

Congrès AFSP 2009

Section thématique 52 La liberté à l'épreuve de la démocratie

Axe 1 Libéralisme ou néo-républicanisme

Olivia Leboyer (IEP de Paris / Clermont 1)
olivia.leboyer@wanadoo.fr

Le souci de l'élite chez les libéraux. François Guizot, Friedrich A. Hayek et John Rawls : trois regards sur la démocratie

L'élite politique : la pierre d'achoppement de la modernité ?

La vie politique s'ordonne autour de la distinction entre une minorité gouvernante et une majorité gouvernée. Or, dans nos sociétés démocratiques et libérales, ce phénomène de distinction a quelque chose de contrariant. Le principe de hiérarchie semble, à première vue, contrevenir à l'idéal d'égalité indéfinie situé au cœur de la démocratie. Il y aurait là comme une pierre d'achoppement de la modernité.

De fait, c'est par l'expression « élite politique » que le phénomène de distinction se voit généralement désigné. Précisément, le concept d'élite paraît aussi séduisant que flou, et donc d'un usage délicat. Dans les démocraties représentatives et libérales qui constituent notre horizon actuel, les personnes choisies pour gouverner sont effectivement choisies en vertu de critères essentiellement indéfinis. Aussi semble-t-il logique que le mot les désignant le plus communément possède lui-même un caractère d'ambiguïté. Etymologiquement, l'élite se réfère à ceux qui sont choisis, le pouvoir évocateur du mot tenant naturellement à sa parenté évidente avec « élection ».

Il est assez fréquent de parler aujourd'hui de la dimension aristocratique de la démocratie représentative, comme si ce terme pouvait être employé en toute rigueur, à la manière d'un concept descriptif. Là où l'aristocratie désigne une période historique précise, un univers révolu, l'élite politique rend compte du phénomène de distinction sans référence à une société particulière. L'aristocratie correspond à un mode de compréhension du monde singulier, selon lequel les principes de hiérarchie, d'hétéronomie et de dépendance communautaire sont perçus comme essentiellement naturels et légitimes. Une telle manière de sentir nous est désormais étrangère. De cet univers disparu, nous ne pouvons retrouver le sens. L'aristocratie est ce monde que l'on ne saisit jamais que de l'extérieur, dans son altérité fondamentale. Dès lors, recourir à l'adjectif « aristocratique » pour qualifier les démocraties représentatives et libérales a quelque chose de délibérément provocateur et suggestif.

Le mot est plaisant, il fait formule. Aussi Bernard Manin, dans les *Principes du gouvernement représentatif*, l'a-t-il choisi pour analyser le caractère mixte de l'élection, phénomène à la fois démocratique et aristocratique :

On pourrait faire valoir qu'il est fallacieux, ou du moins inutile, de (...) parler du « caractère aristocratique » de l'élection. Le terme est en effet conventionnel et pourrait être remplacé par n'importe quel autre (« élitiste » ou « oligarchique » par exemple), pourvu que l'on garde à l'esprit le phénomène précis qu'il dénote : la sélection de représentants différents de leurs électeurs et perçus comme supérieurs. L'adjectif « aristocratique » est ici employé essentiellement pour des raisons historiques.¹

Le choix du mot ainsi justifié, son emploi devient compréhensible et légitime, permettant de clarifier les deux dimensions de l'élection dégagées par Manin en assignant à chacune des polarités un mot frappant

¹ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995. Nous nous référons à l'édition Champs Flammarion de 1996. Ici, p.190.

pour l'imagination. Ce sont bien, semble-t-il, des raisons euphoniques qui ont présidé au choix d'un mot qui évoque tout un pan de l'Histoire. Dès lors, l'usage du qualificatif « aristocratique » pour désigner la vie politique contemporaine tient nécessairement de la métaphore. Le mot possédant un sens très précis, son emploi suffit à évoquer, comme en filigrane, toutes les déterminations qui le composent de manière indissociable : le principe de hiérarchie, le principe d'hétéronomie et le principe de dépendance communautaire.

Mais qu'en est-il de la notion d'élite politique ? Comment apprécier au plus juste le pouvoir suggestif de ce concept ? Selon que l'on parle des gouvernants ou de l'élite politique, on ne dit pas exactement la même chose. Quentin Skinner a ainsi conseillé une certaine prudence dans l'emploi du mot :

L'éloge de l'excentricité par Mill est souvent vu comme une position élitiste. Mais l'on doit être prudent dans l'utilisation d'un mot qui sert depuis à exprimer le reproche.²

Précisément, Skinner ne conclut pas de cette observation que l'on doit désormais proscrire l'usage du concept d'élite, trop surchargé de connotations péjoratives, mais seulement qu'il faut veiller à l'utiliser à bon escient. En d'autres termes, il préconise l'emploi du terme lorsque l'on désire faire jouer à plein ses résonances. Ainsi, les critiques élitistes de la démocratie s'interrogent généralement sur le caractère véritablement « démocratique » de sociétés démocratiques où l'élection suffit à conférer à l'élite dirigeante sa légitimité. Ce qu'il y a d'opaque et de mystérieux, dans l'acte de représentation les porte naturellement à suspecter la démocratie représentative de produire un type d'élite qui ne correspondrait pas à l'idéal démocratique. Le paradoxe tient évidemment à ce que l'avènement de la démocratie ayant bouleversé en profondeur toute l'ossature des hiérarchies traditionnelles, les hiérarchies nouvelles doivent à présent s'ordonner à partir d'une indétermination fondamentale. L'objectivité du Bien, sur laquelle reposaient les sociétés aristocratiques, a disparu. Comment déterminer alors avec certitude à quoi devrait ressembler le représentant du peuple ?

A L'évidence, utiliser le concept d'élite, qu'on le veuille ou non, revient nécessairement à évoquer l'ombre de Pareto. Au sens strict, la notion d'élite n'implique pas nécessairement l'idée d'une unité et d'une homogénéité de la classe dirigeante. Mais le terme est à ce point lié à son sens parétien qu'il est très difficile, en l'employant, de ne pas évoquer ces déterminants, fût-ce à titre d'hypothèses. Aussi le concept d'élite suggère-t-il les idées de milieu homogène et de fermeture. Comme si la théorie de Pareto l'avait saturé de significations dont l'esprit ne pourrait pas aussi aisément faire abstraction. C'est cette difficulté que souligne Quentin Skinner quand il invite à n'utiliser ce concept qu'avec de grandes précautions, tant il est devenu connoté³. La vision de Pareto a quelque chose de singulier, affirmation tranquille de la pérennité des choses, d'un renouvellement sans heurt, une élite venant naturellement prendre la place laissée vacante par le lent et sûr déclin de celle qui l'a précédée. Les élites peuvent bien se succéder, les inégalités demeurent fondamentalement stables dans le temps.

