

Les dessous négatifs de la belle âme démocratique

Jean-Paul Gauthier

Numéro 12, printemps 2007

Lire Leopardi

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/416ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (imprimé)

1920-8812 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gauthier, J.-P. (2007). Les dessous négatifs de la belle âme démocratique. *Contre-jour*, (12), 53–60.

Les dessous négatifs de la belle âme démocratique

Jean-Paul Gauthier

Il s'en trouve pour soutenir que la démocratie ne se peut réduire à une forme de gouvernement ou à un régime politique, car elle serait le présupposé requis par toute forme d'entente, tant celle dont conviennent entre eux les oligarques que celle par où un peuple contresigne telle ou telle autorité. Autrement dit, pas de réciprocité sans recours à quelque forme d'équivalence, pas de respect sans une élémentaire parité.

Voilà qui semble indiscutable. Mais jusqu'à quel point n'enlève-t-on pas ainsi à la notion de parité ce qu'elle dénote de spécifique pour la rendre synonyme de l'humaine condition en général et en faire une condition transcendante de toute attitude politique ? Convierait-il de conclure de cela que la meilleure forme de gouvernement soit celle favorisant au maximum l'égalité ? Nietzsche n'en croyait rien, lui qui pourtant définissait la justice comme quelques règles posées entre puissances à peu près égales. Et Machiavel, qui voyait dans l'adhésion du peuple une assurance fondamentale au maintien du pouvoir, n'imaginait pourtant pas la démocratie comme le meilleur des régimes — pas plus que Montesquieu.

Il s'en trouve d'autres pour soutenir que les premiers rapports n'ont toujours lieu qu'au sein d'un dispositif hiérarchique, ce dont s'avère exemplaire le fait parental, lequel peut être reporté sur un scénario d'origine religieuse ou profilé dans une organisation politique... pour ne

point parler de notre monde qui, malgré qu'il prétende sauver l'égalité en logeant l'autorité politique dans un protocole représentatif, ne cesse d'être à la fois otage et créateur d'inégalités économiques — d'autant plus acceptées que synonymes des multiples avancées fonctionnelles de la vie. Voilà qui semble également indiscutable. Mais sans doute faut-il ajouter qu'il n'y aurait pas ici davantage de raison, comme Nietzsche s'employait à le répéter, de prendre les faits pour acquis et de croire qu'un régime fermement autoritaire soit de la meilleure politique, compte tenu, d'une part, que la culture semble souvent avoir pour atout de redresser les grossièretés de la nature et de plier celle-ci à des formes plus douces — l'égalité, visée plutôt que donnée, n'en perdrait pas pour autant son intérêt —, compte tenu, d'autre part, que le point de vue démocratique peut être considéré comme le plus susceptible d'amortir les fossés grandissants creusés par les dérégulations économiques.

Y a-t-il antinomie entre les deux points de vue ? Il semble qu'un choix de nature métaphysique se trouve à la base d'un tel dilemme : faut-il penser les choses au fur et à mesure d'un processus de formation, auquel cas l'égalité ne sera jamais qu'en bout de ligne, tel un résultat sélectif, ou à l'aune de liens adultes, comme si l'équivalence s'avérait la donne — à la manière dont on se plut à considérer le langage naître tout fait ? En outre, chacun ajoutera dans la dispute sa rétorque à l'hypothèse de l'autre : les tenants de la généalogie soutenant que, même à imaginer l'égalité au départ, on ne peut que constater combien les faits et gestes n'aboutissent toujours qu'à des situations hiérarchiques ; et les tenants du modèle ou du schème essentiel, même en admettant que l'inégalité soit au départ, feront valoir combien l'égalité constitue le fruit rare et raffiné, fragile, tant qu'on voudra, d'une victoire du droit sur le fait — marque même de la dimension politique. Déjà Socrate et les sophistes (les supposés amis de la vertu et les dits virtuoses du langage) s'opposaient quant aux liens plus que troubles entre la forme essentielle (de la reconnaissance) et le coup de force d'une formation. La question du commencement n'aura pas été moins épineuse pour la physique que pour la métaphysique. Celle-ci s'est sortie de l'impasse en entendant différemment la cause et le principe et en substituant à la question du commencement celle de l'origine : non

pas « quand cela a-t-il débuté ? » mais « comment cela procède-t-il — par quel mode cela advient-il d'emblée ? » Un exemple en est donné par Marx, dans son troisième manuscrit de 1844, lors d'un dialogue imaginaire entre Aristote et un moderne à propos de la création. Jusqu'à quel point pareil tour eidétique suffit-il à régler cette question ? Ce fut toujours un grand piège de la philosophie, peut-être son piège majeur, de croire en l'autonomie du discours — seul capable d'énoncer des principes — et, pour ce faire, de le déployer, via des notions radicalement dichotomiques, sous l'angle de l'absolu, soit d'indexer certains usages accomplis ou résultats d'un coefficient de totale nécessité, en les haussant au rang de conditions ou de supports obligés de l'humaine nature.

