

# GAUCHET, LA FRANCE ET LE RÊVE AMÉRICAIN

Gilles Gagné

(Publié dans *Société*, Hiver 1994, numéro 12/13, *Postmodernité de l'Amérique*, p. 157-191.)

---

## 1. LA THÉORIE COMME PAROLE PLEINE?

## 2. LA RÉVOLUTION FRANÇAISE DANS LA LUMIÈRE AMÉRICAINE

- Le jeu des différences: le constat d'échec
- Le jeu des différences: l'action des idées
- Le jeu des différences: les béances de l'«Idée»
- Le jeu des différences: les droits et le droit

## 3. DU RÊVE AMÉRICAIN AU RÊVE FRANÇAIS

---

Contre « une analyse “causaliste” qui viserait à transformer le sujet dans son présent par des explications savantes de son passé » (quitte à bousculer les résistances agressives de ce sujet au nom d'une science qui lui tomberait dessus de l'extérieur... et de haut), Jacques Lacan plaide pour un rapport à l'alter ego de l'analyste où rien ne doit « être lu concernant le moi du sujet, qui ne puisse être réassumé par lui sous la forme du je, soit en première personne »<sup>1</sup>. Car supposer qu'il y ait un progrès pour le sujet à assumer ses mirages, c'est supposer aussi que la médiation décisive entre le « je » des mirages et le « je » de cette assumption est le « je » qui est encore possible et qui, en conséquence, doit être : « Je n'ai été ceci que pour devenir ce que je puis être »<sup>2</sup>. Le travail de la remémoration ne saurait saisir le « ceci » du passé en réalité, comme une cause dont il faudrait se rendre maître pour s'y soustraire; tout au plus peut-il le comprendre en vérité, de l'intérieur, du point de vue d'une ouverture, présente en lui, vers son dépassement, du point de vue d'un devenir d'où « je » nie le passé et le préserve : « ... que pour... », telle est la formule de la vérité des contingences.

Soyons catégorique, dit encore Lacan, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, collection « Points », 1966, p. 127.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 133.

## 1.

### LA THÉORIE COMME PAROLE PLEINE?

À suivre, depuis une vingtaine d'années, le rouleau compresseur qui a pulvérisé la pensée politique issue de la Révolution qui a assigné son côté à la « gauche » occidentale, on se demande s'il ne faudrait pas traduire cette sagesse psychanalytique dans le dialecte de la théorie sociologique et de l'interprétation historique. La révision du « roman français » est venue de tous les côtés à la fois, remettant en jeu aussi bien les épisodes radicaux que leur couverture romantique, aussi bien son orientation rationaliste, froide et abstraite, que ses prétentions universalistes, chauvines en dernière instance. Alors même que se jouait le baroud d'honneur du marxisme des années soixante en faveur de la Révolution à terminer au nom d'une philosophie de l'histoire devenue science, s'amorçait le retour du refoulé, la lettre de cachet et les purges stalinienne étant alors conjointement sommées de comparaître aux procès des mirages français. Les héros tombés, le front national dégarni, il n'est bientôt plus resté, pour défendre le souvenir d'un ordre social imposé par « l'État » à la « société civile », que les seuls vétérans de la République qui lui avaient toujours reproché de ne pas être royaliste et qui pouvaient maintenant écouter en toute liberté, dans la voix des tombeaux et dans l'appel de la race, les injonctions sacrées de la loi naturelle. La droite nationale accrochée aux oripeaux de la République, la gauche libérale devenue internationaliste à la lecture de Burke, il revenait aux indépendants de baptiser la confusion; « la fin des grands récits », annoncèrent-ils impartiaux, sentence postmoderne qui fut cependant aussitôt recyclée dans le procès de l'échec français à l'appui du courage de procéder à l'ultime tabula rasa : il faut déconstruire le grand récit du progrès social dont se drape le pouvoir pour relancer la marche des individus vers la véritable modernité.

Bicentenaire aidant, la réouverture du chantier révolutionnaire allait permettre d'opérer à cœur ouvert, et quasiment en temps réel, sur le privilège exorbitant de l'idée de révolution »<sup>4</sup>, noyau dur du grand récit, toutes tendances confondues. On découvrit que le totalitarisme national n'avait rien à envier à celui du voisin et l'on mit en relief les accointances profondes de l'idéologie française avec les maîtres-penseurs du charnier politique. Pour montrer aux Russes que l'on n'allait pas leur laisser porter seuls la honte de Staline après leur en avoir disputé le mérite, on fit valoir que de Louis XIV aux Jacobins et de là aux marxistes et à Lénine, la faute totalitaire venait de loin et qu'elle était peut-être même typiquement française. Les gauchistes firent amende honorable en faveur de la démocratie, les républicains en faveur de l'individualisme et les libéraux en faveur du chômage. Placée sous le patronage de Tocqueville, la révision du Grand récit français eut son « moment » Smith, son moment Burke, son moment Constant, son moment Guizot, et c'est finalement sous la devise de ce dernier, « Aide-toi, le ciel t'aidera », que fut scellée l'alliance tactique avec les néolibéraux de la souveraineté de l'individu et du droit sans l'État. Une fois rompus les charmes narratifs du pouvoir, la remodernisation de la France allait dès lors procéder d'un modèle avoué, le modèle d'une société installée dans un idéal réalisé plutôt que dans la lutte pour la réalisation d'un idéal; elle le pouvait d'autant mieux que de Gaulle était mort et que la route de l'Amérique (pas

---

<sup>4</sup> François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, collection « Folio/Histoire », 1978, p. 29.

celle dont il souhaita la libération, celle dont il craignait la domination – ceci, d'ailleurs, expliquant cela) était ouverte à nouveau. Présidence en tête, on organisa donc la nième découverte de l'Amérique, paradigme de la liberté moderne achevée. Pour ne pas être en reste de l'objet de son admiration, « l'intelligence » française se donna des airs d'enseigner aux Américains à mesurer la grandeur de leur bonheur à l'aune de la misère française et elle fut ainsi conquise par ses propres mirages d'américanité (non moins « narratifs » que les « récits » qui l'avaient prétendument enfermée dans sa misère). Tant et si bien que vingt ans d'anamnèse historique, loin de culminer dans une « parole pleine », s'abîmèrent dans un trop plein de paroles dont les plus radicales n'avaient plus rien à assumer, ni mirages, ni nécessités : « Nous avons été ceci pour rien ».

Cette révision a néanmoins accompli, fût-ce à son corps défendant, un travail nécessaire, et elle a laissé derrière elle quelques monuments de la philosophie politique contemporaine. Témoin l'ouvrage qui contenait déjà tous les autres en germe, *l'Essai sur la révolution* de Hannah Arendt, lorsqu'il arrachait la révolution à sa seule épopée française pour l'opposer à la « fondation » américaine et pour poser le problème, en porte-à-faux de l'exemple constitutionnel américain mais d'une manière non moins profonde pour autant, du respect par les hommes de leurs « commencements » collectifs. Car, « il est dans la nature même des commencements de comporter une mesure d'arbitraire absolu »<sup>5</sup>. Or, disait Arendt, c'est précisément sous ce rapport du dépassement de l'arbitraire que l'histoire a élevé au premier rang un échec « exemplaire », le transformant du même coup en un processus inachevable :

La triste vérité à ce sujet est que la Révolution française, qui devait se terminer en désastre, c'est l'histoire mondiale, cependant que la Révolution américaine, si triomphalement réussie, reste un événement d'importance locale et pas beaucoup plus<sup>6</sup>.

Il semble maintenant que les tristes vérités succèdent aux tristes vérités et que le

---

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1967, p. 304. En un sens, la théorie arendtienne de la fondation reproduit au plan collectif l'assomption analytique selon Lacan; toute action collective authentique étant un commencement, elle n'échappe à l'arbitraire qu'en portant aussi *sur* l'acteur collectif lui-même lorsqu'elle en fait un « ceci » qui ne pourra être préservé que d'être « augmenté » (« je n'ai été ceci que pour devenir... »), un ceci qu'il sera toujours nécessaire d'harmoniser au monde pour l'accroître (« ... ce que je puis être »). L'ouvrage introduisait aussi la thèse d'une désastreuse parenthèse française de l'histoire du monde moderne, thèse qui allait autoriser la pensée politique contemporaine à se terroriser elle-même avec la Terreur et que la présentation de l'édition française de *l'Essai* résume avec une netteté caricaturale : « La **dévi**ation de l'histoire moderne provient du triomphe des idées de la Révolution française (que l'auteur) condamne, sur celles des États-Unis, qu'elle approuve ». Voir Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 4 de la couverture, je souligne. Aux États-Unis, le même ouvrage allait servir d'inspiration à un modeste renouveau de la bonne conscience nationale; Arendt y soutenait en effet que le triomphe des idées de la Révolution française avait été si complet que les Américains, après avoir importé ces idées en même temps que la pauvreté des hordes d'immigrants de la fin du XIXe siècle (*ibidem*. p. 77 et p. 201, par exemple), en vinrent à se voir eux-mêmes à travers ces idées et à dévier dangereusement du sens de leur propre liberté. Les plaintes actuelles sur le « désarmement », par le nihilisme européen, de l'âme innocente de l'Amérique, ne font que généraliser cette perspective, soutenant, somme toute, que Thoreau, Emerson ou Whitman ne prononcèrent la « déclaration d'indépendance intellectuelle de l'Amérique » que pour être écrasés aussitôt par une « restauration » européenne. L'une et l'autre postérité montrent qu'il y a de grandes œuvres dont le défaut est de pouvoir être étirées dans tous les sens.

<sup>6</sup> *Idem*, p.79.

triomphe de l'exemple américain sur un désastre français universellement dénoncé ne soit guère plus favorable à la « parole pleine » que l'inverse; et voilà la Révolution française, transformée en idiosyncrasie nationale et en névrose communicative ayant poussé l'histoire du monde dans une déviation, qui regagne enfin, de peine et de misère, l'autoroute de la modernité. 1789 – 1989 : deux siècles d'un pénible détour par les désastreuses révolutions de l'égalité. On dirait que la nouvelle philosophie politique s'est contentée d'inverser tous les symptômes et de transférer, au nom de la réalité, le signifiant moderne dans son autre.

Puisqu'il vient d'être question d'autoroute, on peut prendre comme exemple de ce type de renversement le tour de force qui consiste à rebaptiser le monde moderne « historique » en le transférant de 1450 à 1950 pour le mettre en accord avec sa nouvelle essence américaine et se mettre ainsi soi-même en accord avec sa manifestation centrale, la consommation de masse. La clé de « l'introduction de la modernité dans la société française », en effet, se trouve dans la Renault 4 CV, alors que « l'irruption rapidement inondante (sic) des pratiques de masse dans la France d'après-guerre témoigne d'une introduction plutôt brutale de la modernité dans une société résolument antimoderne »<sup>7</sup>. C'est donc avec le Tiercé (« un acte essentiel du passage à la modernité »<sup>8</sup>), les animaux domestiques (« véritable antihumanisme de notre temps »), le Rock and Roll (« intégration au processus de la démocratisation »<sup>9</sup>) et la petite voiture (qui a fait passer la France, de justesse semble-t-il, « entre la tradition et le totalitarisme »<sup>10</sup>), que les Français rejoignent le « courant de modernisation à l'œuvre en Amérique »<sup>11</sup>, courant qui tient essentiellement à la « démocratie automobile »<sup>12</sup> et à « l'extension démocratique des consommations »<sup>13</sup>. C'est cette nouvelle modernité démocratique, évidemment, qui culmine dans une « société du suffrage non politique » où chaque dollar dépensé est un jugement librement prononcé en faveur de tel ou tel résultat de l'activité pratique. Il n'est donc pas étonnant, nous dit-on au terme de cette analyse bien faite pour inspirer la confiance à l'endroit de la précision de ses concepts, que le « concept de l'industrie automobile » présente une « homologie structurelle frappante » avec le concept de la démocratie<sup>14</sup>, homologie qu'illustre le lien contemporain entre les limites de celle-là et les troubles de celle-ci; c'est l'impossibilité physique d'exporter à la terre entière la démocratie automobile, en effet, qui finira par mettre en jeu la démocratie elle-même. De toute évidence, bref, « l'impasse est urgente ». Et pendant que la version automobile de la thèse de la « cage de fer » raffine jusqu'à la dernière goutte l'argument du « dernier baril de pétrole », on s'attriste à la pensée de cette modernité française, juvénile encore, foudroyée au volant de sa première voiture démocratique par le « concept » de panne sèche. Mieux : arrachée à l'obscurité *alt-europaïche* (Luhmann) par le Plan Marshall, c'est toute l'Europe qui ne fut admise dans la modernité « que pour » buter aussitôt sur le

---

<sup>7</sup> Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses; la société française et le moderne, 1945-1985*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1985, p. 367.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 368.

