois il faut poser la question : est-ce que le serviteur respectivement le travailleur est libre et égal dans la même mesure que le maître / propriétaire ? Et encore une fois la réponse est négative. Locke prétend que la propriété privée doit sa légitimité au travail, aux efforts des individus. S'il y a des riches et des pauvres, la différence s'explique donc par le

fait que les uns ont travaillé et les autres ont été oisifs. Pour citer Locke : « Dieu a donné la terre aux hommes en commun : mais [...] on ne saurait supposer et croire qu'il entend que la terre demeure toujours commune et sans culture. Il l'a donnée pour l'usage des hommes industrieux, laborieux, raisonnables; non pour être l'objet et la matière de la fantaisie ou de l'avarice des querelleurs, des chicaneurs. » (II, 34). Personne ne doit donc « troubler un autre dans une possession qu'il cultive à la sueur de son visage. » S'il y a des hommes qui ne possèdent rien sauf leur puissance de travail, la cause en est leur infériorité morale et intellectuelle ; ils ne sont ni raisonnables ni laborieux.

Sans doute Locke savait parfaitement que les grands propriétaires terriens peuvent très bien être oisifs, alors que des travailleurs doivent faire tous leurs efforts afin de pouvoir se payer les biens nécessaires pour leur survie. Locke est donc convaincu – est souvent il le dit explicitement – qu'il y a deux classes d'hommes. Les propriétaires terriens et les journaliers ne sont pas égaux. L'inégalité sociale est voulue par Dieu, et elle n'est finalement que le résultat des inégalités morales et intellectuelles. Par conséquent le travailleur ne peut être un membre de pleine valeur et à juste titre de la société civile. Il n'est pas libre et autonome. Afin de pouvoir subsister, il doit se soumettre au propriétaire et à sa bonne volonté et donc accepter une situation de dépendance ; il ne peut pas disposer librement de son temps afin de s'instruire ; il a besoin d'être guidé et n'est donc pas capable de s'autogouverner en tant que citoyen.

Balibar a très bien expliqué le « rapport existant chez Locke [...] entre une métaphysique du sujet dont la conscience devient la marque d'identité et une théorie politique qui généralise ou mieux 'universalise' l'idée de citoyenneté, en tant que chaque individu peut être considéré comme 'propriétaire de soi-même' [...], et dans la mesure seulement où il exerce réellement cette propriété. » (Citoyen sujet, 2011, 134).

Outre Locke c'est Jean-Jacques Rousseau qui est considéré comme un des inspirateurs de l'idée des droits de l'homme et encore plus spécialement des idées modernes de citoyenneté et de démocratie. Rousseau est fortement influencé par Locke et comme celui-ci il est également convaincu que la propriété est le fondement de la société civile. Mais contrairement à Locke, Rousseau ne pense pas que l'existence des riches et des pauvres soit voulue par Dieu. Il s'agit plutôt d'un scandale qui s'explique par une longue histoire de progrès technique, scientifique, économique, culturel et moral, une histoire qui s'étale sur plusieurs millénaires. C'est dans le Discours sur l'inégalité parmi les hommes que Rousseau raconte cette histoire. Supposons un passé lointain. L'interdépendance entre les hommes est pratiquement inexistante. Chaque individu est autarcique, autonome, et donc libre, parce qu'il ne dépend pas des autres et n'a rien à craindre de leur conduite. Au cours de la coopération économique croissante et de la division du travail dans la société, cette indépendance est de plus en plus compromise. Parce que « les liens de la servitude » ne sont formés « que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre » comme l'explique Rousseau.

Faisons maintenant un grand saut dans l'histoire de l'humanité. « Tant que les hommes [...] ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, [...] ils vécurent libres, sains, bons et heureux [...] : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. » L'homme perd donc sa liberté et son indépendance. Dans la mesure où ses besoins augmentent, il est assujéti « à ses

semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leur secours. » C'est justement la différence croissante entre richesse et pauvreté qui provoque des conflits de plus en plus violents dans la société naissante. Si cette situation est dangereuse pour les riches comme pour les pauvres, les riches ont beaucoup plus à perdre dans une guerre civile généralisée. Pressés par la nécessité, ils conçoivent donc « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; » en instituant un Etat et en donnant des lois, ils emploient en leur faveur les forces mêmes de leurs ennemis et font leurs défenseurs de leurs adversaires.

