

Démocratie versus république : inclusion et désir dans les luttes sociales

Renato Janine Ribeiro, Daniel Arapu

DANS **DIOGÈNE** 2007/4 n° 220 , PAGES 49 À 59
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0419-1633

ISBN 2130563365

DOI 10.3917/dio.220.0049

Date de mise en ligne : 01/07/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-diogene-2007-4-page-49?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

DÉMOCRATIE VERSUS RÉPUBLIQUE : INCLUSION ET DÉSIR DANS LES LUTTES SOCIALES

par

RENATO JANINE RIBEIRO

Nous allons développer dans les pages suivantes la thèse que l'idée d'inclusion relève davantage de la tradition démocratique que de la tradition républicaine. À cette fin, nous ne nous limiterons pas à définir la démocratie à la manière de ses tenants grecs – le pouvoir du *demos*, du peuple – mais examinerons aussi la conception défendue par ses détracteurs grecs, qui y ont vu le pouvoir de *hoi polloi*, de la populace. Par ailleurs, nous lirons la république à la manière de ses inventeurs romains : à savoir, comme un régime défini par son *telos*, le bien public, la *res publica*, plutôt que par la question des détenteurs du pouvoir. Par conséquent, nous accorderons davantage d'importance à la cause finale ou *telos* des deux régimes qu'à leur *causa efficiens*, qu'elle soit le peuple d'Athènes ou le sénat de Rome – même si, bien sûr, les causes finales et efficaces peuvent converger à la fin. Cependant, du fait que les dernières années du XX^e siècle et les premières du XXI^e ont vu une reprise considérable de la pensée républicaine, nous insisterons sur les limites du républicanisme – qui met l'accent sur la raison et la discipline plutôt que sur les désirs de la *plebs* – et sur le potentiel de la pensée démocratique, qui peut et doit prendre en compte non seulement la volonté du *populus* mais également les désirs de la *plebs*, des *polloi*. Si nous n'essayons pas de créer une *culture* démocratique dans le sens anthropologique du mot, nous nous limiterons à une idée de démocratie qui pourrait s'avérer incapable de couvrir la grande diversité des cultures et des sociétés qui existent à travers le monde.

Nous avons coutume d'employer les termes « république » et « démocratie » comme s'ils étaient interchangeables. Les deux mots semblent exprimer l'aboutissement de l'Occident moderne en termes d'organisation politique. Bien sûr, toutes les républiques ne sont pas démocratiques – mais alors, elles ne méritent pas le nom de république. Certaines démocraties sont aussi des monarchies constitutionnelles – mais elles sont parfois plus républicaines que certaines républiques. Toute opposition éventuelle entre ces deux régimes disparaît dès lors que nous distinguons implicitement les *vraies* républiques des fausses et les démocraties *authentiques* des démocraties truquées. Dans les pages qui suivent, en revanche,

nous reprendrons cette distinction pour en montrer la valeur heuristique dans le domaine de la réflexion et – sait-on jamais – de l'action politique.

Si l'on suit la tradition qui a pris origine en Grèce, on observe que la démocratie est devenue le régime des *polloi*, du plus grand nombre. Même si nous employons le mot *demos* pour indiquer le détenteur du pouvoir, de nombreux détracteurs de ce régime ont affirmé que, de fait, le pouvoir serait entre les mains des *polloi*. C'est pourquoi la *demokratia*, chez Aristote, n'était pas comprise parmi les formes pures de régime politique, elle était plutôt considérée comme une de ses dégénération. La multitude des pauvres répond, par-dessus tout, au désir d'avoir ; et le danger des régimes où prévaut cette attitude est qu'ils peuvent opprimer, avec leur poids, les nantis. Pour cette même raison, la tyrannie n'est pas limitée au cas où une seule personne domine, ou à ceux où une minorité s'approprierait le gouvernement. Elle s'installe à chaque fois que l'on délaisse le plan du droit et de la loi pour suivre l'appel de l'avidité. Il existe une tyrannie des masses qui est tout aussi détestable que celle de l'individu ou du groupe – elle est même plus haïssable que les deux.