Nous ne voulons pas dire par là que Pareto aurait mis à jour la « vérité » de l'élite, dont il détiendrait une définition parfaite et définitive. Le mot, non plus que l'idée, ne lui appartient pas. En revanche, il est indéniable que sa théorie a donné à la notion d'élite une popularité, un impact tels que celle-ci ne peut plus être entendue sans que l'on évoque, spontanément, son sens parétien. Dans la *Théorie de la Démocratie*, un ouvrage qui revient longuement sur les théories des élites, Giovanni Sartori remarque ainsi :

Le mot élite s'est répandu grâce à Pareto, et c'est vraisemblablement la raison pour laquelle l'élitisme est suspect et l'expression communément rapportée aux Etats-Unis aux courants de pensée antidémocratiques. Toutefois, cette association est trompeuse et historiquement fautive.⁴

Sartori ne prétend pas que la définition de l'élite donnée par Pareto est juste, ni même qu'elle est utile. Il dit seulement que l'on ne peut se contenter de l'ignorer, tant le nom de Pareto lui est étroitement associé.

² Quentin Skinner, *Great Political Thinkers : Machiavelli, Hobbes, Mill, Marx*, Oxford University Press, 1992, p.337.

³ Quentin Skinner, *Great political thinkers : Machiavelli, Hobbes, Mill and Marx*, Oxford University Press, 1992.

⁴ Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologne, 1958. La traduction française a été établie à partir de la traduction anglaise effectuée par l'auteur, *Théorie de la Démocratie*, Armand Colin, 1973, chap.6 « La démocratie, le leadership et les élites », 4. Minorités et élitisme », p.92.

Aussi un emploi conscient du concept exige-t-il que l'on précise, le cas échéant, en quoi son sens diffère exactement de la définition parétienne. Par souci de se distinguer clairement de leurs prédécesseurs, les théoriciens de la minorité gouvernante tiennent le plus souvent à élaborer leur propre formulation de la notion, entendant ainsi l'enrichir et la clarifier. Ainsi de la « classe politique » pour Gaetano Mosca, de la « loi d'airain de l'oligarchie » pour Robert Michels, ou de « la distinction » pour Pierre Bourdieu, pour prendre les exemples qui se présentent le plus spontanément à l'esprit. Les expressions choisies correspondent à un effort pour cerner au plus près la réalité de ce phénomène : la différence entre gouvernants et gouvernés.

Le libéralisme comme pensée de la société. Comment se représenter les hiérarchies ?

De manière symptomatique, la pensée libérale apparaît comme le lieu où se concentrent les questionnements les plus incisifs sur les paradoxes de la démocratie. Les libéraux, dès le 17^e siècle, se sont employés à définir leur position, souvent inconfortable, vis-à-vis de la démocratie naissante. L'attachement au principe de liberté pouvait en effet leur faire craindre les effets d'une égalité comprise au sens strict, comme volonté de gommer les distinctions entre les individus. La réflexion libérale a en effet ceci de singulier qu'elle s'efforce de penser une forme de pouvoir vide, mais où le principe de distinction, soit de séparation entre les gouvernants et les gouvernés, puisse être préservé. Aussi n'est-ce pas sans ambiguïtés que les penseurs libéraux décrivent leur conception d'une élite politique désirable, qui serait tout à la fois respectueuse des principes démocratiques et libéraux et qui répondrait à certains critères de sélection. La difficulté est double, qui consiste à définir dans le même temps, et de manière suffisamment précise, les principes démocratiques, les principes libéraux, en établissant clairement ce qui les rapproche et ce qui les distingue, mais également les critères qui fondent la spécificité de l'élite politique.

Si les théoriciens libéraux sont souvent qualifiés d'élitistes, la description qu'ils peuvent bien donner d'une élite politique désirable ne saurait faire totalement oublier que la pensée libérale se fonde toute sur l'idée hautement courageuse et délicate à tenir d'une indétermination essentielle. Nous assistons alors à l'entreprise de celui qui, se disant libéral, doit à la fois considérer le pouvoir comme un lieu vide, placer au centre de sa pensée la liberté de l'individu, et dans le même temps se risquer à déterminer des critères permettant de se faire une image des hommes qui doivent gouverner. Ou de l'art de concilier l'indétermination et la précision les plus grandes possibles.

Il y a quelque chose de très problématique à opposer spontanément les termes « élite » et « égalité », que l'on tiendrait pour incompatibles. Ainsi Lucien Jaume de remarquer :

Le message libéral est aussi visée d'un *universel*, mais qui ne se traduit pas nécessairement par l'égalité de tous et en tout. C'est un des points sur lesquels l'élitisme libéral – qui lui est quasiment congénital – a été le plus mal compris.⁵

Lucien Jaume souligne, dans le même temps, que le libéralisme, pour n'être pas égalitariste, ne renonce pas pour autant à considérer l'égalité comme une valeur, et que « l'élitisme » ne saurait être étudié d'un seul tenant. Aussi renverse-t-il les termes de l'expression péjorative, de plus en plus courante, « libéralisme élitiste », pour parler d'un « élitisme libéral », ce dernier adjectif venant colorer et tempérer la notion d'élitisme. Ce n'est plus, ainsi, au libéralisme que l'on reprocherait d'être élitiste, mais à un certain type d'élitisme que l'on saurait gré d'être libéral.

En écrivant que « l'élitisme libéral » est « quasiment congénital au message libéral », Lucien Jaume affirme que le mouvement libéral peut et devrait être animé d'un souci de l'élite essentiellement libéral. Où il s'agirait de rechercher ce qui participerait du *meilleur possible* en politique, et non de privilégier telle classe sociale donnée. En ce sens, l'élitisme libéral aurait davantage à voir avec l'idée de perfectibilité qu'avec la captation du pouvoir par une minorité privilégiée.

L'élite renvoie à un groupe d'hommes dans leur dimension concrète, l'élitisme désignant le regard porté sur le fait de l'élite. Dans notre seconde partie, nous nous concentrerons sur la notion d'élitisme, dont nous verrons qu'elle peut s'appliquer à des pensées, des regards, sensiblement différents les uns des

⁵ Lucien Jaume, *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, 1997, Conclusion, p.549.

autres. Et si l'élitisme n'est pas d'un seul tenant, nous voilà de nouveau face à la question des critères distinctifs de l'élite.

Comme si, dès l'instant où la démocratie révélait ses points de tension les plus vifs, il revenait à la pensée libérale d'ausculter ces zones sensibles. Comme si la réflexion libérale, loin de recouvrir les paradoxes des sociétés modernes sous un voile rhétorique, appuyait là où ils apparaissent dans leur nudité.