<sup>9</sup> *Idem*, p.8.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 265.

<sup>11</sup> *Idem*, p.8.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 281.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 280.

prix du litre d'essence.

Arendt et la 4L : voilà à mon avis les bornes, supérieure et inférieure, de la nouvelle philosophie politique française. Il est entendu que c'est entre ces bornes, dans ses polémiques internes et ses éruditions, que se trouve sa vérité, comme le savent déjà tous ceux pour qui les lendemains qui chantent ont cessé d'être la voie royale de la connaissance du monde actuel. Il n'est donc pas question de rejouer ici, en forme d'histoire de la pensée, la crise des doctrines historiques à laquelle nous devons ce renouveau. Je voudrais plutôt défendre, contre l'orientation générale de cette révision, une thèse dont la plus simple expression est la suivante : en expédiant aujourd'hui l'essence de la « modernité » en Amérique pour y mettre en scène la réalisation triomphale de son « idée » (et s'extrapoler en douceur un avenir de « rattrapage » par la même occasion), on s'interdit d'en assumer les véritables apories en même temps qu'on se dispose, dans l'autre sens, à faire entrer dans la théorie des sociétés politiques modernes une américanité qui la déborde et qu'on s'interdit en conséquence de penser pour ce qu'elle est. On s'abuse des deux côtés, il me semble, en faisant de la Révolution française un désastre national particulier, dût-on lui accorder des répercussions globales, et de l'Amérique le « paradigme » de la modernité, au risque d'en faire un cas d'espèce. En étirant la notion (et le projet) d'une société constitutivement politique pour lui assimiler une expérience historique américaine qui l'a explicitement récusée, on aménage, entre l'idéal moderne d'une rationalisation du conflit sociétal et les prodromes postmodernes d'un « système » de conflits horizontaux, de fines transitions conceptuelles qui font corps avec la continuité empirique de l'activité pratique mais qui perdent, justement pour cette raison, toute valeur conceptuelle.

## 2.

### LA RÉVOLUTION FRANÇAISE DANS LA LUMIÈRE AMÉRICAINE

Au lieu de procéder directement, je partirai d'une lecture critique d'un des plus brillants ouvrages du courant auquel j'impute l'inversion du mirage révolutionnaire désigné plus haut, ouvrage (difficulté supplémentaire!) dont je partage de nombreux développements et dont il faut souligner la solide, bien qu'étroite, assise documentaire. Dans *La Révolution des droits de l'homme*,<sup>15</sup> Marcel Gauchet livre, sous des airs de monographie, une riche synthèse des travaux et des débats révisionnistes. Le livre, cependant, n'a pas de dette puisque, de toute évidence, il saisit sur le vif, comme à nouveaux frais et à partir du seul matériel historique, les pratiques et les conceptions du pouvoir, de la souveraineté, de l'État, du droit et de la démocratie qu'ont cristallisées les premiers jours de la Révolution française. Le livre, finalement, et c'est là le côté par lequel je veux l'aborder, repose sur une comparaison globale mais largement implicite avec la Révolution américaine, où la sagesse des « fondateurs » est opposée d'une manière laconique à l'exposé détaillé des contradictions de la raison révolutionnaire française.

---

<sup>15</sup> Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1989.

## Le jeu des différences: le constat d'échec

Ce qui retient au premier abord l'attention, c'est que l'affaire soit entendue: l'échec français est une question de fait. Ici, c'est « l'impossibilité de penser la représentation qui sera au principe de l'échec » de l'imaginaire révolutionnaire, enfermé d'entrée de jeu dans la rhétorique de l'usurpation parlementaire<sup>16</sup>; ailleurs, c'est « l'ambition de sortir des impasses et des ornières de la voie française » qui « ne permettra pas davantage qu'en produire une nouvelle version » (p. 269). Obsessionnelle dans sa recherche de « ce que veut dire » le **pouvoir de tous**, la Révolution française est « grosse d'un échec immédiat et de deux siècles d'inexpiable bataille » (p. 48). Fondée sur la théorie des droits de l'homme mais refusant le **pouvoir de plusieurs**, la « fondation » française allait ainsi empêcher « d'établir une société où les hommes eussent pu jouir en paix de la réalité de leurs droits » (p. 48). Si bien que le même humanisme civique qui « a contribué au bonheur des Américains dans la stabilisation du régime démocratique » contribuera aussi « à l'échec des Français à produire une forme viable de gouvernement représentatif, qu'elle soit oligarchique ou populaire » (p. 40).

Les Américains, fidèles à l'inspiration initiale de leur lutte fiscale, se donnent « une bonne représentation assurant la prise en compte effective des intérêts des représentés »; les Français, ayant encarcené leurs représentants dans les formes archaïques du mandat impératif, les obligent à poser la **nation** au-dessus du pays réel pour se libérer de ce mandat et s'élever à hauteur de roi (p. XIII). Les uns, forts de leur expérience, se méfient de la souveraineté, alors que les autres, dont l'identité était fille du pouvoir, l'épousent (p. 38). Les uns assurent la « préservation de l'indépendance des propriétaires libres » là où les autres sont dans l'impossibilité de « concevoir et d'aménager la différence entre gouvernement et société » (p. 39). Les uns, « pragmatiques et prudents », acceptent le pouvoir exécutif personnel (p. 132), mais les autres, tout « d'inflexibilité rationnelle » (p. 41), ratent le bateau des *checks and balances* (p. 268). Les uns instituent une cour suprême au-dessus des lois, les autres se détournent de cette « évolution à l'américaine » du pouvoir judiciaire et « ferment la possibilité d'établir un arbitre effectif entre le législateur et les principes supposés le dominer » (p. 164).

La différence entre le « miracle américain » (p. 75) et l'échec français a beau être une question de fait, il n'en est pas moins curieux que l'illustration de la différence doive toujours mobiliser d'abord le répertoire des clichés. Le malheur, évidemment, c'est que s'il fallait considérer un à un les éléments de cette différence, on finirait, si jamais on en finissait, par rapprocher les parties, comme disent les négociateurs, et la « différence » qu'illustre le répertoire classique deviendrait terriblement circonstanciée. On commencerait par trouver que les représentants français n'ont pas été les seuls à trahir leur mandat « au nom d'une collectivité de rang supérieur par rapport aux ordres et aux communautés qui les ont concrètement délégués » (p. XVI)<sup>17</sup>, et on continuerait avec

---

<sup>16</sup> *Idem*, p. XIV. Par souci de simplicité, l'origine des citations tirées de cet ouvrage sera indiquée entre parenthèses dans le corps du texte.

<sup>17</sup> À la Convention de Virginie, Patrick Henry, révolutionnaire de la première heure et auteur, quinze ans plus tôt, d'un décisif appel aux armes (*Liberty or death*), s'attaque aux prétentions des représentants: « Give me leave to demand what right had they to say, We the people? My political curiosity, exclusive of my

l'examen critique de la paisible jouissance par les Américains de la « réalité de leurs droits »<sup>18</sup>. On s'embrouillerait au passage dans la question de l'inspiration doctrinale, prétendument commune<sup>19</sup>. On verrait 100 000 « propriétaires libres et indépendants » dépossédés par la loi pour avoir quitté l'Amérique pendant que la Terreur populaire s'abattait sur les Tories et les soi-disant neutres (*dixit* une loi de l'État de la Virginie) qui n'avaient pas eu cette chance; on verrait les austères gardiens des droits, Washington en tête, applaudir à des violences populaires et on verrait même plusieurs dizaines de milliers de « traîtres » défiler en silence vers les poubelles de l'histoire<sup>20</sup>. On s'étonnerait des fidélités royalistes du peuple américain<sup>21</sup>, on trouverait autant d'expérience politique et de prudence en France qu'en Amérique et, de proche en proche, on finirait par ne plus savoir de quel côté se préparait le plus grand « bonheur ».

D'ailleurs, de quel échec « comparatif » au juste est-il question ici? De l'échec d'une Révolution qui a fait des victimes? De l'échec d'une Révolution qui n'a pas réussi à empêcher la guerre qui lui a été opposée? De l'échec d'une Révolution violente qui a laissé en suspens d'autres violences? Alors, l'échec est des deux côtés! Quel désastre historique si exceptionnel les Français ont-ils donc subi ou fait subir à d'autres qu'il ferait paraître pour paisible jouissance des droits: soixante-dix ans d'esclavage républicain, un siècle de ségrégation, l'extermination de quelques centaines de peuples autochtones, les rapines territoriales, les annexions forcées, la guerre civile la plus sanglante de l'histoire, la tutelle impériale imposée aux provinces défaites puis étendue aux voisins sans défense, sans compter la loi du capital imposée par les « arbitres » de la législation aux « hordes » de prolétaires venues goûter à l'autonomie de la société civile? Ce sont là des questions qui ne se posent pas, dit-on? Très bien! Mais alors, pourquoi les réponses sont-elles devenues une bannière de la pensée?

En fait, ce genre de slogan relève de la même rhétorique qui faisait jadis célébrer par la bonne société l'égalité d'un pays esclavagiste pour associer, de l'autre côté, la lutte contre le chômage à la dictature. D'un côté, on résume l'Amérique à des promesses pour donner quelque réalité à ses propres fantasmes et les transformer en « rêve américain »; de l'autre, on se propose de « penser » la Révolution française jusque dans le détail de sa plus petite contingence pour la déduire en entier de son « principe » et faire ainsi la part

---

anxious solicitude for the public welfare, leads me to ask who authorized them to speak the language of We the people instead of We the States? States are the characteristics and soul of a confederation ». Cf. Garry Wills, *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Doubleday, 1978, p. 355.

<sup>18</sup> Voir *Desegregation and the Law. The meaning and effect of the school segregation cases*, par Albert P. Blaustein et Clarence Clyde Ferguson, Jr., New York, Random House, collection « Vintage Books », p. 85 et suivantes; on y verra la cour défaire pendant presque un siècle la « réalité des droits » constitutionnels pour assurer à ceux qui en avaient les moyens la jouissance paisible de leur préjugés raciaux.

<sup>19</sup> Voir Garry Wills, *op. cit.*, de même que les travaux de Oscar Handlin sur les études et les lectures de Jefferson. Gauchet lui-même, qui parle ici d'une même tradition d'humanisme civique, parle ailleurs, à propos des débats français sur les droits et les devoirs, de « l'écart considérable avec les conditions intellectuelles qui ont présidé à la fondation américaine » (p. 75).