Ce projet, c'est évidemment la fondation de l'Etat. Cet acte, Rousseau le décrit de la manière suivante : « Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers [...]. Telle fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. » Pour résumer cette longue histoire : L'homme perd sa liberté avec son autarcie, il la perd avec la coopération économique et sociale. L'intensification de la coopération et surtout de la concurrence crée des conflits et l'Etat est le seul moyen pour rétablir la paix. L'Etat est donc un mal nécessaire, mais il n'est pas une institution légitime, parce qu'il sert d'abord aux intérêts des privilégiés.

Comme on le sait, Rousseau n'a pas voulu dire que toute forme d'Etat ou de gouvernement est forcément illégitime. Sous quelles conditions un Etat peut-il être légitime ? C'est la question à laquelle Rousseau veut donner une réponse dans son livre sur le Contrat social. Plus précisément, il s'agit de « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Et la réponse est : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. » (CS I, 6)

Il n'est pas nécessaire ici d'entrer dans les détails de la théorie du contrat social. Le point qui m'intéresse est le suivant : Si dans le discours sur l'inégalité la liberté est conçue comme indépendance, dans le contrat social elle est conçue comme autonomie politique. Quel est donc le rapport entre ses deux conceptions ? Etre autonome signifie : se donner soi-même la loi. Celui qui est forcé de se soumettre à une autorité politique n'est évidemment pas libre. Par contre celui qui s'oblige à respecter une loi qu'il conçoit comme l'expression de sa libre volonté est libre. Il accepte des lois qui sont censés de régler sa conduite, mais en tant que citoyen, c'est-à-dire en tant que membre du pouvoir législatif, il est soi-même l'auteur de ces règles et par conséquent capable de contrôler soi-même sa conduite.

Tous les citoyens sont égaux en tant que sujets de la loi et en même temps en tant que législateurs. Par contre ils ne sont pas égaux au sens économique ou social. Pourtant la fonction des lois consiste précisément à empêcher que ces inégalités produisent des privilèges et des dépendances dans la sphère publique. Je cite Rousseau (CS II, 11) : « Si l'on recherche [...] qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. [...] À l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de

richesse soient absolument les mêmes; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois; et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre. »

Il est donc indéniable selon Rousseau que « les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien. D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose, et qu'aucun d'eux n'a rien de trop. » (CS I, 9). Si Rousseau est un penseur beaucoup plus critique que Locke et que ses sympathies envers l'idée de la démocratie sont indubitablement plus sincères, il partage pourtant avec Locke la conviction qu'il n'est ni possible ni désirable de transformer radicalement les sociétés, c'est-à-dire les structures sociales et économiques. Le citoyen de Rousseau ne peut être ni une femme ni un homme sans ressources.

Ce n'est qu'avec Karl Marx qu'une nouvelle philosophie politique s'annonce. En acceptant, même en saluant le progrès et le dynamisme révolutionnaire de l'économie capitaliste, Marx change radicalement les conceptions de liberté et d'autonomie. Dans ses réflexions sur la question juive, Marx cherche à élucider les raisons qui peuvent expliquer la distinction entre les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen ». L'homme distinct du citoyen est, d'après lui, le membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'homme égoïste, séparé des autres hommes et de la communauté. La liberté que lui garantit la déclaration des droits de l'homme, ne repose pas sur les relations entre les hommes mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. Ainsi le droit de propriété est le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société. C'est cette liberté qui forme la base de la société bourgeoise. Mais « le droit de liberté cesse d'être un droit, dès qu'il entre en conflit avec la vie politique ».

Pour résumer, on peut dire que le résultat des grandes Révolutions américaines et françaises est paradoxalement la dépolitisation de la société civile. La fonction de la politique se réduit à gérer les affaires privées des hommes. Elle ne peut et ne doit pas être un moyen pour changer les conditions de leur vie privée ou de leur travail. Ces conditions apparaissent comme la base naturelle de toute société possible. L'homme privé est considéré comme l'homme proprement dit, tandis que le citoyen, l'homme politique n'est considéré que comme un être abstrait et artificiel. Si, en tant que citoyen, l'homme a le droit de participer aux décisions politique, ce droit ne vaut pas grande chose pour lui, parce que les décisions politique ne doivent pas concerner les conditions sous lesquelles il vit, agit et travaille.