Le gouvernement tyrannique d'un seul, l'oligarchie et ce que nous appellerions aujourd'hui une *dégradation* de la démocratie (mais qu'Aristote appelle δημοκρατία, à la surprise du lecteur moderne et au désespoir de ses traducteurs) partagent cette primauté de l'envie et du désir sur le respect de la loi. C'est le spectre qui hante la démocratie et qui motive la méfiance de toute une école de la pensée grecque. Pauvrement éduquée, d'après ces penseurs, la masse des *polloi* peut aisément s'exciter au sujet de l'expropriation des riches, en s'imaginant que la politique n'est qu'un moyen de confisquer l'excès de biens des classes fortunées. On remarquera que toute une partie de la gauche contemporaine suit ce schéma, dès lors qu'elle prétend donner une assise sociale aux affaires politiques : la question politique ne saurait être pensée en se référant seulement au pouvoir de l'État, qui doit être considéré comme ayant été engendré par la société, avec toutes les inégalités et les conflits qu'elle referme. Cependant, une telle approche s'avère fourvoyante car, en se débarrassant de la topique républicaine – vue comme conservatrice –, elle perd de vue la question du pouvoir et se limite à une idéologie de la distribution qui, en dernière analyse, ne va pas plus loin que le vieux populisme latino-américain.

Arrêtons-nous sur le concept de *désir*. On peut s'y référer de manière péjorative et à la troisième personne¹ : ceux qui se réfè-

1. Dans *Ao leitor sem medo* (Au lecteur sans peur), chap. 7, p. 221 de la troisième édition (Belo Horizonte : UFMG 2003), j'ai suggéré que la troi-

rent à la démocratie comme à un régime de désir, ou aux *polloi* comme étant « en proie au désir », sont essentiellement les conservateurs, les *aristoï*, les « meilleurs » et les nantis. Ici le désir est, avant tout, l'envie, un désir de *biens*, donc l'exemple type de l'irrationalité et, finalement, la racine ou la limite de l'indécence. Plus on désire, moins on a raison. On désire des biens et, pour cela, on veut les voler. Aux yeux d'un certain conservatisme, il n'y a aucune différence entre le désir de voler et celui d'exproprier, entre le crime de droit commun et une plate-forme politique socialiste.

Depuis l'Antiquité, la présence d'un élément *social* a marqué la caractérisation de la démocratie. On entend souvent des historiens de la pensée politique affirmer que la démocratie a été une affaire purement formelle, juridique, constitutionnelle et bourgeoise jusqu'à la fin du XIX^e siècle ; et que cette structure aurait été recouverte par la suite d'une « chair » sociale représentée par le conflit de classes, les rapports économiques, etc. Or les Grecs avaient déjà inoculé un germe de lutte sociale au sein de la démocratie. L'élément de nouveauté n'intervient donc pas au XX^e siècle, lorsque le système démocratique aurait cessé d'être un simple régime politique pour se doter d'un volet social. Ce qui est nouveau, et qu'il faut expliquer, est le fait que la modernité a construit la démocratie représentative comme un régime dont était exclu, du moins au début, le contenu social dont l'avaient imprégnée les Grecs. La scission entre relations politiques et dynamiques sociales a été une construction moderne complexe, qui fait écran à notre compréhension de la nature du pouvoir dans une société démocratique. De fait, la nature du pouvoir en démocratie ne peut pas être comprise si nous maintenons cette coupure, vieille de quelques siècles, entre les volets politique et social de la démocratie.

Notre première remarque est donc que le social n'est pas une addition récente à une conception originaire qui aurait été purement juridique ou politique. Bien au contraire, il faut expliquer pourquoi, au moment où l'époque moderne reprenait l'idée démocratique, la rendait *représentative* et greffait sur elle l'idée cruciale des droits de l'homme, cette forme politique s'est trouvée séparée de ses implications sociales. Loin d'être dans la nature de la *res democratica*, cette scission fait elle-même problème.

sième personne du discours n'est pas seulement la personne dont on parle, mais plutôt celle dont on parle *en mal*. Ceci avec référence à un passage du *De cive* (chap. 1, paragraphe 2) où Hobbes mentionne les gens qui hésitent à quitter une pièce où se tient une conversation, de crainte qu'on se moque d'eux une fois partis ! On pourrait en déduire que la seconde personne reçoit la courtoisie d'être acceptée comme interlocutrice, tandis que la troisième n'est pas seulement absente, mais *exclue* d'une conversation (le mot *conversation*, en anglais à l'époque de Hobbes, désignant toute sorte de ce qu'on appellerait à l'époque le *commerce social*).