<sup>20</sup> Ceux qui instruisent le procès de la Révolution française sur la base de ses névroses patriotiques et de ses chasses aux traîtres liront avec profit, dans un esprit comparatiste, « Les loyalistes » de Yves Poisson dans son ouvrage *La naissance des États-Unis d'Amérique. Des premiers colons au premier président*, Montréal, Les éditions du fleuve, 1990, p. 295-320.

<sup>21</sup> Voir Richard L. Bushman, *King and People in Provincial Massachusetts*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

belle à la révision morale de l'histoire<sup>22</sup>.

### **Le jeu des différences: l'action des idées**

Si c'est à la lumière américaine que se révèle l'échec français, ce dernier, dans l'autre sens, ne dit pas tout du miracle américain. Le jeu des différences devient ici très délicat; pour peu que l'on s'intéresse aux particularités du cas américain, en effet, on s'approche dangereusement de différences qui, elles, menacent de couper court aux fantaisies de la comparaison:

Où l'on discerne immédiatement l'un des motifs majeurs de la différence de la Révolution américaine: rameau têt détaché de la bataille décisive du vieux monde autour de l'autorité ou de la liberté dans la foi, la descendance puritaine n'aura pas à affronter, lors de la sécession du Nouveau Monde, le problème du remodelage de la matrice politique et sociale, étatique et nationale de l'individu. Les Américains pourront se concentrer sur le seul résultat patent du processus, là où les Français devront assumer en outre la charge intégrale de son passé et de ses instruments. (p. 15)

Même en restant collé le plus possible à l'évidence commune et au fait empirique, même en faisant comme si l'individu américain avait été l'individu en général, issu du Vieux Monde en général, on touche ici un point si radical qu'il met en jeu la pertinence de la comparaison du Miracle et de l'Échec. Il faudra donc cette fois rapprocher les deux mondes avant de faire parler l'écart, notamment en supposant que le destin de l'individu américain fut le destin naturel de l'individu moderne. Et justement là où l'on devrait voir qu'il y va de l'essence de l'être historique (américain y-compris) que de procéder indéfiniment, fût-ce infinitésimalement, au « remodelage » de ses matrices et à l'assomption de son passé, l'histoire devient le privilège exclusif de la déviation européenne et elle ne sert plus qu'à expliquer la divergence française par rapport à l'aboutissement normal de la Révolution américaine. Non seulement faut-il considérer maintenant comme une **particularité** des révolutionnaires français le fait que « leur idée de l'individu politique ne s'était pas forgée d'abord à partir de l'autarcie primordiale de l'homme seul face à la nature et devenant sociétaire afin de faire fructifier et de préserver l'acquis de son travail » (p.32), mais encore faut-il suivre Tocqueville et « partir de l'examen d'une société où comme aux États-Unis, la souveraineté populaire règne pour ainsi dire à l'état pur, sans médiation, mélange ni partage » pour arriver à rendre **intelligible**, par comparaison, ce phénomène pathologique « qu'est dans le Vieux Monde l'accumulation du pouvoir souverain »<sup>23</sup>. La déviation, c'est normal, se comprend à partir du type pur dont elle relève.

Une fois que l'on a convenablement rapproché les deux révolutions en faisant de

---

<sup>22</sup> L'entreprise de Furet est typique à cet égard quand il s'agit pour lui de « déduire la Terreur du discours révolutionnaire » au mépris des objections tirées des circonstances, objections qui reviennent selon lui à invoquer des « circonstances atténuantes ». Voir François Furet, *op. cit.*, p. 103. Au lieu de dire qu'une révolution ne doit pas être considérée comme une circonstance atténuante dans le procès rétrospectif de ses violences, on devrait aller jusqu'au bout de ce « principe » et conclure qu'elle n'aurait pas dû avoir lieu.

<sup>23</sup> Voir Marcel Gauchet, « Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme », préface à *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, collection « Pluriel », 1980, p. 74.



l'homme américain la vérité révélée du singe français, on peut redonner la parole à la différence des idées et à l'écart des résultats.

Du côté américain, d'abord, le travail de l'idée se présente sous la forme d'une chance inouïe; après avoir écarté, une fois de plus, les « conditions » sociales américaines pour montrer que l'on entend, avant toutes choses, traiter avec les principes eux-mêmes, on réintroduit les « circonstances » dans l'explication, mais cette fois à l'état pur, c'est-à-dire à titre de circonstances « intellectuelles »:

Non seulement les conditions sociales sont fort éloignées, ainsi que tous le soulignent à l'envi, mais plus subtilement, et tout aussi décisivement, le moment intellectuel n'est plus le même, en ceci qu'à moins de quinze ans de distance, les repères de la représentation de la société et du droit se sont essentiellement modifiés. (p. 75)

Il faut ici à l'analyse des principes l'audace de couper le cheveu en deux puisqu'à quinze ans de distance<sup>24</sup>, c'est le « temps » déjà qui sépare les principes. Le temps de la Révolution américaine, en effet, est encore celui :

... du recours concevable au modèle de cette « société naturelle » dont le *Common Sense* de Paine a fixé les traits avec une telle puissance évocatrice pour les Américains, société spontanée, antérieure aux « obligations de la loi et du gouvernement » et constituée purement par l'exercice, pour « leur avantage mutuel », des droits natifs des individus... (p. 75)

Quinze ans plus tard, l'autorité de l'origine ne fait plus partie des « possibilités de pensée des révolutionnaires français »:

Le temps de la Révolution française est en fait celui où commence à se dissoudre l'autorité de l'origine, où s'affaïsse la crédibilité de ce temps d'avant la société dont dériveraient ses normes et ses fins. Elle survient exactement quand, sous le coup du basculement de la raison à l'histoire en train de se dessiner, il cesse d'être pleinement possible de penser en termes d'antériorité régulatrice du droit de nature... (p.75)

Quoi qu'il en soit des détails de l'affaire, c'est beaucoup demander d'un épisode de quinze ans de l'histoire des idées que de rendre compte de ce qui est en définitive une différence de nature entre des sociétés. Le « temps » qu'il faudrait faire jouer pour saisir la différence qui nous occupe n'est pas celui de la chronologie et des années mais celui du développement, celui des mutations et celui de la conservation des archaïsmes et de leur conversion structurelle. Pour comparer ce que l'on appelle allègrement l'échec de la « fondation » révolutionnaire française avec la fondation américaine, on condense plutôt cette dernière autour d'un moment, 1776, ce qui rend l'opération presque vraisemblable;

---

<sup>24</sup> Et d'ailleurs, qu'est-ce que c'est que cette distance empirique de quinze ans? Puisqu'on parle des modifications de la représentation du droit pendant cette période, autant aller jusqu'au bout et prendre à charge de l'argument le fait que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'est séparée que de quelques mois, et dans le mauvais sens, du *Bill of Rights*.

mais on se retrouve ainsi en compagnie de Lincoln, le génial narrateur de l'épopée de nos « pères » (les congressistes), de leurs épousailles avec « ce continent », de la naissance virginale d'une *new nation*, conçue dans la liberté, consacrée à une thèse (...*created equal*), puis sauvée par l'épreuve de sa deuxième naissance (la guerre civile), bénie par les hommes libres de la terre entière jusqu'à la dernière génération pour avoir montré que le gouvernement du peuple, par le peuple, etc., peut vivre et qu'il peut vaincre (...un autre gouvernement de même nature, il est vrai, mais c'est là une autre question), dans les siècles des siècles<sup>25</sup>. Bref, iconoclaste de l'orthodoxie, côté cour, on se retrouve censeur du *text book* officiel, côté jardin. Tout cela pour faire parler une différence bavarde que l'on réduit d'abord à presque rien pour en déduire ensuite presque tout.

Dès que l'on se détourne du *text book* et de sa fondation d'opérette<sup>26</sup> au profit de l'histoire de la vingtaine (pour faire droit aux annexions et aux fusions) de colonies anglaises en Amérique, on tombe sur une différence d'une grande simplicité, en particulier pour une philosophie politique qui n'en veut qu'aux principes: l'histoire américaine commence par la fondation de communes bourgeoises, communes que l'on peut bien, à l'aulne de la chronologie européenne qui en avait déjà vu disparaître plusieurs centaines avant la fin du Moyen-âge, qualifier de « tardives », mais sans qu'il faille pour cela conclure qu'à l'âge de l'État national la vie de ces communes était déjà tout entière orientée par un destin étatique et national.

Témoin du contraire, le caractère éthique du principe de légitimité et la fixation à cette époque, dans l'imaginaire politique américain, d'un idéal du consensus moral dont le contenu était encore traditionnel: de *Great Awakening* en *Great Revival*, de *Manifest Destiny* en *Moral Crusade* et de *Committee on Un-American Activities* en « Opération juste cause », c'est cet idéal éthique, toujours trahi mais jamais dépassé, qui reviendra sporadiquement sur la place publique y rejouer le désir d'une bonne société qui serait fondée sur l'unisson des cœurs des particuliers. Invité à se prononcer sur les cent cinquante prochaines années des États-Unis, Daniel Boorstin, dans un texte portant sur « la nation de la torture morale », entrevoit un paysage politique de plus en plus polarisé entre une explosion de sectarismes orientés vers la droiture morale et un renouveau de la souplesse adaptative face aux circonstances empiriques; ce sont là, dit-il, les deux

---

<sup>25</sup> Voir Gary Wills, *op. cit.*, « Prologue ».

<sup>26</sup> « Most important, what could still be called not so long ago the entire first half of American history – that is, the colonial period down to about the 1760's – has largely been lost to the American imagination. For that epoch we have no sense of history, only an episodic mythology. Even to the instructed popular mind there is no sense of an American past running continuously back into those times, no meaningful sequence of events covering this long period in which the separate pattern of American life emerged and our institutions took on much of their distinctive character. What we do have as a substitute for a historical conception of this span of time is a series of tableaux, of timeless, frozen vignettes, each one of which seems to establish a moral or convey a message (...). In the common American opinion, the heroic conduct that made the Revolution and the wise statecraft that made the Constitution showed that the country was launched under the leadership of men who were virtual demigods and under institutions that were close to perfection. The country was believed also to have a social condition about as close as man can get to pastoral innocence ». Voir Richard Hofstadter, *The Progressive Historians; Turner, Beard, Parrington*, New York, Alfred A. Knopf, 1968, p. 5 et 7. L'histoire américaine n'est pas l'histoire de la lutte pour la liberté, mais le souvenir de son installation au fondement de la société; d'où, selon Hofstadter, le paradoxe d'une conscience historique qui postule à la fois la perfection du principe original et sa réalisation toujours plus parfaite par la suite, bévue centrale de la conscience de soi américaine.

grandes traditions du pays des *opportunities*<sup>27</sup>. On peut dire aussi qu'il s'agit de l'essentiel des réponses apportées par l'expérience américaine aux apories d'un projet éthico-politique dont l'échec a ouvert sa voie à la postmodernité américaine.

Témoin aussi l'acceptation active (pendant 170 ans !) d'à peu près n'importe quelle charte constitutionnelle octroyée, pourvu qu'elle remplisse, vers l'extérieur, la fonction d'une garantie (« juridique ») du droit à l'existence de ces communes, sans qu'elles aient elles-mêmes à assumer (« politiquement ») le principe de cette existence et sans que l'auteur de l'octroi ne puisse s'arroger complètement l'administration de la commune (*benign neglect* anglais). C'est d'ailleurs dans cette fonction indispensable que viendra se glisser l'*Union*, avec ses pompes, ses arbitrages et sa religion impériale de l'égalité des peuples, des cités et des citoyens qui tomberont sous elle.