Rousseau dit, dans le Contrat social (II, 7) : il faut que celui qui veut instituer un peuple « ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » En renversant cette formulation Marx constate que « L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique. » Dans les sociétés modernes, le monde des besoins, du travail et des intérêts privés, le monde de l'économie et des inégalités sociales est donc conçu comme la base naturelle de la sphère politique. Ainsi les citoyens dans leur majorité ne disposent pas, malgré l'attribution des droits du citoyen, du pouvoir d'organiser et de transformer les conditions de leur vie et de leur travail.

Regardons maintenant ce que Marx entend par liberté, autonomie et dépendance. C'est surtout dans l'Idéologie allemande qu'on trouve des précisions. « La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la

division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer. » Dans l'histoire passée, c'est « un fait parfaitement empirique qu'avec l'extension de l'activité, au plan de l'histoire universelle, les individus ont été de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère. » Pour Marx, il s'agit, en dernière instance, du marché mondial. Mais il est, comme il ajoute, « tout aussi fondé empiriquement que cette puissance, si mystérieuse [...] sera abolie par le renversement de l'état social actuel, par la révolution communiste [...] et par l'abolition de la propriété privée. » Contrairement à Rousseau, Marx ne voit donc pas dans le progrès technique et scientifique un malheur. Le développement des forces productives peut très bien créer les conditions pour la libération des hommes. « La dépendance universelle, cette forme naturelle de la coopération des individus à l'échelle de l'histoire mondiale, sera transformée par cette révolution communiste en contrôle et domination consciente de ces puissances qui, engendrées par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres, leur en ont imposé jusqu'ici, comme si elles étaient des puissances foncièrement étrangères ».

Avec un optimisme remarquable, Marx affirme, dans les années quarante du 19^{ème} siècle : « Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes, non seulement pour parvenir à une manifestation de soi, mais avant tout pour assurer leur existence. [...] L'appropriation [...] ne peut s'accomplir que par une union obligatoirement universelle à son tour, [...] et par une révolution qui renversera [...] la puissance du mode de production et d'échange précédent, ainsi que le pouvoir de la structure sociale antérieure. C'est seulement à ce stade que la manifestation de l'activité individuelle libre coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originellement par la nature ».

L'idée d'une libération et d'une autonomie totale des individus trouve son complément dans l'idée du communisme qui, chez Marx, a une signification tout à fait individualiste. Le Communisme « se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédé jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis. [...] L'état de choses que crée le communisme est précisément la base réelle qui rend impossible tout ce qui existe indépendamment des individus - dans la mesure toutefois où cet état de choses existant est purement et simplement un produit des relations antérieures des individus entre eux. »

Nous avons donc chez Marx l'expression la plus radicale, la plus conséquente d'une idée de liberté et d'autonomie individuelle, qui inclut aussi bien la sphère politique que celles de l'économie et de la société. Mais bien entendu, l'individu ne peut réaliser sa liberté que sous condition qu'il agit en coopération avec les autres individus. Si les penseurs du 17^{ème} et 18^{ème} siècle comme Locke et Rousseau plaident pour un changement de la constitution, des formes de gouvernement et de législation, ils ne veulent pas changer la société ; l'idée même d'une telle révolution leur est étrange. Marx par contre constate que les formes de pouvoir, qui peuvent menacer la liberté et l'autonomie des hommes, ne sont pas exercées exclusivement par les institutions politiques, mais également par les structures économiques. En plaçant, à la différence de Locke et Rousseau, pour une révolution non exclusivement politique, mais également économique et sociale, Marx ne tombe pourtant pas dans le piège de l'utopisme. C'est tout au contraire l'histoire du capitalisme qui lui apprend que le progrès

économique peut avoir la force de transformer profondément, même de détruire les bases de la société, et que c'est par conséquent tout à fait réaliste de donner une autre direction à cette transformation. Le capitalisme n'est pas la fin de l'histoire.