En deuxième lieu, il est impossible de séparer lutte sociale et désir. Ou plutôt, leur séparation est aussi un produit de la modernité. Depuis le début de l'âge moderne, l'ancien motif de la vertu a laissé la place à celui des intérêts. Les relations humaines sont devenues économiques, et l'intérêt inspire une lecture économique de nos vies. Même la vie, ou la vie heureuse, est quantifiée en termes de moyens et de buts, d'investissements et de résultats. Le rôle croissant de la lutte sociale dans notre monde ne fait pas exception à ce modèle. Lorsque les travailleurs s'organisent comme une classe et luttent pour avoir leur part, ou même pour éliminer la domination bourgeoise, leur mot-clef est l'intérêt, mesuré par les normes de l'économie et de la raison. Tel est l'axe principal, et en même temps la limite, du marxisme.

Sans aucun doute, c'est une conception tout à fait respectable. Il devient aujourd'hui difficile pour une politique de fonctionner sans reposer sur un ensemble d'intérêts. Néanmoins, il convient de rappeler que les vertus dans l'Antiquité, et les intérêts de nos jours, *répriment*. Certes, l'intérêt marque une rupture nette avec la vertu. Celle-ci implique une abnégation qui peut conduire au sacrifice de soi, tandis que l'intérêt est axé sur l'affirmation de soi, en tout cas du soi économique et rationnellement mesuré. Mais, sans vouloir nier cette différence, l'un et l'autre ont ceci en commun : ils répriment ce qui est vu comme mauvais ou inacceptable, à savoir le désir.

Revenons donc aux dangers de la démocratie, et notamment au risque, évoqué par les Grecs conservateurs, que les masses de *hoi polloi* décident d'exproprier les nantis et d'instituer une tyrannie. Le même danger est dénoncé à l'époque moderne : au XIX^e siècle, par exemple, le refus du suffrage universel était un choix stratégique des dirigeants conservateurs, fort inquiets à l'idée que la populace n'en vienne à confisquer leurs propriétés. Chez les Grecs, les multitudes envieuses étaient considérées comme agissant sous l'emprise du vice : il était donc nécessaire de faire agir les vertus contre elles. Quant à la foule affolée, chez les penseurs conservateurs modernes, elle l'est du fait de ne pas se rendre compte de ses propres intérêts, à moyen comme à long terme ; c'est pourquoi elle a besoin d'être encadrée par l'intérêt. Le désir est vu comme concupiscence, comme folie même. Il nous rend esclaves de nos passions. L'homme qui ne fait que désirer, échappant au contrôle de la raison, a besoin d'être protégé, d'être encadré. Il y a, bien sûr, des différences entre les méfaits anciens et modernes du désir ; mais, dans les deux cas, l'accent est mis sur l'expropriation des biens des nantis. Le désir vise essentiellement les biens ; aucune distinction majeure n'est faite entre les revendications des masses, visant l'égalité d'accès à la propriété, et le vol ou le rapt par un criminel. Les masses peuvent même être pires qu'un bandit, car

elles forment une bande. Même aujourd'hui, aux yeux de nombreux conservateurs, les partis de gauche, les syndicats et les bandes de délinquants (*gangs*) sont parfois confondus sous le signe d'une seule et même logique ; il suffit d'observer comment le Mouvement des sans-terre (*Movimento dos Sem-Terra*, MST) est dépeint par les plus conservateurs des gros propriétaires agricoles brésiliens ou par une partie de la presse brésilienne.