Témoin encore la participation directe des particuliers d'importance à l'administration des affaires courantes de ces communes et cela en des « *governments* » qui ignorent radicalement la distinction entre la législation et le gouvernement. Durant les treize ans de la Confédération, de nombreux États, débarrassés enfin de leur gouverneur nommé par Londres, rétablissent la situation qui prévalait dans les *General Courts* (« parlements ») des compagnies coloniales et absorbent purement et simplement les cours de justice dans des « gouvernements » qui jugent, administrent et légifèrent du même mouvement<sup>28</sup>. L'essence de la culture politique américaine est « l'absence d'un sens de l'État »<sup>29</sup> dans une société qui ne connaît que le gouvernement; les trois « pouvoirs » du fédéral sont exactement ce qu'on les nomme: trois pouvoirs gouvernementaux parallèles, à caractère essentiellement « exécutif », qui ne sont articulés ni en substance dans une « idée » de justice, ni en légitimité dans le pouvoir d'État, mais simplement accordés par les « formes » et les procédures de leurs conflits. Le « gouvernement », bref, est un ensemble d'organisations placées au-dessus de la société civile (si l'on tient absolument à employer ces termes), organisations dont les rapports sont régis par des procédures. Faut-il expliquer en quoi la chose s'éloigne du principe de l'institution?

Témoin, finalement, le fait que ces communes fonctionnent parfaitement avec une « justice » d'origine procédurière qui n'a pas besoin de la loi pour régir des rapports sociaux parce qu'elle sert à arbitrer des conflits entre des puissances. Le *common law* s'est constitué d'abord, en Angleterre, comme droit public, dans le rapport politique entre la Couronne et les seigneurs; mobilisé ensuite par les conflits réciproques des grands, il ne connaîtra que des puissances, des autorités, des possessions, des *estates* et des *properties*

---

<sup>27</sup> Voir Daniel Boorstin, « The conscience-racked Nation », *The Economist*, September 11<sup>th</sup>-17<sup>th</sup>, 1993, p. 23-25.

<sup>28</sup> Voir Isaac Kramnick, « New York and "Publius": 1787 », Editor's Introduction, *The Federalist Papers*, New York, Penguin Books, 1987, p. 20-24. S'il est vrai que la structure du gouvernement fédéral est une réponse aux excès que cette situation entraîna, il n'en reste pas moins que cette réponse doit être comprise comme multiplication des lieux du pouvoir « gouvernemental » (ce qui règle le problème en l'aggravant), plutôt que comme la tripartition fonctionnelle de la capacité d'appliquer une idée de justice à des interactions sociales, qui caractérise l'État moderne. Sur ce point, voir Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque des idées, 1981.

<sup>29</sup> Stephen Skowronek, *Building a New American State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, cité par Denis Lacorne, « Aux origines du fédéralisme américain: l'impossibilité de l'État », dans *L'État en Amérique*, sous la direction de Marie-France Toinet, Paris, Les presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1989, p. 39.

auxquels il imposera des procédures d'arbitrage des conflits et de redressement des *torts* plutôt que la forme de leurs rapports réguliers<sup>30</sup>. Ces derniers se cristalliseront donc, mais sous l'égide des procédures, dans la substance des acteurs et de leurs *rights*, notion dont toutes les significations se ramènent à « l'intérêt protégé ». D'où la maxime fondamentale du *common law*, « *remedies precede rights* »: je n'ai un droit que si je dispose de la capacité procédurale de le faire respecter, ce qui revient encore à la possession. Sous bien des rapports, les Américains accentueront les côtés archaïques du *common law*, notamment en éliminant au-dessus de lui la Cour « d'équité » qui fut si utile à la Couronne anglaise et qui préservait l'idée d'une justice substantielle, politiquement instituée<sup>31</sup>. En « complétant » la décision de *common law* (*Equity follows the Law*) au nom des principes de la raison naturelle, la cour de l'Équité affirmait le principe idéologique d'une adéquation possible entre les *rights* des uns selon le *common law* et le *not-wrong* des autres selon la culture commune (qu'elle avait à charge de rejoindre). La Cour suprême américaine, par contre, soumise au principe du précédent judiciaire comme c'est le cas des cours de *common law*, peut récuser explicitement l'équité du sens commun au nom du précédent; mais elle peut aussi, parce qu'elle n'est soumise qu'à son gré à ce principe, récuser explicitement le précédent au nom de l'opportunité. Elle est donc en quelque sorte le parangon du pouvoir « décisionnel »: une fois qu'une cause est entre ses mains, le précédent ne régit cette cause, c'est-à-dire n'est la loi, que si la décision l'invoque; sinon, c'est la décision qui est la loi de cette cause et qui devient, de ce fait, un précédent.

Voilà, sommairement évoquée, l'allure bien particulière et les penchants de l'individu des « commencements », individu dont on dit maintenant, avec l'aide du *text*

---

<sup>30</sup> À tel point que toute l'évolution du *common law* par la suite s'est faite par l'adjonction *ad hoc* d'idées étrangères à son principe initial et toujours mal intégrées. Ignorant aussi bien le principe d'exclusion de la possession d'autrui qui allait définir la propriété moderne que celui du respect dû à la foi donnée (*pacta sunt servanda*) qui allait définir le contrat, le *common law* a rattrapé ces idées juridiques modernes par le détour de fictions qui ont accentué le formalisme procédural de ce droit et qui ont obligé la Cour d'équité à en corriger parfois les résultats sans pouvoir en remettre en question les mécanismes fondamentaux. Voir René David, *Le droit anglais*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je? », 1987.

<sup>31</sup> Dans *The Transformation of American Law, 1780-1860*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, Morton J. Horwitz montre bien les conséquences de cette élimination de toute idée substantielle dans le *common law*, dont l'abolition de la Cour d'équité sera le moment fort. Le droit du contrat est un bon exemple; traditionnellement sanctionné par le *common law* sur la base du tort (pécunier) causé au demandeur par le comportement du défendant (plutôt que sur la base du simple manquement à la parole donnée par ce dernier), le contrat pouvait d'autant mieux être considéré non valable en « équité » qu'il semblait être le résultat d'une emprise indue du créancier sur le débiteur, par exemple, ou qu'il s'éloignait trop radicalement d'une conception commune de la « *fairness* » ou du juste prix. L'élimination de l'équité fit donc aussi disparaître la présomption de « consentement non libre » qui pouvait être invoquée contre les contrats particulièrement durs, les cours concluant même que plus pénible était la situation du défendant, plus libre était son consentement « réel »; si, pour une dette de un dollar, je concède à mon créancier la moitié de mon bien en échange de son renoncement à saisir le tout, j'évite un mal si grand par cet accord que ma volonté doit être présumée plus libre et plus éclairée que dans toute autre circonstance. Le formalisme juridique faisait ainsi disparaître, au moyen de la fiction d'une volonté « réelle » qui permettait aux cours de *common law* d'entendre de tous les contrats, toute notion « d'autonomie de la volonté » subjective qui est la base idéologique du contrat moderne. On voit ici comment la conversion purement formelle d'une situation qui trahit l'idéologie moderne d'autonomie de la volonté (le contrat léonin étant imputé à la fiction d'une volonté « réelle ») permet de sauter au-delà de cette idéologie sans avoir jamais à la réfuter.

*book* et de Tom Paine, qu'il fut l'individu moderne en général et qu'il connut en Amérique son développement naturel, hors des vieilles « matrices ».

### **Le jeu des différences: les béances de l'« Idée »**

Le problème des Français, c'est qu'ayant fondé la légitimité du pouvoir sur l'individu, c'est-à-dire sur chacun, ils devaient éviter que ce « pouvoir de tous » ne devienne despotique pour chacun. Ils ont échoué. Gauchet revient cent fois sur cette formule, il en donne, semble-t-il, toutes les versions stylistiquement imaginables. Il la développe dans toutes les directions, mais l'attraction de la formule est si forte que tous les développements reviennent à tour de rôle au noyau dur du problème: fondé sur l'individu indépendant, le pouvoir de tous s'empare de chacun au nom de la société, y-compris pour le rendre « vraiment » indépendant.

Encore ici, c'est Constant qui fournit le premier « l'admirable formule » de l'attraction entre le despotisme et la démocratie: « offrir au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail »<sup>32</sup>, et c'est encore une fois par opposition à l'Amérique de Tocqueville que l'on peut en saisir l'effet au cœur de la démocratie, lorsque celle-ci est posée comme mode d'être de la société plutôt que comme système politique:

Une démocratie, de ce fait, emportant inséparablement avec elle la menace totalitaire: la potentialité par excellence absente précisément du destin américain, sous sa figure d'origine en tout cas, alors que l'histoire européenne du dernier siècle est inintelligible hors de cet aboutissement virtuel<sup>33</sup>.

Ce qui s'enclenche dans la tentative des révolutionnaires français, et cela s'enclenche très précisément, comme dit Gauchet, dans les journées du mois d'août dont sortira la Déclaration des droits, c'est le totalitarisme du vingtième siècle. La radicalité de l'expérience française met à nu, au-delà des garanties que les droits promettent aux personnes... :

...l'exigence de recomposition de l'espace collectif qui constitue leur vérité profonde, jusqu'à faire se retourner, le cas échéant, leur expression sociale dans le pouvoir de tous contre leur jouissance individuelle. (p. IV)

...le totalitarisme est en son tréfonds résurgence d'un schème ancien, très précisément identifiable, celui du pouvoir-cause, à l'intérieur de ce que notre monde comporte de plus nouveau, l'entière puissance des hommes sur l'ordre régnant entre les hommes<sup>34</sup>.

...l'absolutisme monarchique a littéralement suscité de toutes pièces et introduit dans ce bas monde la perspective démocratique d'un pouvoir total des hommes sur l'organisation des hommes<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> « Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 68.

<sup>33</sup> Voir Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, 80-7, Paris, Payot, 1980, p. 45.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 88.

Placés, « très précisément » sans doute, entre l'absolutisme et l'État total, les révolutionnaires français n'ont pu récuser le premier qu'en justifiant le second, réalisant d'un seul coup leur idée commune. C'est cette idée qui « allait commander toute la suite » (p. IV). C'est de cette idée totalitaire que « le rayonnement s'étendra (...) sur plus d'un siècle et demi de tradition républicaine » (p. XIX). C'est de cette idée que sont sortis « deux siècles de conflits et de contradictions sans merci » (p. 91). C'est cette idée qui était grosse « de deux siècles d'inexpiable bataille » (p. 48). C'est cette idée, « intellectuellement en place » au départ de la révolution (p. 125), qui forme le nœud coulant où elle succombera. C'est l'échec de cette idée que « le texte arrêté le 26 août » préfigure (p. 201) et c'est d'elle que ce texte a ouvert les fractures, les gouffres (p. 316), les béances (p. 247), les « antinomies » (p. V), les dilemmes (p. 73), les « apories » (p. 207), et les « contradictions » (p. XXV) dont « il définit le cercle entier » (p. 100); toutes « déchirures » qu'après « un siècle et demi d'affrontement » la V<sup>e</sup> République a commencé à refermer (p. 134).