Revenons à notre affaire par deux questions. Primo, est-ce bien toujours ou à chaque fois qu'une initiative ou une implantation (en regard des autres) doit advenir au sein de l'équivalence ? Secundo, comment pourrait-on formuler un point de vue non absolu, c'est-à-dire un point de vue relatif ? Disons, pour répondre à cette seconde question, qu'un point de vue relatif a toujours quelque chose d'empirique et de gradué (qui peut paraître suspect à la métaphysique) ; ce point de vue immanent aux relations apercevra qu'au sein d'une société existent des disparités d'âge et de savoir-faire, donc des différences de vitalité, d'autorité et, pourrait-on ajouter, de propriété, au sein desquelles s'obtiennent certes des équivalences mais qui demeurent enchâssées dans des structures de probation et de hiérarchie (qu'il en aille des relations parent/enfant, maître/apprenti, gouvernant/exécutant, etc. Ce qui ne veut point dire, bien sûr, que ces rapports de force soient des rapports de répression). Ce profil hiérarchique est déterminant, tant pour ce qui cantonne le pupille dans son apprentissage que pour qui donne au maître d'œuvre son rayonnement. Reculer en deçà de ces scénarii, contingents et spécifiques, serait s'en remettre à la seule distinction humain/non-humain, distinction que l'on fait valoir quand sont transgressées les frontières de l'humanité. Ce qui ne manque pas d'indiquer à contrario la nature réactive de la démocratie : on comprend dès lors que son absolue prétention se justifie par la peur du pire, ce qui ne suffit pas pour autant à la rendre congruente aux scénarii spécifiques.

C'est dire que le point de vue relatif ne cherche pas un fondement absolu, mais une insistance proportionnée. Nietzsche formule quelque chose de la sorte dans sa première dissertation de « La généalogie de la morale » (I, 16 et la remarque à I, 17) : une décision doit être prise entre deux insurances — le privilège accordé à la majorité ou à la minorité. Ce serait une grave erreur d'entendre cette phrase de manière par trop dichotomique : la majorité contre la minorité (ou l'inverse), ainsi que véhiculée sous le label révolutionnaire de l'exploitation ; tout comme c'en serait une autre de l'entendre de manière tiède : moitié à l'un, moitié à l'autre, l'horlogerie étant assurée par des mécanismes de représentation interchangeables. Un tel type de compréhension demeure le fait d'un point de vue acquis à la démocratie. Toujours il y aura, en n'importe quelle espèce de société, formation(s) minoritaire(s) et formation(s) majoritaire(s), mais elles ne seront évidemment de même statut ni de même rayonnement selon que l'on aura favorisé la quantité ou la singularité — à quoi il faudrait ajouter nombre d'autres aspects : instrumentation/célébration, fonctionnariat/artisanat, démagogie/pédagogie, lignes ouvertes/arts de la scène, communication/corporation, agglomération/agrégation, etc. ; et ce ne pourra jamais être moitié/moitié — cet aplatissement de la proportion ! — parce qu'un geste sélectif aura toujours dû trancher, plus ou moins ouvertement, en faveur du nivellement ou de la distinction. Certes il ne saurait ne pas y avoir de tâches serviles ou de service, plus ou moins martiales ou administratives, mercantiles ou plunitives et même en plus grand nombre, mais c'est une question de priorité qui est en jeu (de priorité accordée au nombre ou à l'exception) et non d'exclusion. C'est dire que cela n'empêche pas, en aucun des deux cas, les services essentiels et les registres préférentiels ; selon le cas, ça ne donnera pas lieu au même système d'éducation, ni au même degré de finesse ou au même monde (d'humour, de loisir, d'architecture, etc.), ni surtout au même type d'être attendu dans une prochaine génération.

La position de Nietzsche, quoiqu'on la dise moins élaborée sur cette question, est cependant plus complète que ce que nous venons d'indiquer.

1) D'abord, parce qu'il est relativiste à l'intérieur de sa propre alternative, considérant que toute avenue empruntée, fertile en ses débuts — fût-ce en épousant un programme de nivellement —, finit par être sclérosée, abusive et épuisée — fût-elle un joyau hors pair, comme put l'être la Renaissance italienne. Ce qui, de toute façon, n'empêchera pas les critères de sélection d'opérer, plus ou moins clandestinement ou parallèlement au régime en vigueur, envers ou contre lui.