En fait, la nature *désirante* de la lutte des classes rend impossible de réduire la démocratie à une concentration rationnelle et économique d'intérêts. Sans doute, la mesure et la rationalisation de ces derniers sont d'une grande valeur. Grâce à l'intérêt nous pouvons négocier et projeter l'accomplissement de nos désirs dans une dimension temporelle. Le désir négocie mal, la vertu méprise la négociation, tandis que le propre des intérêts consiste précisément dans le fait de négocier. Donc, il n'y a pas grand mal d'aller du désir à l'intérêt. Un tel lien est, au moins potentiellement, plus riche en résultats que l'opposition la plus radicale – et non négociable, pour employer un terme d'Albert Hirschman – entre le désir et la vertu. Mais le risque sérieux de cette perspective aujourd'hui dominante, et qui accorde la primauté à l'intérêt, est que le désir – qui est la base, la force motrice de tout un processus social de mécontentement et de recherche d'un nouveau contentement – soit simplement oublié.

* * *

La thématique républicaine diffère de celle de la démocratie. S'il y a un thème qui réapparaît sans arrêt aussi bien chez les penseurs républicains de Rome que dans les œuvres de Montesquieu, c'est bien celui du renoncement à l'avantage privé au profit du bien public, ou *res publica* – un renoncement que Montesquieu appelle « vertu » et que l'on pourrait exprimer par le terme d'*abnégation* ou de renoncement de soi. Pour l'auteur de l'*Esprit des Lois*, c'est une qualité *antinaturelle* – car notre nature nous ferait suivre notre désir, qui nous pousse à avoir toujours davantage – qui se construit à l'aide d'une éducation intensive.

On pourrait conclure que, là où l'essence de la *démocratie* réside dans le désir des masses d'avoir plus pour devenir égaux à ceux qui possèdent plus qu'elles, et qu'il s'agit donc d'un *régime de désir*, la république gravite autour d'une vocation au *sacrifice*, où le bien public prime sur tout désir privé. C'est une thèse que l'on peut critiquer en soutenant par exemple que ce prétendu bien public est en réalité le bien d'une classe ou d'un petit nombre de classes, que les sacrifices requis par la patrie sont partagés de manière inégale et que, par-dessus tout, ils ne mettent jamais en question la domination d'un petit groupe sur la majorité. Mais ce que je voudrais

souligner à propos de la doctrine républicaine est l'idée de *devoir* qu'elle met en avant.

Une des difficultés majeures de la pensée démocratique a toujours été de ne pas limiter le désir à l'appropriation de ces biens dont les masses se sentaient privées, mais de viser également une prise du *pouvoir*. La lutte pour les biens échoue lorsqu'elle n'aboutit pas à un combat pour le pouvoir et qu'elle ne se traduit pas en combat pour la *potestas*, pour le *kratos*. On le voit dans le combat épique des Gracques pour la réforme agraire, dans une Rome républicaine et socialement injuste – un combat qui s'est conclu par la défaite et le massacre des deux frères par la classe sénatoriale à laquelle ils appartenaient, et qui les voyait comme des traîtres.

Or c'est précisément par le désir que la lutte des classes a vu le jour. Les masses ne se plaignent pas tellement, de nos jours, du fait qu'elles sont ou se sentent privées de participation à la vie législative, exécutive ou judiciaire. Ce qui les mobilise est la privation de ce qui est essentiel pour la vie quotidienne. Elles ont bien besoin de nourriture, de soins de santé, de logement, de moyens de transport. En même temps, un nombre croissant de besoins autrefois superflus sont devenus essentiels. On peut mentionner, parmi les cas plus typiques, les chaussures de qualité ou de sport, dont le vol fonctionne, dans les grandes métropoles du monde pauvre, comme un indice révélateur des désirs et des dynamiques de pouvoir dans le contexte de la vie quotidienne. L'envie des chaussures de tennis peut bien devenir le moteur d'une lutte sociale dans les *favelas* du Brésil et ailleurs². Mais si la nature sociale de la lutte politique se révèle à travers le désir, ce dernier ne suffit pas à la mettre en œuvre et à la rendre efficace. Car ce n'est qu'en apparence que la lutte pour le surplus, pour ce qui constitue l'inégalité, concerne les laissés pour compte ; en réalité, c'est une bataille pour le commandement et le pouvoir. C'est une des leçons majeures que