La V<sup>e</sup> République? Pas vraiment, puisqu'il a fallu « deux siècles de maturation du conflit » et la « profonde nouveauté de notre situation depuis peu » pour que nous sortions « de la roue qui les [les révolutionnaires] y enfermait et les y ramenait » (p. 92). Deux siècles? Pas vraiment puisque « nous y sommes encore », puisque nous sommes encore tenus par le principe selon lequel toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; c'est « à peine si, deux siècles après », nous commençons à maîtriser les conséquences de cette redéfinition de l'ordre humain « quant au statut des atomes sociaux, quant à la forme de leur relation, quant au mode de leur être-ensemble » (p. 10). D'ailleurs, les contradictions de la Révolution des droits de l'homme sont insurmontables (p. XV), « comme si la transition libérale devait ne jamais achever de s'accomplir »<sup>36</sup>. Jamais? En Europe « tout au moins », car il s'est trouvé en Amérique:

Une société fondée sur une rencontre fortuite de l'idéologie et de la réalité, où la pratique politique a pu d'emblée se couler dans les principes abstraits de la démocratie et leur correspondre: au départ, des individus indépendants et égaux, la souveraineté en acte du peuple à la base, des institutions représentatives secrétées par une remontée progressive du niveau le plus humble jusqu'au niveau le plus élevé. Une société qui s'est par conséquent déployée en faisant l'économie du travail convulsif (...) d'insertion de la nouveauté démocratique dans la continuité historique<sup>37</sup>...

Bref, au lien nécessaire de la démocratie historique et du totalitarisme, on oppose l'image d'Épinal d'une démocratie achevée dès sa naissance et engendrée lors d'une rencontre fortuite. On sort les États-Unis de l'histoire et on y enferme l'Europe, opposant une fondation « sans histoires » à un échec historique répétitif.

Pourtant, les États-Unis ont une histoire, et pas seulement une épopée, une histoire que l'on pourrait elle-aussi réduite à l'enchaînement de ses échecs. Elle commence en effet par l'échec des visées « corporatives » qui avaient présidé à la fondation des communes, échec dont le plus caractéristique et le plus marquant est celui de la *city set*

---

<sup>36</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>37</sup> Voir Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *op. cit.*, p. 118.

*upon a hill* des puritains<sup>38</sup>. Tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, cet échec prend la forme d'une cascade de crises religieuses marquées par des hystéries collectives, des ostracismes et le développement du sectarisme<sup>39</sup>. Selon Turner, les colonies impliquées n'évitent le pire que grâce aux migrations constantes au-delà des « frontières » que les affrontements suscitent<sup>40</sup>. Le projet politique d'un fondement purement éthique de la cité trouva ainsi en Amérique un démenti radical, précisément parce qu'il semblait pouvoir y être mis en pratique. Nulle part ailleurs l'idée que le détour de la « société » par le pouvoir signait toujours l'arrêt de mort de la liberté ne put devenir le principe de la vie politique sans emprunter d'abord le détour du pouvoir. C'est seulement dans les lointaines et insignifiantes colonies américaines que la commune soumission des Saints à la Loi morale pourra devenir l'idéal d'une politique sans objectivation du pouvoir. Cet idéal est basé sur la conception de la liberté véhiculée par la première révolution moderne, la Réforme, conception selon laquelle la liberté est l'**assujettissement** spontané du chrétien aux impératifs de la Volonté qui est en lui. Dix siècles de théologie ont appris aux chrétiens ce que Dieu ne peut pas vouloir; ils leur ont même appris ce qu'il doit vouloir. En posant que le bien est universel et que l'éthique est l'essence de la volonté, les radicaux vont « démocratiser Dieu », comme le dit Christopher Hill, et élever la conscience morale du chrétien au statut d'une réalité divine abstraite. Les « gouvernements » que les « sujets » de la volonté divine établiront « entre eux » en Amérique seront donc autant de courts-circuits de l'État, compris justement comme objectivation de la Loi morale, c'est-à-dire comme aliénation de la liberté. Ces gouvernements se développeront ensuite sous le règne de l'expédient et de l'utilité pratique, mais ils ne le feront qu'en aggravant leur déficit de légitimité, le projet éthique se renforçant de son propre échec en le leur imputant. La légitimité politique restera pour cette raison du côté d'un idéal de consensus moral incapable de faire fonctionner la société, pendant que l'interdiction faite aux « gouvernements » de définir le devoir-être du rapport social créera le vide où se déploieront des puissances de fait dont l'opération horizontale sur la vie sociale ne réclamait pas, contrairement au pouvoir, le sceau de la légitimité<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Voir Sigmund Diamond, *The Creation of Society in the New World*, Berkeley, Readings in American History, 1963.

<sup>39</sup> Pour un exemple classique de terreur populaire et une intéressante tentative d'expliquer la traduction des conflits politiques dans les formes psychiques de l'hystérie, voir Marion L. Starkey, *The Devils in Massachusetts*, New York, Anchor Books, 1949.

<sup>40</sup> Les arguments qui ont été opposés à la thèse de la frontière quant à son explication de la faiblesse du mouvement ouvrier américain au XIX<sup>e</sup> siècle, bien qu'étroits (« ce ne sont pas les ouvriers déçus qui partirent alors pour le *New West* parce qu'ils n'en avaient pas les moyens »), sont sans doute exacts en eux-mêmes; pour la période coloniale cependant, la thèse Turner, même interprétée littéralement, est incontournable. Voir Frederick J. Turner, *The Frontier in American History*, 1903.

<sup>41</sup> C'est aux États-Unis que les droits individuels furent le plus rapidement et le plus complètement étendus à l'organisation corporative de la propriété, l'action transitive de ces « gouvernements » privés sur la société étant alors soumise aux mêmes limitations et, donc, associée aux mêmes « droits », que celle des gouvernements tout court, et cela conformément à l'identité de principe des droits individuels, des droits des gouvernements et des droits des personnes morales. Sur l'explosion corporative aux États-Unis, voir Oscar Handlin, « The Development of the Corporation », dans Michael Novak et John W. Cooper, éditeurs, *The Corporation: a Theological Inquiry*, Washington, D.C., American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1981; sur le développement du droit des personnes morales, voir Adolf A. Berle et Gardiner C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, New York, Harcourt, Brace and World, revised edition, 1968, et Morton J. Horwitz, *The Transformation of American Law, 1870-1960 : The Crisis of Legal*

La guerre d'Indépendance et la fondation des États-Unis auront donc pour base cet échec politique de la Nouvelle-Angleterre, échec permanent dès lors que les conflits sociaux se sont déjà noués, sur le terrain, en un système empirique d'équilibre des forces qui bloque la traduction politique de ces conflits et le dépassement de la légitimité éthique. L'oligarchie de l'argent, l'aristocratie terrienne, la frontière, les violences populaires, les avocats, les jurys, les croisades morales, le sectarisme, l'immigration, le développement de l'esclavage, l'administration impériale, les conflits inter coloniaux et l'insubordination des assemblées, autant de rapports de force et de processus que la guerre d'Indépendance ne pourra, ni ne devra, traduire réflexivement en un conflit central interne à caractère politique; c'est donc le vieil idéal éthique qui fournira à nouveau, pour les fins de la mobilisation et de l'union populaire dans la guerre contre l'Angleterre, une doctrine millénariste du « problème » social: « Notre cause, c'est celle de la justice et de l'intégrité contre le pouvoir arbitraire; de la bienveillance contre la barbarie; de la vertu contre le vice; en somme, c'est la cause du ciel contre l'enfer, du bon Père de l'univers contre le Prince des ténèbres et le destructeur de la race humaine<sup>42</sup>. » Libérées par le démantèlement des possessions françaises d'Amérique, les agitations populaires, orientées contre les assemblées oligarchiques, pourront alors être absorbées à point nommé par cette guerre d'Indépendance providentielle, et le triomphe de la « cause du ciel » se terminera par la traduction dans le « gouvernement » de l'Union des *checks and balances* développés pendant la période provinciale: qu'importe si l'assemblée est visiblement aux mains des intérêts spéciaux, qu'importe si la présidence pratique le *spoils system* et qu'importe si un juge est ivrogne alors qu'il est de notoriété publique que l'autre opère selon le programme du parti qui l'a nommé; du moment que les contrôles exercés par ces « pouvoirs » sur la vie sociale doivent s'appuyer sur les capacités de contrôle qui en viennent pour se faire concurrence entre eux, le gouvernement devient alors la scène et le nom « démocratique » de **l'intégration systémique des puissances de fait**.

C'est à ce titre que sera complétée, après la guerre civile, l'édification du gouvernement fédéral; profitant de la défaite du Sud, un congrès radical (qui entend se réserver la question de la reconstruction) retourne contre les assemblées des États le type de limitations de la capacité législative qui avaient d'abord été levées contre le Congrès. Là où le premier amendement disait en 1791: « Congress shall make no Law... » (entre autres pour protéger les religions établies par les États), le quatorzième amendement, issu du Congrès en 1868, dit maintenant: « No State shall make or enforce any law... » (essentiellement pour mettre les décisions du Congrès à l'abri des gouvernements du Sud). Là où le cinquième amendement disait, en général, que nul ne doit être privé par le Congrès de sa vie, de sa liberté ou de ses biens « ...without due process of law », le quatorzième précise maintenant que le même empêchement s'applique aussi aux gouvernements des États. Débattue avec férocité au moment de la ratification, la question constitutionnelle des *States' rights* (!) (raccourci pour « domaine de compétence législative des États ») était ainsi définitivement embrouillée dans le *common law*, où elle

---

*Orthodoxy*, New York, Oxford University Press, 1992; pour un plaidoyer en faveur de la nécessité de distinguer maintenant les droits des personnes physiques de ceux des personnes morales, voir Meir Dan-Cohen, *Rights, Persons and Organisations; A Legal Theory for Bureaucratic Society*, Berkeley, University of California Press, 1986.

<sup>42</sup> Joseph Warren, membre du congrès provincial du Massachusetts, cité par Yves Poisson, *op. cit.*, p. 220.



allait devenir la doctrine du *state action*<sup>43</sup>: un gouvernement a un « droit » s'il dispose d'une procédure légale pour le faire valoir (*remedies precede rights*). Le Congrès achevait ainsi de transformer les *governments* de tous les niveaux en puissances de « droit commun », à égalité avec toutes les autres puissances et dotés comme elles de « droits » positifs, dont celui de « légiférer »<sup>44</sup>: il réservait simplement au fédéral le privilège d'être

---

<sup>43</sup> Voir Laura Maslow-Armand, « La double inconsistance: la Cour suprême et le concept de *state action* », dans Marie-France Toinet, op. cit., pp. 88-101.

<sup>44</sup> S'il n'y avait que les mots, la différence entre « ...without due process of law » et « ...que dans les cas déterminés par la Loi, et selon les formes qu'elle a prescrites » serait inexistante. En réalité, elle est assez complexe, mais elle revient à ceci: « *law* » désigne la règle de droit en vertu de laquelle l'accusation, qui est rarement le fait de l'État, entend procéder judiciairement pour obtenir la sanction de ce qu'elle (l'accusation privée) soutient être une faute, alors que la « Loi » comporte la référence substantielle à la faute que l'État, spontanément, entend sanctionner. La « Loi » au sens de l'article 7 de la Déclaration française, contrairement à « *any State* » du quatorzième amendement américain, n'utilise pas les recours de la procédure de droit (y compris son droit de faire la loi) pour arriver à des fins quelconques; elle statue sur la justice (sa seule fin) et offre des recours contre la sanction arbitraire (« ...selon les formes qu'elle a prescrites »). Contrairement à *any State* du quatorzième amendement, l'État **n'a pas** de « droits », qui seraient définis par la constitution; il **est** un « ordre normatif », seule l'administration publique ayant des droits positifs (qui forment alors le droit administratif).