La « pression des rapports économiques », dont parle Marx, s'explique par l'asymétrie qui existe entre le propriétaire de capital et le travailleur. Ce dernier, s'il n'a rien à vendre sauf sa puissance de travail, est formellement libre, affranchi du servage. Il n'est pourtant pas libre de refuser un contrat de travail, même si ce contrat est totalement désavantageux pour lui, parce qu'il est privé de ses moyens de production et des garanties d'existence offertes par l'ancien ordre féodal. Le pouvoir d'agir est donc distribué inégalement entre les parties contractantes. Cette inégalité et cette limitation de la liberté de choisir sont, selon les doctrines dominantes au 19^{ème} siècle comme aujourd'hui, des affaires purement privées. Pour Marx par contre, il s'agit bien des affaires politiques. La révolution sociale représente pour Marx l'opportunité de surmonter la séparation entre le pouvoir politique et administratif d'une part et une société civile dépolitisée d'autre part. La réappropriation de la compétence politique par le peuple tout entier présuppose l'annulation du partage entre politique, société et économie.

Les problèmes de la politique, comme ils ont été analysés par Marx, restent des problèmes majeurs de la politique moderne : il s'agit de la subordination de la politique aux intérêts des acteurs économiques puissants et de l'incapacité à donner aux gens dans leur majorité la chance de participer effectivement aux décisions qui les concernent. Venons-en maintenant à Castoriadis, Balibar, Rancière – tous les trois ont formulé des critiques parfois violents de la théorie de Marx. On ne peut pourtant pas comprendre leurs propres théories sans prendre en considération ce qu'ils doivent à Marx, à savoir la radicalisation des idées de politique, de révolution et de liberté.

Pour expliquer la pensée de Castoriadis, j'aimerais donner l'exemple du débat sur le droit constitutionnel. Celui-ci est confronté, surtout depuis la Révolution Française, avec la question de savoir sur quel pouvoir reposent les règles politiques et juridiques qui mettent en ordre la société. De prime abord, la réponse semble aller de soi : c'est la constitution. Mais qu'est-ce qu'on entend par constitution ? Un pouvoir qui constitue un ensemble de relations entre les hommes, donc un pouvoir constitué. Mais ce pouvoir constitué n'a pas toujours existé, il n'est pas une création divine, mais bien une création des hommes. S'il y a un pouvoir constitué, c'est donc parce qu'il y a d'abord eu un pouvoir constituant, c'est-à-dire des actions et des décisions politiques. On pourrait souhaiter que ce pouvoir constituant s'efface devant le pouvoir constitué, afin que les relations politiques et sociales restent stables. Mais ce n'est évidemment pas le cas. L'activité politique des hommes ne s'arrête pas et peut même viser une autre constitution.

Cornélius Castoriadis a radicalisé cette pensée en parlant de société instituée et société instituant. Si un monde commun s'institue, il s'agit de l'établissement de ce qui existe ou n'existe pas, de ce qui est vrai ou faux, permis ou interdit, de ce qui a de l'importance ou n'en a pas, de ce qui est faisable ou n'est pas faisable. Mais, d'après Castoriadis, une société n'est jamais instituée définitivement, elle s'auto-institue, elle se transforme continuellement. Elle ne peut exister que grâce à une auto-altération permanente (Institution imaginaire de la société, fin). Pour citer Castoriadis : « La société, en tant que toujours déjà instituée, est autocréation et capacité d'auto-altération » (Pouvoir, politique, autonomie, in : Le monde morcelé, 1990, 113-139 (1988), citation p. 114). Si on peut dire que les Grecs ont créé la politique, ça signifie, selon lui, qu'ils ont mis en question explicitement l'institution établie d'une société existante. Ils ont découvert que l'ordre institutionnel n'a rien de sacré ni de naturel, mais qu'il relève du nomos, c'est-à-dire des lois et des conventions définis par les citoyens eux-mêmes. « La

création par les Grecs de la politique et de la philosophie est la première émergence historique du projet d'autonomie collective et individuelle. Si nous voulons être libres nous devons faire notre nomos. Si nous voulons être libres, personne ne doit pouvoir nous dire ce que nous devons penser » (129). Avec cette déclaration Castoriadis attire l'attention sur les concepts de liberté et d'autonomie qui sont, d'après-lui, les questions de la vraie politique. « Presque partout, presque toujours les sociétés ont vécu dans l'hétéronomie instituée » (129). Si les sociétés se transforment, ce n'est donc pas forcément l'ensemble des citoyennes et citoyens qui décide d'une manière spontanée et réfléchie sur la voie de la transformation.