2. Cet article a été discuté préalablement avec plusieurs collègues brésiliens. L'un d'entre eux a suggéré qu'un vol de chaussures de tennis pourrait avoir comme but leur vente pour se procurer de l'argent destiné à l'achat de nourriture ou de drogue. J'ai reçu le courriel suivant d'un étudiant qui travaillait avec moi à l'époque, Luis Felipe da Gama Pinto : « Pendant cinq ans j'ai été impliqué dans une ONG qui s'occupe des enfants récupérés dans la rue. On n'a pas besoin d'une longue expérience avec eux pour se rendre compte de l'immense importance symbolique de ces chaussures, de leur puissance comme objets du désir. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les chaussures de tennis justifient même un sacrifice de nourriture ; *l'ostentation de les avoir aux pieds est un but ayant un pouvoir de séduction qui dépasse de plusieurs fois celui de la nourriture*. D'habitude, le gros de l'argent vient des trafics ou d'autres affaires sales. Ce qui importe concernant les chaussures de sport est de les porter. »

nous devons à Marx : ce qui définit un mode de production est la manière dont il organise la production de sorte que le surplus (*l'excédent*) aille à l'une ou à l'autre classe ; et souvent ce surplus est bien plus qu'un méchant reste, il peut être très gros.

Demandons-nous alors comment la démocratie devient viable et se consolide. L'analyse du pouvoir suscite d'emblée le constat suivant : peu de problèmes surgissent lorsque ceux qui prennent des décisions sont distincts de ceux qui obéissent. Dans ce cas, les règles qui s'appliquent à tous ne s'appliquent pas à celui qui gouverne. Ceci est si vrai que même dans les régimes démocratiques, une exception est faite pour le chef d'État³ et, plus largement, pour les parlementaires, qui bénéficient d'une immunité face aux procédures auxquelles sont soumis les autres. On est confronté en effet à une persistance de la vieille idée de *majesté*, qui préservait la personne du roi.

Si, en revanche, ceux qui décident coïncident avec ceux qui obéissent, le concept de pouvoir change et donne lieu à toute une série de difficultés. Le seul régime où, du moins en théorie, les décideurs s'identifient à ceux qui obéissent est celui fondé sur la souveraineté populaire, autrement dit la démocratie. Comme les autres régimes ont perdu progressivement de leur légitimité au cours du XX^e siècle – et risquent de continuer à en perdre dans l'avenir proche – la démocratie est devenue, surtout depuis la deuxième guerre mondiale, la seule forme de gouvernement considérée comme légitime. Néanmoins, ce capital de respect qu'elle a accumulé s'accompagne d'un déficit d'efficacité pratique. Peut-être, cette difficulté de fonctionner est liée au fait que nous avons, d'une part, une technologie de commandement et soumission hautement développée et qui a été testée pendant des milliers d'années et, d'autre part, une légitimité encore jeune et qui n'a pas encore eu le temps de diffuser ses pratiques et ses émotions à une échelle comparable à celle des autoritarismes. Quoi qu'il en soit, cette expérience politique plurimillénaire tend à une scission entre le commandement et l'obéissance. Hobbes l'a exprimé en termes de rupture entre la loi et les prérogatives régaliennes. Dans le contexte de notre analyse, nous parlerons plutôt de séparation entre l'ordre du pouvoir et celui du désir.

3. Il suffira de citer l'article 86, § 4 de la Constitution brésilienne de 1988, qui interdit les poursuites légales contre un président, pendant l'exercice de sa fonction, pour des crimes de droit commun non relatifs à l'exercice du mandat – même si elles sont autorisées après la fin du mandat ; ou l'action en justice aux États-Unis par laquelle le président Clinton a cherché à interrompre une poursuite ouverte contre lui pour un prétendu crime contre l'honneur d'une personne, en soutenant qu'en tant que Commandant en chef des Forces armées il ne devait pas être jugé par une cour autre que le Sénat pendant l'exercice de ses fonctions.