L'indication la plus nette de la consolidation aux États-Unis d'une idée « communale » du droit (au sens où, pour la bourgeoisie des communes, la dernière instance, judiciaire, du pouvoir restait du côté du royaume ou de l'empire) se trouve dans l'attachement indéfectible des Américains au jury. Invitant en 1774 les Canadiens à joindre leur lutte pour libérer le continent de la tyrannie, les révolutionnaires américains exposent pour la première fois les principes qui les inspirent, principes qui se ramènent à la défense des « rights, liberties and immunities of free and natural born subjects, within the realm of England » (cf. Robert A. Rutland, *The Birth of the Bill of Rights, 1776-1791*, Boston, Northeastern University Press, 1991, p. 27). Le droit qui est exposé avec le plus d'emphase, le droit d'être jugé par ses pairs, est présenté en tant qu'ultime défense contre « the arbitrary will of capricious laws and men ». Les révolutionnaires américains ne produiront jamais de justification idéologique du fait même de la législation; elle restera toujours pour eux un expédient inévitable, même lorsque les lois ont besoin de l'approbation de ceux qui les subissent, un expédient toujours opposé à la vraie liberté des justes, celle qui n'a pas besoin de lois. Parlant aux Canadiens, les congressistes se croient avisés de citer Montesquieu; mais ce n'est pas pour répéter après lui que « c'est la loi qui rend libre », puisqu'ils ne sortiront jamais de leur réserve face à cette loi qui peut toujours être arbitraire et contre laquelle ils s'appliquent plutôt à dresser le rempart d'une procédure juridique: du moment que l'homme juste est jugé par ses proches, disent-ils, qu'importe si la loi est injuste et qu'importe si les juges payés par la couronne sont cruels. Il est d'ailleurs symptomatique qu'à mesure qu'ils s'approcheront de l'obligation d'assumer le pouvoir qu'ils conquéraient, les révolutionnaires accorderont à la question du jury une importance toujours plus grande. Au moment de l'adoption du *Bill of Rights*, Patrick Henry soutiendra même que l'institution, telle que définie par les sixième et septième amendements, ouvrait la porte à tous les abus, puisqu'il n'y était pas spécifié que les membres du jury devaient être les voisins et les proches de l'accusé, les seuls susceptibles de connaître le cœur de ce dernier et de l'arracher aux lois et aux juges impies. Une telle conception convient parfaitement à l'État administratif contemporain où la loi, loin de produire ses justifications à titre d'instrument de la liberté, est posée comme lui étant toujours contraire lorsqu'elle intervient dans les affrontements des libertés naturelles, affrontements où elle ne peut être favorable à l'une qu'en étant en opposition avec l'autre. En somme, la liberté (américaine et postmoderne) est toujours ce que l'on peut soustraire à la loi, jamais ce que l'on peut obtenir d'elle. Maintenant que le mirage moderne d'une domination rationnelle est exposé et que le vide créé par l'abandon de cet idéal appelle les expédients de la puissance sans phrase, on a beau jeu de définir comme « typiquement moderne » la conservation d'archaïsmes qui disposaient à faire du pouvoir politique un arbitraire comme les autres et à s'en méfier comme de tous les autres; cette sagesse américaine serait plus utile si elle n'avait pas commencé par dénier au pouvoir toute vertu pédagogique collective, et cela au nom de vertus purement subjectives condamnées à l'impuissance sur la place publique; c'est cette sagesse éthique qui livre les justes qu'elle institue au ressentiment moral et les condamne à la recherche intimiste du bien.

le lieu (impérial mais « démocratique ») de la « balance » globale des puissances. « The fabric of American empire », avait dit Publius après avoir passé en revue l'échec des confédérations de l'Antiquité, « ought to rest on the solid basis of the consent of the people<sup>45</sup>. » Dire que la constitution de 1787 met en place « le premier État vraiment moderne »<sup>46</sup> parce que démocratique, c'est considérer que la nature de l'Union se trouve dans l'idéologie dont vont jouer brillamment les fédéralistes pour obtenir un résultat qui est d'une autre nature: ce résultat, c'est l'élévation des procédures d'arbitrage des conflits sociaux au niveau de développement atteint par les capacités factuelles de contrôler la vie sociale (capital corporatif, commerce inter-colonial et guerre intercontinentale en tête), et il n'a rien à voir, tout « progressiste » qu'il soit, avec la nostalgie de Crèvecoeur. Dire que c'est le premier État vraiment moderne parce qu'il proclame constitutionnellement la *rule of law*, c'est oublier qu'aux États-Unis, comme déjà en Angleterre, cette maxime désigne aussi le « règne jurisprudentiel de la règle de droit » et pas seulement le règne de la loi. En faisant de la représentation populaire une simple voie d'accès au gouvernement pour les intérêts spéciaux, l'Union contourne aussi bien l'utopie démocratique moderne que sa justification en tant que condition de la délibération rationnelle.

Il est juste de dire, en conséquence, que jamais ce pays n'a connu l'effort de produire une société juste par le détour de la loi, que jamais on n'a prétendu y soumettre absolument l'exercice du pouvoir à la recherche d'une loi qui serait conforme à la raison, et que jamais, finalement, il n'a connu l'échec de la loi à égaliser, autrement que six pieds sous terre, les sujets empiriques dans la liberté fondatrice du sujet transcendantal. Il s'agit là des apories typiques de l'État moderne européen, si l'on veut, apories dont l'expérience fut épargnée à la société américaine du seul fait que l'espoir d'y absorber le pouvoir dans l'éthique faisait barrage au projet d'absorber l'éthique dans le pouvoir. C'est ce refus de la « moralité objective », combiné à l'impossible matérialisation politique de la moralité subjective qui allait ouvrir la voie aux aménagements pragmatiques des conflits sociaux, à titre de pis-aller. Il est clair aussi que c'est dans cette impossibilité même que se trouve la valeur exemplaire de la postmodernité américaine; installée d'office au-delà de l'échec de la loi morale subjective, l'Union eut à charge de rassembler des communautés politiques où le fractionnement à l'infini des conflits et la multiplication des axes d'opposition constituaient déjà le processus de leur annulation réciproque, processus qui privait de toute signification sociétale leur canalisation à la pièce dans le système politique fédéral et qui soulageait ce dernier de la tentation d'assumer l'idéal d'un dépassement rationnel des conditions qui les engendraient<sup>47</sup>. Par opposition, toutes les autres expériences politiques qui se sont explicitement posées au-delà de l'idéal moderne

---

<sup>45</sup> Voir *The Federalist Papers*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>46</sup> Voir Marie-France Toinet, *L'État en Amérique*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>47</sup> Le seul cas où l'Union s'est retrouvée dans la situation typique d'un État moderne (guerres de religion, luttes de classes, affrontements internationaux) a été le résultat d'une accumulation de problèmes et de leur convergence inopinée en un conflit central, d'ailleurs mal défini: l'Ouest, l'expansion territoriale des États, l'admission des nouveaux membres dans l'Union et la modification du poids respectif des anciens, la gestion par l'Union des annexions, les tarifs douaniers, le développement d'un marché du travail, le désordre bancaire, tous ces problèmes furent condensés à la onzième heure dans la question de l'esclavage et furent « politisés » conjointement. Cette lutte politique avait comme enjeu la maîtrise du gouvernement fédéral et elle s'est terminée par la dislocation de l'Union, une guerre « totale » (cf. James M. McPherson, *Abraham Lincoln and the Second American Revolution*, New York, Oxford University Press, 1992), et la reconstruction, impériale, du vaincu par le vainqueur.

d'une synthèse déductive de la liberté dans les formes de l'État et de la loi ont dû assumer l'héritage de cet idéal. Installées elles aussi au-delà du bien et du mal, au-delà des défaillances de la loi morale puis de la moralité objective, la voie du pragmatisme des principes leur était cependant interdite dès lors que l'échec moderne d'une rationalisation des conflits les obligeait à faire la preuve de leur effectivité sur le terrain de l'élimination directe des conflits; corporatisme, fascisme, nazisme et stalinisme (si c'est ce qu'on entend par « totalitarisme du XX<sup>e</sup> siècle ») furent en conséquence autant de catastrophes inaugurales de la postmodernité, autant d'échecs qui nous indiquent que c'est le « modèle » américain, tout particulier et contingent qu'il soit, qui annonce le plus adéquatement de quoi cette postmodernité risque d'être faite et en quoi elle est encore en jeu. Le danger qu'il y a à faire de l'Amérique l'acmé de la modernité tient au fait que cette opération coupe court à l'effort de saisir l'expérience américaine dans les catégories qui lui conviennent tout en faisant, dans l'autre sens, l'impasse sur l'assomption des limites intrinsèques du projet moderne. En imputant à la modernité les archaïsmes qui ont suppléé à ses impossibilités, on fait du totalitarisme européen l'aboutissement historique de la liberté moderne, de la même manière qu'on fait d'une américanité mythique la réalisation providentielle de la même liberté. Les mésinterprétations croisées qui en résultent ne sont pas sans conséquence, surtout lorsque chacun se met à célébrer chez l'autre une « démocratie libérale » arrivée à sa vraie perfection<sup>48</sup>.

### **Le jeu des différences: les droits et le droit**

Il est facile de faire la louange de l'esprit pratique et du pragmatisme des autres quand on croit que cela veut dire : considérer l'utilité comme le critère de la vérité, induire le principe légal à partir des conséquences visées ou, plus simplement, procéder à l'application souple et circonstanciée d'une règle générale. Selon cette lecture, en effet, la vérité, le principe légal et la règle générale sont conservés en tant que concepts et en tant que finalités, le pragmatisme ne mettant en jeu, semble-t-il, que leur mode d'élaboration.

Mais cette lecture est en fait une double lecture et elle se résout nécessairement en contradiction dans les termes; le pragmatisme est « raisonnable », on peut le concéder, mais seulement tant qu'il coexiste avec des normes qu'il ne s'occupe pas de reproduire<sup>49</sup>. Sous la Confédération, par exemple, les Virginiens, qui étaient les plus riches, voulaient que la contribution de chaque État à l'effort de guerre soit proportionnel à leur population, déduction faite des esclaves qui étaient des *properties* et non des *citoyens*; au moment de l'Union, ils étaient d'avis que les délégations à la Chambre des représentants soient proportionnelles à la population des États, cette fois en y incluant les esclaves qui étaient soudainement devenus des personnes. Le résultat de l'arbitrage que ce différend a nécessité s'est retrouvé à l'article premier de la Constitution où il était dit que les esclaves comptaient pour 3/5 de personne. Il ne s'agit là, manifestement, ni d'une vérité, ni d'un

---

<sup>48</sup> Dans « The End of History? », *The National Interest*, no 16, été 1989, Francis Fukuyama place dans un État universel homogène dont c'est l'Europe, cette fois, qui montre la voie, la réalisation finale de cette « démocratie libérale moderne » dont on dirait qu'elle n'est plus que le repoussoir verbal des problèmes réels de la société humaine planétaire.

<sup>49</sup> On peut bien dire qu'une telle norme *a priori*, issue de la longue expérience collective, a elle-même un caractère « pragmatique », comme c'est déjà le cas, d'ailleurs, pour tout instinct animal, pour les sens et pour le sens commun; mais ce n'est pas ce dont on parle ici.

principe, ni d'une règle générale, ni de quoi que ce soit qui puisse être relié à l'idée de proportionnalité, à celle de *rep by pop* ou à celle d'humanité d'une manière qui les assumerait et les reproduirait.