Lors de l'avènement de la démocratie, les penseurs libéraux considèrent le basculement qui a lieu avec une grande circonspection. Qu'ils soient résolument hostiles à la démocratie, comme François Guizot, ou favorables à son développement, comme Tocqueville ou John Stuart Mill, tous expriment de fortes inquiétudes quant à ses possibles conséquences. Historiquement, depuis le 17^e siècle, le principe de représentation tout comme le libéralisme se sont définis par un grand geste séparateur. Le mouvement libéral s'est en effet constitué en critiquant l'Ancien Régime et les pouvoirs politiques et religieux qui en formaient l'assise. Il s'agissait bien de disjoindre radicalement le pouvoir et l'opinion, de poser une distinction essentielle entre l'État et la société. Pensée d'émancipation, le libéralisme semble, dans son histoire même, refuser l'idée de domination. Il rejette, à tout le moins, la sujétion à une autorité incontestée, s'attachant bien plutôt à concevoir le pouvoir comme un lieu vide⁶. Le respect des libertés individuelles, les limites assignées à l'exercice du pouvoir, le refus d'un contrôle complet de l'État sur la société, le principe de séparation entre les pouvoirs apparaissent comme autant de règles visant à éviter les situations de domination.

Mais le libéralisme peut bien éprouver une saine défiance à l'égard du pouvoir et des risques de domination que son exercice engendre, il n'en reste pas moins que, très concrètement, l'existence d'une élite politique est loin d'apparaître aux yeux des penseurs libéraux comme quelque chose de choquant. Doit-on voir là un paradoxe ? Où la pensée libérale se construirait contre les idées de domination et de commandements personnels tout en demeurant fortement élitiste. La position libérale est, à n'en pas douter, tout à fait étonnante. Historiquement, le mouvement libéral s'est bien développé en s'opposant aux pouvoirs absolus, l'idée même de liberté se traduisant le plus souvent par une méfiance envers le pouvoir et toute forme de contrainte. Pour autant, l'avènement de la démocratie a suscité chez certains libéraux, comme Tocqueville, la crainte de voir les hommes politiques remarquables devenir plus rares, ou moins remarquables par les citoyens chargés de les porter au pouvoir, et qui pourraient bien préférer des personnes leur ressemblant davantage.

Si l'on ne peut donner une définition complète et définitive du mouvement libéral, on peut toutefois considérer qu'il se développe à partir d'une réflexion sur l'individu, d'une anthropologie. Quelles que soient leurs divergences quant à la manière dont se forment ensuite les liens sociaux et les groupes, tous les libéraux portent en premier lieu le regard sur l'individu dans sa singularité. Aussi n'est-il pas si étonnant qu'ils aient souvent une certaine difficulté à se représenter la démocratie, qui se fonde précisément sur une conception des hommes dans ce qui les rassemble, dans ce qu'ils ont de semblable. Très schématiquement, on pourrait ainsi dire de la démocratie qu'elle est une pensée de la société, du vivre-ensemble, le libéralisme se concevant davantage comme une pensée de la séparation, de la dissocation.

Guizot, Hayek, Rawls : trois conceptions de l'élite, trois regards sur la démocratie

Les analyses libérales sur l'élite politique manifestent de manière particulièrement aiguë la tension que le libéralisme entretient avec la démocratie. Tension d'autant plus intéressante à observer que les penseurs libéraux déclinent différemment leur rapport aux principes libéraux et démocratiques. Les conceptions libérales de l'élite politique mettent plus ou moins l'accent sur certains de ces principes, qui importent alors davantage. L'examen minutieux de ces principes nous éclaire sur la latitude du mouvement libéral face à la compréhension de la démocratie, qui n'éveille pas nécessairement chez tous les mêmes attentes. Comment apprécier ces divergences ? Que nous disent-elles du libéralisme et du regard des libéraux sur la démocratie ?

⁶ L'expression est de Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX^{ème}-XX^{ème} siècles*, Le Seuil, coll. Esprit, 1986.

Nous aurions pu étudier des libéraux dont les conceptions de l'élite politique sont sensiblement proches, par exemple John Stuart Mill, Benjamin Constant et Tocqueville, pour distinguer certaines nuances que l'on pourrait ne pas déceler à première vue. L'entreprise serait séduisante, mais cela nous interdirait de considérer certains pans du mouvement libéral. On aurait ainsi une vue détaillée d'un type de rapport possible entre la pensée libérale et la démocratie, en lui-même tout à fait complexe puisque nous montrerions que des divergences appréciables se font jour au sein d'une même perspective d'ensemble. Il est possible d'être à la fois libéral, élitiste et favorable au développement de la démocratie, sans concevoir et formuler sa position de la même manière.

Précisément, nous ne voulons pas analyser ici trois penseurs dont les idées se ressemblent. Aussi avons-nous choisi, tout à l'inverse, trois théoriciens très dissemblables, que rien ne rapproche *a priori* sinon l'apposition labellisée de l'adjectif « libéral » pour les caractériser.

Nous considérons ici trois attitudes possibles du libéralisme face à la démocratie : François Guizot, Friedrich A. Hayek et John Rawls. Chacun représente en effet une certaine sorte de libéralisme : Guizot un libéralisme antidémocratique ; Hayek un libéralisme qui opère une distinction soigneuse entre libéralisme et démocratie, pour poser la primauté des principes libéraux, et enfin Rawls un libéralisme qui considère que libéralisme et démocratie se conditionnent mutuellement, leurs principes se fondant harmonieusement dans la « démocratie libérale ».

Si tous trois se déclarent en faveur d'une élite politique, nous devons nous poser certaines questions. Ont-ils, de cette élite, la même vision ? Selon les critères qu'ils assignent à sa détermination, nous pourrions ainsi examiner quelle conception ils formulent de la société comme de l'individu. De fait, les qualités valorisées ne sont pas nécessairement les mêmes, non plus que la foi placée dans la capacité des individus à s'élever à un certain niveau de compétence. De la même façon, la notion de compétence n'a pas, chez tous les libéraux, la même importance. D'aucuns privilégient davantage l'idée de participation politique des citoyens, considérant que l'existence d'une élite ne doit pas présider à une coupure stricte entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux sur lesquels il est exercé.

Plusieurs conceptions sont ainsi possibles : considérer que l'élite politique doit posséder des qualités bien précises, dont seul un petit nombre d'individus peut se prévaloir ; considérer que la participation politique du plus grand nombre constitue une priorité, les qualités exigées de l'élite politique n'ayant rien de particulièrement rare. On peut également exiger des gouvernants des compétences spécifiques, élevées, mais estimer, dans le même temps, qu'un grand nombre de personnes pourra, grâce à l'éducation, acquérir ces qualités. Ou bien, l'on peut penser que les compétences nécessaires à l'exercice du pouvoir n'ont rien d'extraordinairement complexe mais que, pour autant, le pouvoir reviendra toujours au même groupe restreint de personnes socialement favorisées. Ces quelques combinaisons indiquent suffisamment que les positions qualifiées d'élitistes peuvent bien recouvrir des visions tout à fait différentes.

François Guizot ou le rêve d'une aristocratie de la vérité

François Guizot élabore sa théorie du pouvoir, conçu comme une chose naturelle, bonne et juste. Antidémocrate, il insiste sur les dangers qu'il y a à invoquer le principe d'égalité comme un sésame. A l'inverse, il tient les « véritables » inégalités pour nécessaires et bénéfiques. Or, le gouvernement représentatif constitue un procédé d'extraction naturel des capacités, les meilleurs ayant précisément le pouvoir de se faire reconnaître comme tels. Ainsi, les supériorités naturelles s'imposent, à la fois compétentes et douées d'une intuition remarquable leur permettant de comprendre intimement les besoins et les désirs du corps social.