C'est à ces problèmes, nés de la définition même de démocratie, que la république offre au moins un début de réponse. La république est une construction romaine qui cherche à répondre aux difficultés qui apparaissent lorsque les décideurs sont aussi appelés à obéir. Remarquons que cette dynamique entre droits et devoirs est constitutive de la démocratie, car en démocratie plus que dans tout autre régime on ne peut pas les opposer de manière radicale, comme en revanche le fait Hobbes dans le chapitre 14 du *Léviathan*. Si nous limitons la démocratie à la satisfaction des désirs, ou même à la conformité aux droits de l'homme, nous oublions son noyau constitutif : à savoir, le pouvoir du peuple, le fait que la démocratie ne trouve pas sa raison d'être dans le fait que la faim est rassasiée ou que les droits sont respectés, mais dans le fait que le peuple détient le pouvoir. On peut peut-être régler des problèmes majeurs telles la faim ou la violence dans le cadre de systèmes politiques non démocratiques : un despotisme éclairé, un gouvernement aristocratique équitable et même un régime populiste et autoritaire pourraient à la limite faire l'affaire. Mais la démocratie n'existe que là où le peuple est à l'origine de cette prise des décisions.

Toute la question républicaine réside dans l'autogouvernement, dans l'autonomie et la responsabilité de ceux qui simultanément décrètent la loi et doivent lui obéir. Il est évident que Hobbes, séparant *jus* et *lex*, droit et obligation, a créé d'énormes difficultés à la pensée et à la pratique républicaines. Toute la construction de son État tend vers la monarchie, dès lors que la distinction essentielle qui la traverse est finalisée à séparer ceux qui décident de ceux qui obéissent. Il est vrai que, dans sa doctrine, ceux qui obéissent *constituent* ceux qui décident comme leur représentants et, pour ainsi dire, s'obéissent eux-mêmes – mais la mécanique de son système rejette continuellement cette quasi-identification entre le souverain et ses sujets, car la loi étant la simple expression de la volonté non justifiée du souverain, il ne peut pas lui être assujéti⁴. (On notera que Hobbes admet la démocratie sans donner beaucoup

4. Il nous faut insister sur ce point : la *théorie* de Hobbes est très claire quant à l'identification entre *populus* et souverain. C'est bien ce principe républicain, voire démocratique qui est à l'origine de son acceptation des régimes démocratiques et aristocratiques. Avant sa découverte de la philosophie, Hobbes avait traduit Thucydide dans le but de montrer combien les démocraties sont inadéquates, et les monarchies efficaces, en cas de guerre. Cet aspect disparaît – en tout cas, il n'apparaît jamais – dans sa philosophie politique. Ainsi, on peut concevoir une démocratie hobbesienne : elle ne s'éloignerait guère du régime décrit par Rousseau dans le *Contrat social*. Mais c'est la mécanique du système hobbesien qui bloque le fonctionnement d'une démocratie ou aristocratie hobbesienne, cf. notre ouvrage *A marca do Leviatã*, chap. III.

d'espace à la république. Il est vrai qu'il discute les « États populaires » de l'Antiquité sans distinguer entre démocratie grecque et république romaine. Mais au chapitre 19 du *Léviathan* il désigne les formes de gouvernement qu'il considère comme acceptables par les termes de monarchie, aristocratie et *démocratie*. Dans sa conception, un régime populaire est plus acceptable qu'un régime où les décideurs sont systématiquement obligés de se poser des limites. Son pouvoir, étant souverain, libère la *hybris* du dirigeant, que la république déteste.)

Le schéma qui sépare le commandement de l'obéissance est bien mieux ancré dans nos habitudes que nous ne pourrions le croire. Mais ce que je désire mettre en avant est qu'une rencontre entre pensée républicaine et démocratie doit *nécessairement* avoir lieu si nous voulons que la démocratie devienne une réalité. Une démocratie sans république ne connaît pas de *kratos* ; elle reste un populisme qui distribue des biens, comme nous l'avons vu là où, en Europe d'abord puis en Amérique latine, les masses ont fait irruption dans l'arène politique en se manifestant de par leur désir. Sans la république, la présence forte du *demos* ne mène qu'au despotisme d'un prince *démotique*. C'est pourquoi les demandes sociales peuvent rendre possible simultanément et le remplacement d'une démocratie restreinte à une élite par une démocratie de masse et la restauration, dans son centre, d'un pouvoir princier ou tyrannique, d'une hétéronomie des multitudes. Le prince ou le tyran peut être un dictateur ou un chef charismatique mais aussi, plus simplement et tout aussi efficacement, un prêcheur ou un présentateur de télévision ou de la radio.