La question des droits est l'occasion par excellence de se méprendre sur la nature du pragmatisme américain. L'échec des Français à cet égard, on s'en rappelle, se présente d'une manière lumineuse:

Deux siècles à tourner autour de l'antagonisme central entre le parti de la restauration du primat collectif contre la dissolution individualiste et le parti de l'émancipation des individus contre les dépendances oppressives. (p. 91)

Placés entre « le souci de protéger les personnes » et « l'impérieuse obligation d'affirmer la souveraineté de tous qui résulte de l'indépendance de chacun » (p. XI), les Français, moins constants que les Américains dans le « souci sourcilieux de l'indépendance des personnes » (p. 156), allaient faire triompher « la démarche de conversion de la liberté de chacun en autorité de tous » sur « la démarche de soustraction de l'indépendance individuelle à la puissance sociale » (p. 201). Selon Gauchet, tout illustre la similitude des problèmes et des tâches des deux révolutions, et tout témoigne de l'opposition des solutions, y compris le deuxième amendement:

Le droit de détenir et de porter des armes (garanti par le Deuxième amendement de 1791) devient l'emblème, côté américain, d'une puissance défensive propre de la société face au pouvoir, donnant consistance à la protection de l'individu contre les abus de l'autorité. (p. 155)

À quoi répond en France, nous explique Gauchet, « une des dispositions les plus illibérales de la Déclaration », disposition selon laquelle « Tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant: *il se rend coupable par la résistance* » (Gauchet souligne, p. 156).

La comparaison ici confine à la caricature; outre le fait qu'on a l'air de suggérer que les Américains ont le droit de faire feu sur les policiers au moment de leur arrestation alors que ce droit est refusé aux Français, on interprète le deuxième amendement d'une manière qui ferait reculer d'effroi même le juge américain le plus « libéral » en l'élevant au niveau d'un principe de « philosophie politique ». Les dix premiers amendements, comme on le sait, sont issus des résistances à la ratification de la Constitution, résistances orchestrées essentiellement par les défenseurs des *States' rights* et du principe confédéral. Ils répondent à la promesse faite par les fédéralistes d'amender la constitution aussitôt sa ratification assurée. Au total, les conventions de ratification proposent 78 modifications; la Chambre des représentants de 1789 en approuve 17, le Sénat en retient 12 et, en 1791, 10 ont été ratifiées par un nombre suffisant d'États<sup>50</sup>. Le deuxième amendement est l'un des chefs-d'œuvre des compromis pragmatiques qui sont sortis de ce processus.

Le premier problème que doit contourner cet amendement vient du fait que de nombreux États, accrochés à leur nouveau statut de *free State*, répugnent à perdre le

---

<sup>50</sup> « All the proposed amendments that substantially modified the powers of the federal government had been omitted carefully from the approved list ». Voir Sellers et May, *ibidem*, p. 82.

contrôle de leurs milices au profit de l'armée fédérale et du président. L'amendement commence donc par affirmer un « principe » pour les rassurer: « A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, ...». Très bien, mais voici aussitôt le second problème: la constitution déjà ratifiée place ces milices sous le contrôle du président de l'Union fédérale et il est hors de question de le désarmer maintenant; l'amendement adopte donc la même solution que les dix autres amendements et transfère le *States' right* au peuple lui-même (pour éviter, comme disaient les fédéralistes, *l'imperium in imperio*): « ...the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed ». Et c'est ainsi, à la grande joie des amateurs d'armes, que le droit de porter les armes (et bientôt, sans doute, celui d'avoir une milice) fut transféré à *each and every individual* qui compose le peuple afin, nous dit Gauchet, d'assurer la défense de la société face au pouvoir. Comme *State* veut immédiatement dire *people* et que le peuple se décompose immédiatement en individus, il est normal, en effet, que les individus composent immédiatement une société; cela fait partie, on l'a vu, des privilèges des États-Unis que d'être une démocratie sans médiation. Cependant, puisque l'amendement laisse les États sans moyen de soustraire leur milice à l'autorité du président, le lien entre le principe politique de la première proposition et le droit individuel de la seconde est inexistant et la Cour reçoit toute latitude pour « construire » la signification de l'article, conformément à l'importance du *plaintiff* et selon le penchant du juge en chef<sup>51</sup>.

La question du juge est un autre haut lieu de la mésinterprétation croisée. Ici encore, on le sait, les Français ont raté la chance d'une « évolution à l'américaine » en faisant table rase de la « noble résistance des parlements » d'Ancien Régime à la législation royale; ayant placé la législation sous l'égide des droits de l'homme et ayant assigné aux législateurs une tâche purement déductive, les révolutionnaires français jugent nécessaire de réduire les tribunaux « à la seule et stricte application » (p. 164):

...dans le moment même où ils érigent **une norme de droit** destinée à commander à la loi, les constituants se ferment la possibilité d'établir un arbitre effectif entre le législateur et les principes supposés dominer. La volonté de tourner le dos à la tradition parlementaire du juge de la législation les détourne ainsi d'avance d'une évolution à l'américaine plaçant les auteurs de la loi sous le contrôle d'une cour capable d'apprécier leur fidélité aux fondements du droit. (p. 164, je souligne)

Suivons bien l'aller-retour de l'interprétation qui recueille des deux côtés de l'Atlantique les éléments nécessaires à la construction de la supériorité du pragmatisme. D'abord, on interprète la situation française à l'américaine et on fait des droits de l'homme une « norme de droit ». Ils sont plutôt, comme le dit Kojève, l'exposé de l'idée (politique) de justice que la déduction législative a à charge de réaliser<sup>52</sup>, et ils ne font évidemment

---

<sup>51</sup> On peut bien, si l'on y tient, souligner encore ici le caractère globalement « progressiste » de la disposition: le fait d'enlever leur milice à des « États libres » qui étaient devenus en onze ans d'indépendance confédérale de véritables foires d'empoigne entre patriciens et égalitaristes a toujours été célébré depuis lors comme un haut fait d'arme de la sagesse fédéraliste; mais là n'est plus la question aujourd'hui.

<sup>52</sup> Voir Alexandre Kojève, *op. cit.*, troisième partie.

pas partie du droit positif<sup>53</sup>. C'est aux États-Unis (et depuis 1982, au Canada) que les dispositions du *Bill of Rights* fonctionnent comme des règles du droit positif, autorisant un individu à s'appuyer sur elles pour contester les conséquences d'une autre règle du droit positif, issue, par exemple, de la législation.

Ensuite, on interprète la situation américaine à la française. Le législateur américain, contrairement à ce qu'on affirme ici, n'est pas « supposé » être dominé par des principes; il a lui-même des *rights* positifs et il en jouit « paisiblement », idéalement dans le respect des autres droits positifs. Le juge américain intervient lorsque, selon le détenteur d'un de ces droits positifs, la conséquence d'une loi contredit la conséquence de son droit. Le juge n'est donc pas le contrôleur de la déduction législative, l'arbitre de sa fidélité à l'idée de justice supposée la dominer; il doit plutôt arbitrer entre deux déductions subjectives faites à partir de deux droits positifs qui ne professent pas avoir été elles-mêmes tirées par déduction de la même idée de justice: l'individu interprète son droit (de porter les armes, par exemple) et il en tire une conséquence pratique face à une législation qui interprète elle-aussi son propre droit (de régir le commerce interétatique, par exemple) et qui en tire une conséquence pratique. Placé entre deux déductions faites à partir de droits positifs parallèles dont ni l'un ni l'autre ne prétend être « le fondement du droit », ce juge est en conséquence au-dessus de la loi, *legibus solutus*<sup>54</sup>.

Or, c'est précisément la caractéristique essentielle de l'État législatif moderne que d'avoir reconnu la nécessité (et procédé à l'aménagement) d'une telle instance *legibus solutus* dans tout ordre social régi par la loi. Prétendre tirer la loi positive des exigences universelles de la raison, c'est prétendre aussi qu'une telle capacité, qui est de l'essence de tout pouvoir légitime, est elle-même au-dessus de la loi positive dont elle accouche, étant soumise directement à la raison. Les révolutionnaires français poussent donc cette idéologie jusqu'à son inévitable conséquence quand ils placent les délibérations rationnelles et publiques du législateur à ce point de discontinuité où l'idée de justice (de la Déclaration) s'empare de la pratique pour lui donner la forme d'un droit positif, un droit positif forcément particulier et, pour cette raison, essentiellement révisable. Le législateur peut bien être soumis à des règles formelles, et donc à des surveillances, quant à sa composition et quant à son fonctionnement; mais il ne le peut pas quant à l'interprétation qu'il donne de l'idée de justice à laquelle l'autorité constituante l'a assujetti, puisque c'est précisément son opération propre que d'en décider. La solution de continuité est inévitable et l'autorité constituante, même transformée en tribunal, ne resterait toujours en exercice qu'à exposer elle aussi la béance de l'idée de justice placée en amont de la délibération législative.

---

<sup>53</sup> Introduit en 1959 par les institutions de la Ve République, le « Conseil » constitutionnel français n'a évolué que de manière « rampante » vers son modèle américain.

<sup>54</sup> C'est encore la différence « originelle » entre la *common law* et le *civil law*, d'origine romano-canonique, qui se manifeste ici; là où le second est d'essence un « droit privé » porté par l'*imperium* de l'État, le premier est un « droit public » qui ne connaît que la hiérarchie des différents *dominium*, mot-valise que le *Oxford Dictionary* définit *ownership, property, lordship, domain*, et dont il étend l'acception anglaise (*dominion*) pour comprendre aussi, au sens général, *sovereignty, authority, rule, sway, influence*. À la limite, tous les conflits sont pour la Cour suprême américaine des conflits de juridiction entre des puissances, la Constitution étant la seule législation supérieure à toutes ces puissances et définissant moins la norme de leurs rapports que des moyens (*remedies*) pour rétablir en force (*vindicate; vim-dicere*) des possessions et des *dominations*.

Le défaut de cette logique française, on le voit, est aussi radical qu'elle est impeccable; non seulement elle suppose que les législateurs seront bien choisis, qu'ils seront désintéressés, qu'ils délibéreront rationnellement, qu'ils seront les véritables représentants du peuple et qu'ils agiront, bref, derrière « un voile d'ignorance » de leur condition sociale, comme purs sujets de la liberté qui a son fondement dans la raison (tous défauts rédhutoires, on en convient, mais auxquels on oppose en vain une solution américaine qui ne s'est évité le délire de la vertu républicaine qu'en faisant de la vertu privée le seul critère de l'aptitude au service public); mais elle suppose encore qu'il est possible de tirer une norme sociale concrète d'une nécessité universelle, comme si l'on pouvait déduire aussi bien la grenouille que le bœuf du même fondement biochimique du vivant. Dans sa terrible expérience de « l'entière puissance des hommes sur l'ordre régnant entre les hommes », la modernité, au moment de son apogée révolutionnaire, loin de supposer que cette puissance était libre de toute obligation, a voulu l'assujettir à ce qui dans l'individu fondait universellement son titre à régner sur lui-même, fondant du même coup le pouvoir « de régir l'organisation humaine » sur une raison sans contenu, une forme négative dont on ne peut obtenir la positivité d'un « être-ensemble » concret, toujours particulier. On peut bien tenter maintenant de revenir en arrière de cette puissance des hommes et soutenir qu'il suffit de s'interdire de produire l'ordre régnant entre les hommes pour que se résorbe la dangereuse puissance d'agir sur lui; on peut bien, ultime pragmatisme, décider de ne plus voir le problème que le monde moderne a vu afin de le faire disparaître; mais il n'est pas sûr que ce soit là de bonnes manières de tirer les leçons de l'expérience.