2) Ensuite, parce qu'il est historiquement relativiste (comme cela se doit), au sens où, pour ce philologue (comme Vico), les archives sont sa seule circonscription : la leçon de choses dont témoignent les relations historiques montre que toute société, quel que fût son angle sélectif, ne manqua jamais de gagner son équilibre non dans l'équivalence mais dans un dispositif hiérarchique, des primitifs jusqu'aux mondialistes. Aucune société n'a lieu sans qu'une priorité ne soit discriminante.

3) Enfin, parce que, tout acquis qu'il soit à la contingence, il ne manque pas de recourir à des critères — des critères de santé et de maladie, d'inventivité et de servilité — pour appuyer sa discrimination.

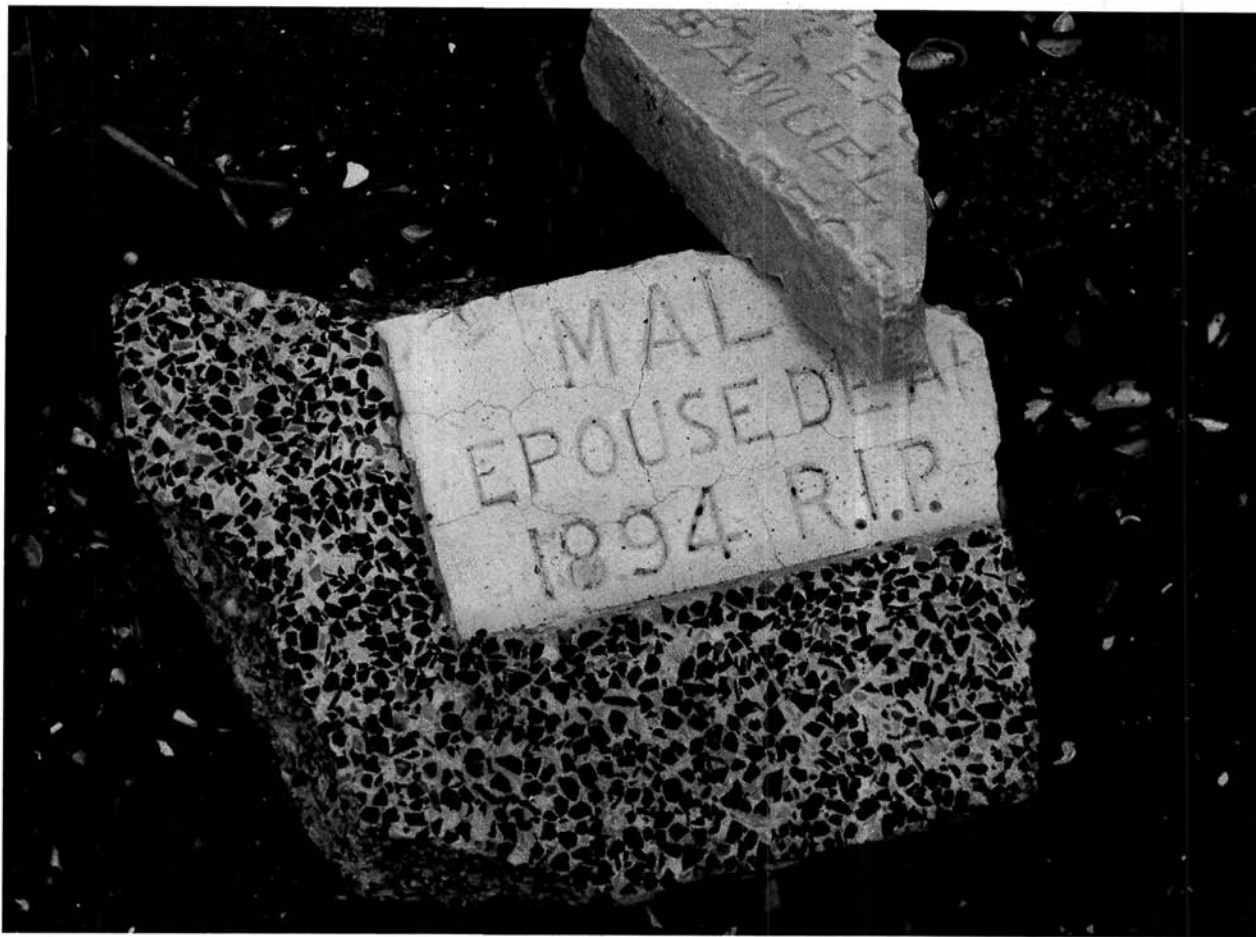
Mais laissons Nietzsche, dont le point de vue ouvertement aristocratique, il faut tout de même le souligner, manqua étonnamment d'être contresigné par les interprètes qui lui furent les plus sympathiques, et revenons à la première question laissée en suspens : l'équivalence prévaut-elle en tous les échanges et pour toute forme d'acceptation ? Qui répond oui, pour prendre l'exemple de la sphère économique, se voit contraint de soutenir que le troc est à l'origine de l'échange. Le problème qu'il y a dans cette assertion vient de ce qu'on suppose acquise la valeur des termes de l'échange pour avoir le loisir de s'entendre dorénavant sur une quelconque équivalence, laquelle opération ne sera que la prise pour acquis d'un processus de valorisation ; il aura bien fallu que la valeur s'acquît et se déterminât auparavant, par un dispositif de formation — procédant soit par potlatch, soit par exploitation matérielle. Autrement dit, il n'y aurait d'équivalence qu'entre valeurs résultées et réifiées ; ce qui ne nous apprend pas grand-chose sur le seul jeu intéressant, soit celui de la formation des intérêts.