Guizot fait bien l'apologie de la classe moyenne, tandis que la monarchie de Juillet consacre effectivement la domination de ce groupe social, qui s'apparente ainsi à une caste. La conception du pouvoir comme chose naturelle et bonne, le caractère d'évidence des hiérarchies, l'idée d'une instance placée à l'extérieur de la sphère humaine sont autant de principes similaires à ceux de l'aristocratie. Nous avons mentionné plus haut que des politologues comme Lucien Jaume, Pierre Manent ou Pierre Rosanvallon semblent néanmoins plutôt réticents à employer unilatéralement l'adjectif « aristocratique » pour définir le système de Guizot. Il est donc nécessaire de déterminer si cette pensée possède effectivement une *unité* profonde, ce qui nous conduit à examiner le statut que l'auteur accorde à la vérité.

Aux yeux de Guizot, le *meilleur* se définit précisément comme la Raison, la justice et le droit, seules instances dont la souveraineté est incontestable et légitime. Il est intéressant de remarquer que ces trois pôles constituent véritablement une sorte de sainte Trinité, la doctrine de Guizot semblant bien procéder d'un esprit religieux :

(Ce souverain) seul légitime *éternellement* et *par sa nature*, c'est la raison, la vérité, la justice ; ou, pour parler un langage plus philosophique, c'est *l'Etre immuable* de qui la raison, la vérité, la justice sont les lois.⁷

Il y a là quelque chose d'assez ambigu, comme une religion non déclarée. Aussi Pierre Rosanvallon préfère-t-il parler de « spiritualisme laïc »⁸. Il n'est pas question, chez Guizot, de religion proprement dite⁹, mais la nostalgie d'une unité perdue est tout à fait perceptible. L'auteur semble regretter le temps où le pouvoir spirituel possédait aussi la puissance temporelle. On sent chez lui, dans *L'Histoire de la civilisation en Europe* notamment, à la suite d'Auguste Comte, Bonald ou Joseph de Maistre, une réelle admiration pour l'unité organique du Moyen Âge, que vient cependant démentir la dénonciation de la société ecclésiastique rigide liée à l'avènement de ce pouvoir spirituel. Guizot, lui-même protestant, reconnaît l'importance de la Réforme en France, et en déplore l'échec.

La position de Guizot est très délicate à déterminer, puisqu'il se réclame d'une instance spirituelle tout en affirmant le principe de laïcité. Le « spiritualisme » dont sa pensée est imprégnée est très singulier, et il n'est sans doute pas indifférent de signaler que Guizot a un temps appartenu à une loge maçonnique. Pierre Rosanvallon tente de définir au plus juste le « spiritualisme laïc » problématique des doctrinaires :

Le pouvoir spirituel que visent Cousin ou Guizot est à la fois plus laïc que celui de Comte et plus politique que celui de Constant. Il vise à instituer au cœur du pouvoir politique une *puissance intellectuelle collective*.¹⁰

De manière significative, cet esprit religieux est ainsi compris dans son caractère *pratique*, la société et le gouvernement devant être animés d'un même souffle qui les porte à l'action politique. De la même façon que la liberté, le spirituel serait bien un *moyen de gouvernement*. De fait, s'il n'appartient en droit à personne, le pouvoir doit s'incarner pour être efficace. Suivant en cela, nous l'avons vu, sa « pente naturelle », il revient naturellement aux plus capables. Le pouvoir ne vient donc pas du peuple, selon un mouvement allant du bas vers le haut, mais semble octroyé aux hommes d'en haut. Processus naturel d'extraction des « supériorités », la représentation est dans le même temps extérieure à la sphère humaine et se reflète en elle. La Raison peut bien échapper à l'esprit humain, il est toujours possible d'en distinguer le reflet.

L'esprit spirituel est véritablement chez Guizot *esprit de corps*, dans la mesure où l'autorité spirituelle trouve effectivement son *incarnation* sociale dans la classe moyenne, perçue comme le reflet humain des principes de la Raison, de la justice et du droit. Or, ce reflet ne saurait être un mirage mais donnerait bien à voir la « vérité des choses »¹¹. La pensée de Guizot se développe en vertu d'une *certitude* inébranlable, qui ne manque pas de surprendre. De fait, le système tout entier repose sur ce que l'on est tenté s'appeler une *foi* en la Raison, instance qui s'incarnerait dans les hommes naturellement capables de la discerner. Le processus de représentation est bel et bien conçu comme quelque chose d'indissociablement naturel et *magique*.

Il y a chez Guizot le rêve d'une unité perdue, qui n'est pas celle de l'ancien ordre aristocratique, mais l'image d'une totalité idéale, sorte d'*âge d'or* qui n'a encore jamais eu lieu. En cela, sa pensée relève bien de la fiction, imaginant entre les hommes des rapports à la fois naturellement hiérarchisés, allant de soi, et qui seraient aussi mobiles et justes. Où la Raison ne ressortirait pas à un pragmatisme devant garantir une bonne gouvernabilité, mais coïnciderait avec le Vrai. Guizot désire à la fois la mobilité et l'immobilité, la

⁷ François Guizot, Article « De la souveraineté », paru dans *Le Globe* le 25 novembre 1826. Je souligne.

⁸ Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Gallimard, 1985, chap. V « La Raison et le canon », p. 166.

⁹ Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977. L'auteur souligne, p. 20, que « Le spiritualisme libéral doit être considéré dans sa couleur propre et particulière, dans ce qui le rend différent de la religion traditionnelle. »

¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

¹¹ François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, 1821. Ed. utilisée, Belin, 1988, préface de Claude Lefort, chap. VIII, p. 126.

certitude et le dynamisme de la pensée, fixer la Révolution et dans le même temps arrêter le cours de l'Histoire. Aussi Lucien Jaume souligne-t-il avec justesse le caractère profondément utopique de cette pensée :

L'utopie doctrinaire est celle d'une hiérarchie d'influence dans une société pourtant travaillée par l'égalité.¹²

Penser l'élite implique que l'on réfléchisse sur les possibilités d'en faire partie. Or, il s'agit bien de déterminer ce que l'expression « faire partie » signifie exactement. Selon que l'on tient l'élite pour un corps auquel on peut appartenir de manière quasiment organique, ou comme une sphère d'influence dans laquelle il est possible de graviter sans voir son identité étroitement liée à l'ensemble du ou des groupes, la vision de l'élite comme de la société diffère considérablement. Aussi les réflexions sur l'éducation permettent-elles de prendre la mesure de la liberté de la plus ou moins grande foi que l'on place dans les capacités des individus. Où il s'agit de déterminer, de manière nécessairement imparfaite, les critères et autres moyens permettant de former une élite politique.