### 3.

#### DU RÊVE AMÉRICAIN AU RÊVE FRANÇAIS

Ce qui pousse les écrits examinés ici vers le rêve américain n'est, de toute évidence, ni le penchant libéral qui s'y découvre, ni l'américanophilie de commande qui appartient au genre littéraire « critique du légicentrisme moderne ». C'est plutôt une théorie qui y mène et qui y mène fort logiquement.

Ayant conclu, dans *Le désenchantement du monde*<sup>55</sup>, qu'il n'y a pas, au-delà de la religion, de moyen pour les individus de reconnaître leur dette à l'endroit de l'agrégation collective comme à l'endroit d'une puissance qui les dépasserait, Gauchet soutient que la « société des individus » est vouée à ne récupérer le pouvoir d'agir sur elle-même que pour se découvrir aussitôt privée de tout principe qui en marquerait la limite: « la volonté d'assurer absolument l'indépendance naturelle des individus conduit à la placer entièrement dans la dépendance du pouvoir social » (p. 121). Pour faire équivaloir ainsi État moderne et achèvement du totalitarisme (« Mystère de l'enracinement totalitaire. Mystère de l'insistance invincible d'un passé dont l'espèce humaine n'est pas vraiment parvenue encore à se défaire »<sup>56</sup>), Gauchet doit réduire l'individualisme moderne à l'indépendance des individus, comme si le titre de ces individus à « régir l'organisation

---

<sup>55</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1985.

<sup>56</sup> « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 53.

humaine » était alors tout entier dans le fait brut de leur « individualité » empirique.

L'idéologie moderne pose plutôt que c'est au nom d'une nécessité qui le dépasse que l'individu doit être placée au principe du pouvoir; c'est de la liberté que se réclame le pouvoir moderne, et non d'une indépendance sans principe; c'est de la raison, essence de la liberté en ce qu'elle n'obéit qu'à sa propre loi, que le pouvoir moderne prétend tenir une loi qui garantit la liberté, justement parce qu'elle en vient. Ce n'est donc pas tant le ciel vide, le « tout est permis » et le pouvoir illimité qui signent l'aporie de la modernité, mais le fait qu'on ne peut s'acquitter de la dette à l'endroit d'une raison humaine universelle qu'au prix de toute réalité sociale particulière et que toute réalité sociale est particulière.

Supposer, contre ce rationalisme européen, que seul le ciel peut imposer à l'individu de reconnaître sa dette à l'endroit de « l'agrégation » particulière dont il procède, c'est supposer qu'il soit possible de ramener la raison subjective et la conscience individuelle à la particularité collective comme à un absolu, comme si le monde moderne ne les en avait pas irréversiblement dégagés et comme si la modernité n'avait pas échoué, de l'autre côté, à fonder la société sur le nouvel absolu d'une telle raison universelle. On peut bien se laisser tenter avec Gauchet par le rêve américain et par le *mighty Lord* d'une secte ou d'une autre, mais la tentation n'est pas très forte:

Car il est indéniable en la circonstance que la référence religieuse fonctionne éminemment au service de la liberté. La dépendance ultime envers le créateur, mais dépendance qui n'appelle qu'un acte *libre* de reconnaissance – et en cela naturellement consiste son secret –, fournit le levier d'un surcroît d'indépendance au sein du lien de société. Elle est le moyen d'une autonomie de l'individu par la conscience de ses obligations qui permettrait idéalement de faire l'économie d'une coercition collective. (...)

Dans les termes explicites du système de légitimité, il n'est donc qu'une solution, celle-là même que dessine l'utopie religieuse d'une pleine intériorisation par les acteurs de leur dette envers l'« agrégation », grâce à l'appel du plus haut qu'eux-mêmes qui les arrache à cette vue immédiate où ils ne trouvent jamais qu'identique à eux-mêmes et rien par conséquent pour leur en *imposer*. (p. 250)

Voilà en quelque sorte le secret d'une modernité américaine qui s'est réservé la religion pour échapper au totalitarisme qu'appelle naturellement la société des individus. Cette révélation serait évidemment plus parfaite si c'était bien la dette envers l'« agrégation » qu'expriment les droits et les possessions des individus en question. Mais laissons cela; toutes les sociétés d'individus n'ont pas cette chance d'être appelées par le vrai Dieu à rester fidèles au vrai Dieu. Les autres doivent se rabattre, pour rester modernes sans devenir totalitaires, sur un expédient d'une autre nature. Le passage précédent, en effet, se termine ainsi:

Sauf de quoi il faut, pour pallier aux insuffisances de cette conscience personnelle des nécessités du collectif comme tel, le développement matériel d'un vaste appareil d'encadrement et de contrôle, avec les nouvelles contradictions qui en résultent, avec les protestations renaissantes de la liberté et les réaffirmations régulières de l'autorité – contradictions qui se résolvent sur la durée en une lourde tendance médiane à l'adoucissement des formes de cette imposition de substitution



qui permet d'autre part l'accroissement de son emprise.(p. 250)

Là où la religion ne peut déjà plus rien pour la modernité, comme c'est le cas en France, c'est donc la technocratie qui doit prendre à sa charge le lien social des individus voués à la déliaison et à l'indépendance. Ouvert sur les forces de la société, doux, omniprésent, non directif, rétablissant après coup les équilibres, le pouvoir enfin moderne de cette technocratie abandonne enfin la direction du mouvement social aux combinaisons d'interactions individuelles, n'agissant jamais sur la société (du haut de l'État tutélaire) que pour infléchir après coup les évolutions trop manifestement incompatibles avec les « nécessités du collectif », dont il est seul juge. Du rêve américain de la religion on passe ici au rêve français d'un État qui serait resté le seul maître de la technocratie et, donc, de la seule organisation capable d'agir sur les rapports sociaux:

Loin en effet de se développer autour de l'imposition coercitive de ce qu'il prétend savoir du sens final de l'histoire, L'État démocratique-bureaucratique progresse à la mesure de son renoncement même à toute vue prescriptive de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture représentative à la multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés<sup>57</sup>.

C'est ce déploiement bureaucratique du pôle de l'identité politique, alimenté par les seules « nécessités de son adéquation toujours plus impersonnelle et plus neutre au changement social », qui va consacrer enfin, face à lui, la suprématie de la société civile:

Apparaît pour la première fois dans l'histoire un ordre de relations purement privées entre les hommes, en ceci qu'entièrement établies sur la base de leurs seules volontés mutuelles, dans la légitime ignorance des contraintes inhérentes au lien général de société<sup>58</sup>.

Même les conflits politiques, englobés désormais et une fois pour toutes dans cet État tutélaire chargé seul de l'englobement collectif, deviennent « l'équivalent formel du marché au plan de l'organisation de la société politique »:

Ainsi la compétition politique organisée par la représentation de la divergence des intérêts de classe, l'affrontement des versions du devoir-être collectif et le désaccord sur tout autre chose que les règles de l'affrontement est-elle instauratrice d'un soi social qui transcende la conscience des acteurs au travers desquels il s'établit et fonctionne. (...)

Le sens proprement social de leur lutte leur échappe, il existe indépendamment d'eux, même s'il n'a rigoureusement d'autre réalité que celle agie par eux. Cas de figure d'une *réflexivité collective inconsciente d'elle-même*. Le conflit assure une fonction réfléchie qui exclut la conscience des agents<sup>59</sup>.

Parce qu'il dirige de moins en moins alors qu'il intervient de plus en plus, l'État technocratique est enfin le simple gardien des conditions de l'autonomie de la société civile, instrument de la liberté purgé de toute idée de la liberté. La société civile de son

---

<sup>57</sup> *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 262.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 273.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 280.

coté, décomposée en individus légitimement inconscients des exigences de la vie sociale, est le lieu de la liberté réelle qui s'ignore:

La société civile, simplement, se manifeste de moins en moins sous forme de segments organisés jouant précisément de leur poids de blocs sociaux indépendants et auto-consistants (comme ce fut le cas si longtemps en France par exemple du bloc confessionnel catholique). Le mouvement social devient en un sens profond le mouvement des individus<sup>60</sup>.

Je m'excuse de ces longues citations dont il y a, finalement, peu à dire, sinon que le rêve français s'y présente comme la conclusion logique du rêve américain. On commence par recueillir la modernité à son moment éthique, moment où elle n'a pas encore à assumer la question du pouvoir, et on la recueille en un lieu où elle n'aura pas à dépasser ce moment éthique, parce que le pouvoir traditionnel y est déjà privé de toute légitimité quand survient l'occasion de s'y soustraire. Au lieu d'examiner ensuite, en ce domaine américain, l'au-delà d'une modernité ayant achevé plus tôt son travail négatif parce qu'elle a pu l'accomplir en entier en restant dans l'idéal éthique, on abandonne l'Amérique au mythe de la fondation pour aller à l'autre bout, au-delà du pouvoir moderne, saluer la manipulation technique du rapport social dans une société qui a gardé suffisamment le souvenir de la fonction pédagogique de l'État pour qu'il soit possible d'y rêver, sans s'y tourner en ridicule, d'une technocratie unifiée, organique, bienfaisante, tout entière à sa mission de gardienne des nécessités du collectif. Le danger de l'État tutélaire toquevillien pour la démocratie américaine devient la solution du « totalitarisme » étatique européen, comme si en Europe la technocratie était devenue hégélienne, une classe du « collectif » vouée à l'entretien des conditions techniques de la liberté.

La modernité, il fallait plutôt en saisir l'essence là où elle a poussé à son ultime abstraction la question de la légitimité du pouvoir plutôt que de supposer que les rois et la religion ont été les derniers représentants légitimes d'obligations dignes du respect des hommes; la technocratie, il fallait plutôt la regarder multiplier ses organisations dans les failles du pouvoir et dans les silences de la loi plutôt que de centrer le regard sur celle qui s'est d'abord rassemblée dans le domaine de l'État. C'est évidemment une bonne manière de faire de la puissance organisationnelle un phénomène typiquement moderne que de l'accoupler à l'État français, comme c'est une bonne manière de faire de la modernité un phénomène typiquement technocratique que de décréter les États-Unis d'aujourd'hui la « pointe de la modernité ». Il est cependant difficile de comprendre ce que l'on gagne à croiser ainsi les interprétations historiques.

Quant à l'idée selon laquelle le mouvement social deviendrait « en un sens profond » le mouvement des individus, je dois confesser que je la trouve tout simplement creuse. S'il y a aujourd'hui « un équivalent formel du marché » dont il vaut la peine de parler, il implique les puissances de fait et les organisations qui se partagent les morceaux de « l'entière puissance des hommes sur l'ordre régnant entre les hommes ». La « société civile » autonome où l'on croit voir scintiller à l'infini les relations des individus indépendants est composée plutôt d'individualités corporatives organisées vouées à

---

<sup>60</sup> *Idem*, p. 275.

l'action sur les rapports sociaux, en commençant par ceux qu'elles internalisent. Ces puissances n'ont que faire du pouvoir; il leur suffit amplement de se glisser dans la « sociétés des individus » pour s'y recouvrir de l'indépendance des individus, de leurs libertés et de leurs droits. Elles y sont, comme les individus auxquels on rêve, dégagées des « nécessités » du collectif, mais elles n'ont pas laissé au-dessus de leur tête de puissance tutélaire chargée de les y ramener.