Pour exister, la démocratie a besoin d'une république. Pour que chacun ait accès à des biens, pour satisfaire son désir d'avoir, il est nécessaire de prendre le pouvoir. Le problème de la démocratie est donc qu'elle ne peut être effective qu'en étant républicaine ; et que, alors qu'elle est née d'un désir criant, elle ne peut se maintenir et se renforcer que si elle contient et éduque les désirs. C'est la terrible contradiction de la démocratie qui est aussi à l'origine du fait que, même là où elle s'est le mieux consolidée, elle n'est pas allée beaucoup plus loin que la sphère politique. Les difficultés liées à la démocratisation des affects, des rapports sociaux et des relations de travail réside précisément dans cette exigence d'autonomie.

* * *

Essayons de tirer quelques conclusions. Il a été dit que le désir doit s'appliquer aux dépourvus, tandis que l'abnégation s'appliquera aux nantis⁵. La république est la vertu des propriétaires, des

5. Cette expression appartient à l'historien brésilien José Murilo de Carvalho.

patriciens. Elle représente l'excellence, la haute qualité morale, la dignité, en somme une *arété* dans laquelle se reflète sa nature aristocratique. Ce n'est pas par hasard que, si le paradigme de la démocratie se trouve à Athènes, le modèle républicain est à Rome. Le régime républicain est né du triomphe de l'aristocratie contre la monarchie et est péri de la résistance de cette classe face au menu peuple. Mais, si le désir concerne principalement ceux qui n'ont rien, ou très peu, il ne s'épuise pas dans l'attraction vers des choses, des biens. À travers les marchandise, c'est autre chose que l'on vise : à savoir, la reconnaissance en tant qu'être humain, ou même quelque chose de moins facile à nommer, dont nous ne pouvons qu'imaginer la densité. En insistant sur le désir comme élément essentiel et constitutif de la démocratie, nous rejetons ici toute prétention visant à la rationaliser trop hâtivement. En désignant la vertu de la république comme un régime d'auto-restriction, nous affirmons la nécessité que les désirs, pour réaliser une démocratie accomplie, apprennent à s'éduquer eux-mêmes, selon des habitudes qui sont initialement aristocratiques ou patriciennes.

Mais à la croisée entre ces deux traditions, la républicaine et la démocratique, il se peut bien que la filière républicaine ait déjà plus ou moins constitué sa technologie, son *modus faciendi*. Notre priorité devrait donc se porter sur le versant démocratique. Nous n'en savons toujours pas grand-chose. J'ai insisté sur le fait qu'elle a besoin de la république – faute de laquelle, elle échouera. Mais la république doit lui permettre d'élargir ses possibilités et reformer, après l'État, les relations sociales et microsociales. Si la démocratie doit être républicaine, les nouveautés que nous devons bâtir dans le monde se trouvent du côté de l'expérience démocratique.

* * *

Quelles conséquences pour l'inclusion et l'exclusion ? La démocratie devra être recréée pour qu'elle puisse intégrer ce volet social que la modernité a considéré comme un ajout. Il nous faudra accepter que ce que nous appelons « social » appartient à l'ordre vague du désir. Du coup, ni la république patricienne des Pères fondateurs américains, ni la quasi patricienne Troisième République, qui a consolidé la forme républicaine en France, ne seront suffisantes pour prendre en compte les besoins et les désirs d'une vraie démocratie mondiale. La démocratie telle que nous l'avons connue au cours des siècles derniers n'est pas un article d'exportation qui convienne à tous les pays se situant en dehors de la zone de l'Atlantique nord et des anciens *dominions* de la couronne britannique. Ou bien nous la considérons comme quelque chose qui ne peut se développer que là où elle a déjà mûri – une vue qui se rapproche du choc de civilisations de Samuel Huntington – ou bien

nous acceptons qu'elle subisse de sérieuses transformations pour qu'elle puisse perdre son parfum d'Europe et devenir un véritable système ou régime global. Pour conclure, nous insisterons sur le fait qu'un régime est bien plus qu'une forme de gouvernement : c'est une manière d'être et d'agir.

Renato JANINE RIBEIRO.
(Université de São Paulo.)

(Traduit de l'anglais par Daniel Arapu.)