Si ouvert que soit un système éducatif, il ne saurait produire magiquement de l'égalité. Tous les individus ne sont pas égaux devant l'éducation, les capacités comme les ambitions ou la persévérance n'étant pas chez tous de même force. Précisément, il est intéressant d'analyser la manière dont les trois libéraux que nous avons choisis décrivent la formation de l'élite politique, et le rôle de l'éducation dans la société. Si la pensée libérale conçoit généralement l'éducation comme une forme d'émancipation de l'esprit, ils ne se représentent pas tous de la même façon les capacités des individus ni les valeurs à transmettre.

Friedrich A. Hayek : la démocratie par le libéralisme

Hayek représente un libéralisme radical, presque pur, si l'on peut dire. De fait, il ne cesse d'affirmer la primauté du principe de liberté sur le principe démocratique d'égalité. Libéral, il insiste d'entrée de jeu sur le fait que l'élite doit se garder de tout désir de domination. Ce qui caractérise cette « élite du genre humain », soit la meilleure part de l'humanité, c'est précisément la capacité de continuer à réfléchir, à agir tout en se sachant limitée. En d'autres termes, Hayek ne peut admirer « l'élite » que dans la mesure où cette dernière évite le piège du narcissisme, ayant suffisamment confiance dans ses qualités pour ne pas leur attacher trop de prix. Où l'intelligence de l'élite réside précisément dans la distance qu'elle entretient avec ses propres réussites. Aussi cette idée revient-elle souvent chez Hayek :

L'idée que l'homme ait pu bâtir délibérément sa civilisation est issue d'un intellectualisme erroné, qui voit la raison dressée à côté de la nature et possédant un savoir et une capacité de raisonnement indépendants de l'expérience.¹³

Hayek examine le concept de souveraineté, dont il estime qu'il est souvent mal interprété. Ainsi, le souverain n'est ni « un être humain », soit le « bon monarque » représenté par l'imagerie populaire, une sorte de Père de la Patrie, ni « le produit des sagesse conjointes de représentants honorables ». C'est au mythe de la volonté générale qu'Hayek fait ainsi référence, à cette fiction selon laquelle le souverain, tel le Léviathan, représenterait et incarnerait en un tout unique les volontés de tous les citoyens. Plus encore, si le souverain ne peut être conçu comme l'incarnation de la volonté générale, il ne saurait non plus représenter les sagesse regroupées de représentants « honorables » eux-mêmes. Ainsi, le souverain ne parviendrait pas même à représenter la somme d'intelligence et de perspicacité contenue dans l'élite politique en tant que telle. Aux yeux d'Hayek, même l'élite ne possède pas suffisamment de lumières pour produire automatiquement, de manière sûre, « le meilleur ».

Insistant sur ce que l'incertitude a de fondamental dans les sociétés modernes, Hayek invite ainsi les individus à se fier en leurs propres forces, avançant vers des objectifs dont le contour n'a pas besoin d'être dessiné de manière définitive. Ainsi, il est impossible de savoir exactement à quoi devraient ressembler les gouvernants, l'indétermination se comprenant comme un gage de liberté. Chez Rawls,

¹² Lucien Jaume, *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, op. cit., chap. III « La presse, un privilège embarrassant », p. 434.

¹³ Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan, London, 1960, Litec Paris, 1994, p.25.

l'incertitude n'est pas seulement entérinée, elle se voit également projetée en une théorie ludique. Où l'ignorance est instituée en véritable règle du jeu.

L'écart est manifeste entre les intuitions profondément enracinées d'un Guizot et la souplesse d'esprit d'un Rawls, qui élabore un système délibérément abstrait, déconnecté des réalités sensibles et, à ce titre, aisé à se représenter. Tisser le voile d'ignorance, serré, imperméable aux déterminations particulières permet ainsi de se figurer une toile de fond qui, sur un plan métaphorique, correspond bien à l'absence de certitudes des sociétés contemporaines.

A un siècle de distance de Guizot, Hayek et Rawls soulignent tous deux le changement des temps, qui n'autorisent plus de Savoir objectif. Guizot prétend connaître les secrets de la société française, dont il sent les pulsations plutôt qu'il ne les voit en pleine lumière. Hayek décrit le brouillard des temps modernes, tout en jetant des rais lumineux sur des concepts dont il dit connaître le vrai sens. Quant à Rawls, sa théorie possède une sorte d'éclat froid. Où il ne s'agit pas de reproduire fidèlement le réel, mais d'en imaginer une version stylisée.

John Rawls : la démocratie par le libéralisme

Le concept rawlsien de partenaires semble s'accorder assez mal avec celui d'élite. Les partenaires ne font jamais que *représenter* les membres de la société, les citoyens, dont les spécificités se trouvent ainsi suspendues. Au sein des partenaires, dans la position originelle, il ne saurait donc y avoir d'élite, de groupe qui se détache du reste de la population. Le principe est précisément, à cet instant, de les considérer tous de manière indifférenciée, dans ce qui leur est commun, soit la dignité de la personne humaine.

Cela implique-t-il que Rawls ne s'interroge pas sur le principe de distinction, qu'il contournerait en quelque sorte ? Non, la fiction théorique de la position originelle ne revient pas à rejeter au loin les interrogations sur les inégalités de toutes sortes entre les citoyens, qui se trouvent au contraire au cœur de la pensée rawlsienne. Mais le procédé de représentation sert à Rawls à préciser l'extension de ce questionnement. Aussi n'analyse-t-il pas tant l'élite, dans tout ce que le concept a d'indéfini et d'ambigu, mais bien plutôt les composantes qui manifestent le mieux la tension entre les principes d'égalité et d'inégalités. Ainsi des notions de « talents », de « mérite » ou de « dons », plus précises que celle d'« élite ».

John Rawls choisit de donner à sa réflexion sur les inégalités le nom de « principe de différence ». Le fait de s'interroger explicitement sur la notion de différence, et non de distinction, est-il significatif ? Rawls semble ainsi éviter de traiter directement de la question de l'élite et des hiérarchies, que la notion de distinction appelle immédiatement. Mettre l'accent sur les différences permet à Rawls d'aborder le problème de la pluralité, de la diversité, sans faire nécessairement intervenir les idées de subordination des uns aux autres ou de domination. Il existe bien des différences entre des individus égaux, la distinction impliquant en revanche que certains, en se distinguant des autres, leur deviennent supérieurs en quelque façon. Le principe de différence revient, d'une pour ainsi dire, à « déhiérarchiser » l'interrogation sur le rapport entre les concepts d'égalité et d'inégalités. Soit à se représenter la communauté des partenaires en évitant de recourir à la notion de domination.