Pour citer encore Castoriadis : « L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée éclate, portant non pas sur des « faits » mais sur des significations imaginaires sociales et leur fondement possible. Moment de création, qui inaugure et un autre type de société et un autre type d'individus. Je parle bien ici de germe, car l'autonomie aussi bien sociale qu'individuelle, est un projet. [...] Le moment de la naissance de la démocratie, et de la politique, n'est pas le règne de la loi ou du droit, ni celui des « droits de l'homme », ni même l'égalité des citoyens comme telle : mais le surgissement dans le faire effectif de la collectivité de la mise en question de la loi. Quelles lois devons-nous faire ? C'est à ce moment-là que naît la politique ; autant dire, que naît la liberté comme social-historiquement effective » (130f). Être autonome veut dire, pour le rappeler, se donner soi-même ses lois.

Il va de soi qu'autonomie individuelle n'équivaut pas à liberté illimitée. Comme on l'a vu, le pouvoir instituant est beaucoup plus vaste, beaucoup plus difficile à définir que le pouvoir constituant. Si un pouvoir constitué peut garantir le droit de participer à la législation à tous les citoyennes et citoyens, un pouvoir institué ne peut évidemment pas de la même façon garantir à tous les membres de la société un droit de participer démocratiquement – pour prendre un exemple – à la création des moyens de communication ou à la définition des règles du comportement. La question cruciale, qui nous occupe toujours, a été formulée par Castoriadis de manière suivante : « peut-il y avoir démocratie, peut-il y avoir égale possibilité effective pour tous ceux qui le veulent de participer au pouvoir, dans une société où existe et se reconstitue constamment une formidable inégalité du pouvoir économique, immédiatement traduisible en pouvoir politique » (135) ? Personne n'ignore que même dans la démocratie d'Athènes la mise en question des institutions est restée limitée ; elle n'a changé ni le statut des femmes ni celui des esclaves (128). L'auto-institution explicite n'est donc pas devenu principe de l'activité politique couvrant la totalité de l'institution sociale (156). En conclusion on peut dire avec Castoriadis qu'il s'agit de reformuler, en le corrigeant, le problème de Rousseau que j'ai cité plus haut : « Créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société » (138).

Si on déplore si souvent la crise de la démocratie, si l'on veut démocratiser la démocratie, ce malaise est dans doute causé par l'impression que les possibilités de participation effective sont distribuées d'une manière extrêmement inégale même dans les pays démocratiques les plus avancés. Jacques Rancière parle de la haine de la démocratie. Depuis Platon jusqu'à présent, cette haine tente de se justifier avec des raisons qui n'ont pas beaucoup changé. Selon Rancière, l'histoire « a connu deux grands titres à gouverner les hommes : l'un qui tient à la filiation humaine ou divine, soit la supériorité dans la naissance ; l'autre qui tient à l'organisation des activités productrices et reproductrices de la société, soit le pouvoir de la richesse. » (La haine de la démocratie, 2005, 53).

Pour qu'il y ait communauté politique, il faut que les supériorités soient ramenées à un niveau d'égalité première entre les soi-disant compétents et les soi-disant incompetents. Par

conséquent, la démocratie n'est, selon la définition qu'en propose Rancière, « pas une forme particulière de gouvernement, mais le fondement de la politique elle-même, qui renvoie toute domination à son illégitimité première. Et son exercice déborde nécessairement les formes institutionnelles de la représentation du peuple. » Pour la même raison, l'égalité « n'est pas un but à atteindre, au sens d'un statut économique ou d'un mode de vie semblable pour tous. Elle est une présupposition de la politique. La démocratie est le pouvoir de n'importe qui, la contingence de toute domination. Ce n'est pas l'idée que le pouvoir doit travailler pour le bien du plus grand nombre mais celle que le plus grand nombre a vocation à s'occuper des affaires communes. L'égalité fondamentale concerne d'abord la capacité de n'importe qui à discuter des affaires de la communauté et à les mettre en œuvre. » (La Haine de la démocratie - Chroniques des temps consensuels. Mise en ligne le jeudi 15 décembre 2005 par Jacques Rancière. <http://multitudes.samizdat.net/La-Haine-de-la-democratie>)

Si, comme nous enseigne l'histoire, les sociétés ont depuis plusieurs millénaires tendance à créer des inégalités, Rancière constate que « avant les dettes qui mettent les gens de rien dans la dépendance des oligarques, il y a la distribution symbolique des corps qui les partage entre deux catégories: ceux qu'on voit et ceux qu'on ne voit pas, ceux dont il y a un logos – une parole mémoriale, un compte à tenir -, et ceux dont il n'y a pas de logos, ceux qui parlent vraiment et ceux dont la voix, pour exprimer plaisir et peine, imite seulement la voix articulée. » Rancière J. (1995): La Mésentente. Politique et philosophie, Paris, Galilée, 45.