C'est une abstraction typique de reporter en position d'origine ce qui n'est qu'un résultat, par exemple en soutenant qu'une équivalence de base doit avoir existé pour donner lieu à un apprentissage, une lutte de prestige ou une exploitation économique. Si l'on veut dire par là que les parents doivent reconnaître les enfants pour des humains à part entière afin que l'on puisse s'engager des deux côtés dans un processus d'éducation, c'est ne rien dire du tout — sinon en regard de parents abusifs ou de tyrans malfaisants. Ce qui peut indiquer les dessous négatifs de la belle âme démocratique. Un autre volet de la réponse à cette première des deux questions serait de signaler l'abus de langage qu'il y a à user du terme de démocratie en le magnifiant de la sorte. Songeons à Socrate, fermement convaincu, contre plusieurs sophistes, qu'au principe de l'humanité régnaient les alliances et que les rapports originels consistaient en des rapports de reconnaissance, Socrate qui n'était pourtant pas, malgré qu'interlocuteur universel, partisan de la démocratie. Pourquoi tient-on tellement à utiliser ce terme de démocratie en le rendant synonyme de reconnaissance ou de communauté ? On lui enlève sa dimension spécifique pour l'établir comme condition transcendante de tout rapport, en effaçant le fait que les types de rapport se forment tous à partir d'une inégalité — ce dont sont exemplaires tout soin et tout apprentissage — et en vue d'une inégalité, ainsi qu'en témoignent les séductions et les œuvres. Ceux qui commentent ainsi les faits et la phénoménologie des rapports, ou qui cherchent à tout prix à noyer ceux-ci dans un nivellement métaphysique, ont sans aucun doute un intérêt à conduire de la sorte leurs énoncés. Lequel ? sinon de faire valoir que la démocratie comme forme de gouvernement ou mentalité communautaire, ne pouvant se soutenir de ses seuls critères fonctionnels (la quantité et la démagogie, la propriété privée et le marché du travail) pour assurer la qualité de vie et le bien commun, n'en resterait pas moins, dû au bon aloi de l'utopie visée (le « tout égal »), la seule voie admissible. Précisément parce que ce ne serait pas une utopie mais un état de fait : nous serions démocrates du seul fait d'être phraseurs.

Se rend-on compte de tout ce qu'un pareil mot d'ordre a d'illusoire et de méprisant pour l'histoire de l'humanité (des sociétés dites primitives

aux sociétés dites savantes, via des relais comme la république de Venise), et combien il est abstrait face aux probations qui incombent à tout un chacun pour qu'existent des enjeux et des trophées ? C'est la vieille rengaine du pareil au même qui nous est réservée, consistant à profiler rétroactivement comme cause matérielle un résultat idéal répondant à des intérêts tus et qui ne peut être obtenu qu'en bout de ligne, faisant ainsi d'une élaboration verbale et sectaire, sous l'apparence d'être grégaire, une loi naturelle. N'est-ce pas ainsi que l'on définissait les pièges de l'idéologie ?

Sans compter qu'il faudrait réviser le coefficient de fertilité dont se peut targuer le « tout égal » ! Quand tout est égal, disait le boutefeu (ainsi Jünger nommait-il Nietzsche), tout est vain.



Pascal Huot