Tous les libéraux ne sont pas des démocrates, et tous les libéraux qui se disent démocrates n'entendent pas nécessairement par là la même chose. Si François Guizot, Friedrich A. Hayek et John Rawls s'inscrivent tous trois, indéniablement, dans la tradition libérale, leur attitude face à la démocratie se révèle, pour chacun d'entre eux, très spécifique. Au XIX^e siècle, la démocratie naissante représente aux yeux de tous une inconnue. Aussi même les penseurs les plus favorables à son avènement, comme un Tocqueville ou un Constant, nourrissent-ils à l'égard de l'avenir certaines inquiétudes. Chez Guizot, ces craintes se cristallisent en une véritable répulsion. Ce ne sont pas des doutes que la démocratisation suscite, mais une sorte d'épouvante. La démocratie, l'égalité, ces notions n'évoquent chez lui que médiocrité, mort de l'héroïsme, de l'honneur et de la grandeur, qualités grâce auxquelles l'élite se faisait naturellement reconnaître et obéir. Que ces notions perdent leur caractère essentiel, et c'est tout le corps social et politique qui perd ses fondements. Aux yeux de Guizot, la notion d'égalité ne représente rien d'exaltant. Il la conçoit comme une revendication née de la rancœur et de l'envie plus que d'un projet commun et bénéfique à tous.

La préoccupation de Rawls n'est pas tant d'égaliser les conditions que de veiller à maximiser le niveau de vie des plus défavorisés. John Rawls ne partage pas l'intuition de Tocqueville d'une égalisation progressive, et quasiment linéaire, des conditions. Quand même l'écart entre les positions ne se réduirait pas, Rawls le tient pour injuste dans le seul cas où l'augmentation du bien-être des mieux lotis n'entraîne pas une amélioration du sort des plus pauvres. L'existence d'un écart entre ceux qui occupent les places les plus élevées et les plus démunies n'est pas une chose que Rawls souhaite abolir. Il ne considère jamais les seules trajectoires individuelles, mais toujours leur incidence sur la situation d'ensemble de la société. Il y a réellement un souci du bien commun, des conditions générales du vivre-ensemble. L'individu n'est jamais considéré et dépeint tel qu'en lui-même, dans un parfait isolement, ce qui peut étonner quelque peu chez un libéral.

L'idée d'égalité constitue une véritable hantise pour Guizot, qui la rejette absolument, comme une aberration des temps à venir. Elle n'est guère plus appréciée par Hayek, qui n'en feint pas moins, avec habileté, d'être habité par un souci d'égalité, comprise dans son vrai sens, strictement limité, et subordonnée au principe de liberté. Aussi le principe d'égalité ne se trouve-t-il pas au cœur de ces deux types de libéralisme. À l'inverse, la pensée de John Rawls semble profondément innervée par le principe d'égalité, étroitement lié à celui de liberté. Ainsi, dès le premier des deux principes de justice présentés dans *Théorie de la Justice*¹⁴, le souci de l'égalité est clairement formulé. En effet, ce principe affirme pour tous les individus un droit égal aux mêmes libertés fondamentales. Symétriquement, le second principe concerne la réduction des inégalités. La position de Rawls consiste ainsi à promouvoir l'égalité, tout en acceptant les inégalités dites justes, celles qui contribuent à améliorer la situation de chacun, et notamment le sort des plus démunies. Dans cette perspective, Rawls analyse le caractère bénéfique du principe d'inégalité comme du principe d'égalité. Il s'efforce de déterminer jusqu'à quel point les inégalités peuvent se développer en favorisant, paradoxalement, l'idée d'égalité.

Elitisme libéral ou souci de l'élite ?

Trois libéraux, trois regards singuliers sur la liberté, la démocratie et l'élite politique. Les préoccupations, le diagnostic, la solution proposée semblent diverger fondamentalement. Or, pour François Guizot, pour Hayek comme pour John Rawls, il s'agit bien de soustraire la vie politique à la domination pure et simple d'un groupe sur l'ensemble de la société. Peut-on reconnaître ici la question libérale par excellence ? Le souci essentiel des libéraux tiendrait en effet dans cette résistance opiniâtre à la domination. Un fil ténu relie ainsi Guizot aux penseurs du XX^e siècle, le mouvement libéral se caractérisant en définitive par sa capacité à s'opposer aux pouvoirs qu'il estime absolus ou abusifs, à se placer délibérément en porte-à-faux.

François Guizot s'oppose à l'ancien ordre aristocratique moribond. Friedrich A. Hayek combat les prétentions socialistes à tout gouverner. John Rawls donne le signal de la lutte contre la société des inégalités croissantes. Tous trois s'insurgent contre une interprétation erronée de l'idée d'égalité, cette réflexion constituant dans leurs développements respectifs un pivot. Or, l'égalité signifie, pour chacun d'eux, quelque chose de tout différent. Seules les supériorités naturelles se reconnaissent égales entre elles, dans la perspective fortement élitiste de Guizot. Les esprits supérieurs ne se distinguent pas uniquement par l'intelligence, mais également par l'orgueil et le sens de l'honneur. Friedrich A. Hayek, loin de tout égalitarisme, milite pour la simple égalité de tous devant la loi. Le souci d'égaliser les conditions matérielles relève, à ses yeux, d'une utopie assez hors de propos et risquerait de mettre en péril l'équilibre d'une société qui doit s'ordonner selon une liberté spontanée. Hayek affirme fréquemment que l'excellence découle essentiellement du libre jeu des forces et du respect des règles, les qualités des individus semblant ainsi, en définitive, peser moins que la configuration de l'ordre politique. Mais il n'exige pas des hommes de talent qu'ils s'oublient dans leurs entreprises, à force d'humilité :

L'égalitarisme est radicalement destructeur, d'abord parce qu'il prive les individus de la signalisation qui seule peut leur ouvrir l'occasion de choisir la direction de leurs efforts ; mais plus encore parce qu'il élimine la seule incitation par laquelle des

¹⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.

hommes libres puissent être poussés à observer des règles morales quelles qu'elles soient : l'estime hiérarchisante de leurs semblables.¹⁵

De manière significative, Hayek souligne que les individus visent l'excellence pour l'estime qu'ils obtiennent en retour de leurs semblables. D'où il ressort que l'élite se construit essentiellement par le regard des autres, mais également que l'estime n'a de sens que si l'on ne se considère pas absolument supérieur à ceux qui nous en témoignent. Il doit y avoir une forme de réciprocité, l'estime n'ayant de valeur qu'entre « semblables ». L'estime ne vient pas sanctionner une hiérarchie établie, fixée. Précisément, c'est l'estime qui hiérarchise des personnes éprouvant le même sens du semblable.