L'égalité fondamentale abordée par Rancière, celle qui concerne la distribution des chances de pouvoir participer à la politique, est donc un principe qui pourrait éclairer notre conception de citoyenneté. C'est surtout Balibar qui a travaillé, ces derniers temps, sur les rapport entre homme, sujet et citoyen, et c'est dans le contexte de ces travaux qu'il a proposé la notion de l'égaliberté. Pourquoi égaliberté ? On connaît les batailles idéologiques qui sont menées régulièrement et dans lesquelles on se sert de l'un ou de l'autre principe pour démontrer qu'ils sont incompatibles. Evidemment la chance d'apprendre quelque chose sur la signification des termes en suivant ces batailles est minime. Balibar envisage d'examiner les effets subversifs d'une idée radicalement nouvelle, portant précisément sur le rapport de l'égalité à la liberté. Cette idée est l'identification des deux concepts. Si on veut bien lire à la lettre la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, elle dit, selon Balibar « en fait que l'égalité est identique à la liberté, est égale à la liberté, et inversement. Chacune est l'exacte "mesure" de l'autre. [...] Sous l'équation de l'homme et du citoyen, ou plutôt en elle, comme la raison même de son universalité, réside la proposition de l'égaliberté. » Pourtant la distinction formelle des deux mots est nécessaire et elle s'explique aussi par des raisons historiques. Les révolutionnaires de 89 se battaient à la fois contre deux adversaires et contre deux "principes" : contre l'absolutisme, qui apparaît comme négation de la liberté, et contre les privilèges, qui apparaissent comme négation de l'égalité, donc contre la monarchie et l'aristocratie.

Il ne faut pas, comme le soutient Balibar, concevoir l'égalité et la liberté comme des idées platoniciennes. Par contre, la proposition de l'égaliberté est, selon lui, « bel et bien une vérité, et une vérité irréversible, découverte par et dans la lutte révolutionnaire -- précisément la proposition universellement vraie sur laquelle ont dû, au moment décisif, s'accorder les différentes "forces" composant le camp révolutionnaire. » Pour expliquer plus concrètement son argument, Balibar fait observer qu'égalité et liberté « sont contredites exactement dans les mêmes conditions, dans les mêmes "situations", parce qu'il n'y a pas d'exemple de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent -- c'est-à-dire n'abolissent -- l'égalité, et inversement. [...] Les diverses formes de la "puissance" sociale ou du "pouvoir" qui correspondent, soit à des inégalités, soit à des contraintes exercées sur la liberté de

l'homme-citoyen, convergent nécessairement. Il n'y a pas d'exemples de restrictions ou suppression des libertés sans inégalités sociales, ni d'inégalités sans restriction ou suppression des libertés ».

Vu l'interdépendance des deux principes, on peut comprendre pourquoi « la signification de l'équation Homme = Citoyen n'est pas tant la définition d'un droit politique que l'affirmation d'un droit universel à la politique. Formellement au moins la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ouvre une sphère indéfinie de "politisation" des revendications de droits qui réitèrent, chacune à sa façon, l'exigence d'une citoyenneté ou d'une inscription institutionnelle, publique, de la liberté et de l'égalité : dans cette ouverture indéfinie s'inscrivent aussi bien -- et dès la période révolutionnaire on en voit la tentative -- la revendication de droit des salariés ou dépendants que celle des femmes ou celle des esclaves, plus tard celle des colonisés. » (Etienne Balibar : La proposition de l'égaliberté, samedi 23 septembre 2006.)

La définition par Rousseau du problème fondamental de la politique reste d'actualité : comment peut-on rester libre sous le règne de la loi ? Si la solution du problème, tel que Rousseau l'a proposé, n'est pas fautive, elle reste toutefois insatisfaisante, vu la complexité du monde moderne et les causes multiples qui peuvent menacer la liberté. Aujourd'hui, nous sommes toujours confrontés avec la question, si nous sommes capables de proposer une solution plus satisfaisante.