La question de la justice sociale manifeste, de manière frappante, à quel point les préoccupations d'Hayek et de Rawls sont d'ordre différent. Incontournable pour Rawls, qui la place au cœur de sa réflexion, cette notion est jugée inopportune par Hayek. Peut-on dire de Rawls qu'il est, d'une certaine manière, un penseur élitiste ? Son principal souci consistant à penser des inégalités justes, il semble au contraire attaché à défendre le principe d'équité. Animé de préoccupations sociales fortes, Rawls affirme également que le libéralisme implique l'idée de neutralité. Cela signifie-t-il qu'il renonce à préciser quelles valeurs sont les siennes ? S'il ne décrit pas de manière substantielle le contenu des biens premiers, il choisit néanmoins certaines valeurs. La neutralité en constitue d'ailleurs une, tout comme la dignité de la personne humaine, la justice comme équité ou le sens de la responsabilité à l'égard d'autrui. Il y a bien là une certaine éthique de la vie en société, et comme l'affirmation d'un élitisme discret. Élitisme d'autant plus délicat à cerner que les principes en demeurent délibérément vagues. Si Rawls rappelle l'importance de la dignité de la personne, il n'explique pas en quoi elle doit exactement consister. Il ne veut pas définir des principes dont le prix tient précisément à l'impossibilité de les décrire parfaitement.

Nous avons examiné trois types de rapports entre libéralisme et démocratie. D'où il ressort qu'il est possible pour un libéral de s'affirmer antidémocrate, comme Guizot. Pour autant, une telle opposition implique bien de se situer au regard de la démocratie, qui devient dès le XIX^e une réalité incontournable. Il est possible également de dissocier clairement les principes libéraux et les principes démocratiques, comme le fait sans complexe Hayek, qui choisit de privilégier la voie libérale. Ce sont là deux manières de privilégier un libéralisme qui entend marquer sa différence, se distinguer délibérément de l'idéologie démocratique.

De fait, Hayek comme Guizot produisent un libéralisme élitiste, en ce qu'ils insistent à l'envi sur l'évidente supériorité des principes libéraux. Ils manifestent une préférence nette pour la liberté. Précisément, l'originalité de libéraux aux idées socialisantes, comme John Stuart Mill ou John Rawls, tient à ce qu'ils n'affirment pas la suprématie du concept de liberté sur celui d'égalité, mais qu'ils s'efforcent de les tenir ensemble, de les combiner. Chez John Rawls, le libéralisme ne doit pas l'emporter sur le souci démocratique, les exigences libérales et démocratiques devant bien plutôt se compléter.

La pensée libérale tout entière est traversée par un paradoxe. Les libéraux s'attachent à défendre les principes de hiérarchie, d'autorité, voire d'élite pour certains, et, dans le même temps, ils livrent une entreprise de justification. Comme s'il s'agissait de démontrer que la question sociale se trouve bel et bien formulée au cœur de la pensée libérale, qu'elle ne fait pas l'objet d'un oubli pur et simple. Pour quelques libéraux, le projet consiste à élaborer un véritable « élitisme social ». Chez un François Guizot, l'effort philosophique pour tenir ensemble des idées antagonistes relève quasiment d'un tour d'équilibriste, l'élitisme obtenu se révélant bien peu social. Hayek semble moins s'embarrasser de scrupules, puisqu'il va jusqu'à bannir explicitement l'adjectif « social » de ses analyses. Mais c'est bien à l'harmonie de la société, ou *catallaxie*, que contribue selon lui le libre jeu des forces sociales. Son type de libéralisme, radical, tranché, se justifie également par le bien-être que le déploiement des énergies procure à la société tout entière. Chez Hayek, comme chez Guizot, la question sociale n'est pas primordiale. Pour autant, ces libéraux s'attachent à la formuler, par endroits, l'éloge de l'aristocratie véritable chez Guizot, ou celui de la liberté chez Hayek, appelant, en contrepoint, l'obligation de manifester le souci des gouvernés.

¹⁵ Friedrich A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, tome III « L'ordre politique d'un peuple libre », Routledge and Kegan, London, 1979, édition fr. P.U.F., 1983, Epilogue, p.203.

John Rawls, quant à lui, part d'un questionnement sur le rapport entre les concepts d'égalité et d'inégalités. Aussi place-t-il explicitement la question sociale au centre de sa réflexion. La préoccupation sociale des libéraux dépend, nous l'avons vu, de la manière dont ils conçoivent l'égalité entre les individus et dont, corrélativement, ils s'accommodent des inégalités. Le souci social participe-t-il de l'identité du libéralisme ? Les principes démocratiques et libéraux se heurtent-ils nécessairement comme deux visions différentes, ou sont-ils liés par un certain degré de parenté ?

Si l'on cherche à déterminer le contenu exact de *l'élitisme libéral*, force est de constater que les libéraux n'assignent pas tous la même signification aux mêmes concepts. Ainsi, la liberté, l'égalité, l'égalité des chances, l'équité ou la justice, n'ont pas la même résonance chez Hayek, chez John Rawls ou chez Dworkin, par exemple. En revanche, tous insistent sur le caractère essentiel de l'éducation pour le développement d'une vie politique et sociale féconde. Toute forme d'élitisme suppose une vision de l'éducation, la pensée libérale se concevant d'ailleurs elle-même comme une entreprise d'éducation.

Pour les libéraux, le rapport à la loi se fonde essentiellement sur la réflexion, l'usage de la raison. En ce sens, l'élitisme libéral travaille, tous courants confondus, à se définir comme un élitisme de l'esprit, de la raison. La grande majorité des libéraux renonce ainsi à détenir des certitudes, à prétendre pouvoir décrypter toute la société et, dans le même temps, s'efforce d'apprendre toujours davantage. Il y a là une position assez fragile, entre la reconnaissance de ses limites et de son impuissance à tout comprendre, et le désir de se fier, malgré tout, aux faibles forces de l'esprit humain.

l'esprit libéral, que Lucien Jaume définit comme « le véritable esprit des lois ». L'expression est intéressante, qui met en évidence les deux penchants libéraux les plus essentiels. Le libéralisme se caractérise par le respect de la loi, mais également par la liberté qui le porte à manifester ce respect. La formulation « esprit des lois » souligne bien que les libéraux suivent les règles parce qu'ils le désirent, parce que leur goût profond les y conduit. L'esprit libéral est une attitude, presque une posture, mais qui révèle une disposition intérieure ferme et réfléchie.

Il est significatif que Lucien Jaume adjoigne à l'expression « esprit libéral » l'épithète « véritable ». Peut-on voir là un tribut à la pensée, largement décriée aujourd'hui, de François Guizot ? En tous les cas, il n'est pas anodin que Lucien Jaume ait choisi d'employer un terme hardi, et assez surprenant pour qualifier un esprit libéral que l'on a pris l'habitude d'associer communément à la notion de relativité plutôt qu'à celle de vérité. Lucien Jaume suggère sans doute ainsi que l'esprit libéral, précisément parce qu'il est fait de souplesse et de modération, n'en conserve pas moins pour cap l'idée d'une vérité inatteignable et, pour cette raison, essentielle. L'esprit libéral se garde bien de prétendre détenir le vrai, dans l'exacte mesure où il le respecte et le chérit. Il y a une certaine malice, de part de Lucien Jaume, à restituer à la pensée libérale, mais dans une tout autre perspective, l'adjectif « véritable ». Il ne s'agit plus d'instituer une petite aristocratie de la vérité, comme en rêvait Guizot, mais de saisir ce que l'esprit libéral peut avoir de véritable.

Ce « véritable esprit libéral », c'est le nom que Lucien Jaume choisit de donner à l'élitisme libéral, pour le définir au plus juste et éviter les confusions possibles liées à l'usage des notions d'élite et d'élitisme.

Bibliographie

Œuvres de Guizot étudiées

- *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, 1821.
Edition utilisée : Belin, coll. Littérature et Politique, introduction de Claude Lefort, 1988 (251 pp.).
- *De la Démocratie en France*, janvier 1849.
Edition utilisée : Bruxelles, société typographique belge, janvier 1849 (141 pp.).
- *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, 1851.
Edition utilisée : Paris, Didier, Libraire Editeur, Quai des Augustins, 1851 (252 pp.).
- *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789*, cours de 1829-1832, publiés ultérieurement.
Edition utilisée : Hachette, coll. Pluriel, édition établie, présentée et annotée par Pierre Rosanvallon (inclus *Philosophie politique : de la souveraineté*), 1985 (396 pp.).
- *Philosophie politique : de la souveraineté*. Guizot a entrepris ce travail entre 1821 et 1823. Plusieurs chapitres ont été publiés en 1826 dans la revue *Le Globe*, puis quelques autres en 1837 dans la *Revue française*, mais les deux tiers du texte étaient encore inédits avant que Pierre Rosanvallon prenne l'initiative de le publier dans son intégralité en 1985.
Edition utilisée : Hachette, coll. Pluriel, texte publié et commenté par Pierre Rosanvallon, à la suite de *l'Histoire générale de la civilisation en Europe*, 1985 (pp. 305 à 390).

Œuvres de John Stuart Mill étudiées

- *Essays on Tocqueville and the American Society*, *London Review*, en 1835 et 1836, puis dans *Edinburgh Review*, 1840, University of Toronto Press, 1963.

Edition utilisée : *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, traduction par Pierre-Louis Autin, Mikaël Garandeau, Eric Marquer, Elise Mignot et Patrick Thierry, introduction par Patrick Thierry, Librairie philosophique Vrin, 1994 (222 pp.).
- « Guizot's Essays and Lectures on History », 1845, *Œuvres Complètes*, pp.257 à 294. Dans ce texte, John Stuart Mill ne se montre pas excessivement critique à l'encontre de Guizot, auquel il reconnaît des qualités d'historien indéniables. Aussi l'étude de cet ouvrage ne nous a-t-elle pas paru indispensable pour notre réflexion. En revanche, Mill ne dissimulera jamais son mépris pour le régime de Juillet. Lorsque le pouvoir devient ainsi l'apanage d'une classe unique, Mill considère que la vie politique n'existe plus.
- *On Liberty*, London, 1859.

Edition utilisée : *De la liberté*, traduction française de Dupond-White (1860 pour la première édition), 1877 (210 pp.).

Œuvres de Friedrich A. Hayek étudiées

- *The constitution of liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960 (569 pp.).

Traduction française : *La constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994 (530pp.).
- *Law, legislation and liberty : a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, London, Routledge and Kegan Paul :
I *Rules and order*, 1973.
II *The mirage of social justice*, 1976.
III *The political order of a free people*, 1979.

Traduction française par Raoul Audouin : *Droit, législation et liberté*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige :
I *Règles et ordre*, 1980.
II *Le mirage de la justice sociale*, 1982.

III *L'ordre politique d'un peuple libre*, 1983.

- *The road to serfdom*, Chicago : University of Chicago Press, 1980 (248 pp.).

Traduction française : *La route de la servitude*, Paris, P.U.F., collection Quadrige, 1985 (176 pp.).

- *Hayek on Hayek : an autobiographical dialogue*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, coll. The collected works of F. A. Hayek Supplement, 1994 (170 pp.).

Œuvres de John Rawls étudiées

- *A theory of justice*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (607 pp.).

Traduction française : *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (666 pp.).

- *Justice et démocratie*, introd..., présentation et glossaire de Catherine Audard, trad. De l'anglais par C. Audard, P. de Lare, F. Piron et al., Paris, Seuil, Points Essais, 1993 (385 pp.).
Recueil d'essais traduits de l'américain, 1978-1989.
- *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, coll. John Dewey essays on philosophy, 1993 (401 pp.).
- *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F., 1995 (450 pp.).

Principaux ouvrages critiques sur Guizot

- BENICHO, Paul, *Le Temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*, chapitre premier « La pensée libérale. Benjamin Constant, Guizot, Jouffroy », pp. 15 à 68, Paris, Gallimard, 1977 (585 pp.).
- JAUME, Lucien, *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Première partie, Chapitre II. Un libéralisme élitiste. Guizot et les doctrinaires, pp. 119 à 169, Librairie Arthème Fayard, 1997 (591 pp.).
- MANENT, Pierre, *Les Libéraux*, Hachette, coll. Pluriel, 2 vol., 1986, vol.2, Troisième partie : Le libéralisme et la Révolution française, IV. François Guizot (1787-1874), pp.146 à 176.
- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme en dix leçons*, IX. François Guizot : le libéralisme de gouvernement, pp. 199 à 221, Calmann-Lévy, 1987, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2002 (250 pp.).
- ROSANVALLON, Pierre, *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985 (414 pp.).

Ouvrages consultés :

- AGULHON, Maurice, *1848 ou l'apprentissage de la République, 1848-1852*, Points Histoire, Editions du Seuil, 1973 (284 pp.).
- CHALINE, Jean-Pierre, *La restauration*, Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, 1998 (127 pp.).

- GUIONNET, Christine, *L'apprentissage de la politique moderne, les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, L'Harmattan, 1997 (536 pp.).
- PLESSIS, Alain, *De la fête impériale au mur des fédérés, 1852-1871*, Points Histoire, Editions du Seuil, 1979 (253 pp.).
- ROBERT, Hervé, *La monarchie de Juillet*, Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, 1994 (127 pp.).

Ouvrages critiques sur les notions d'aristocratie et d'élite

- ARISTOTE, *Le Politique*, Livres I à VIII, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface de Jean-Louis Labarrière, Gallimard, coll. Tel, 1993 (376 pp.).
 - BUSINO, G., *Mythes et idéologies / Vilfredo Pareto*, 1966.
 - BUSINO, G., *Elite(s) et élitisme*, Paris, P.U.F., 1992 (127 pp.).
 - BUSINO, G., *Les théories de la bureaucratie*, P.U.F., 1993 (126 pp.).
 - DAHL, Robert, *Democracy in the United States : Promises and Performance*, Chicago, Rand Mc Nally and Co, 1972.
 - JAUME, Lucien, *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Deuxième partie, Chapitre premier : A la recherche d'une aristocratie : l'anglophilie française, pp. 288 à 319, Librairie Arthème Fayard, 1997 (591 pp.).
 - KAHAN, Alan S., *Aristocratic liberalism, The social and political thought of Jacob Buckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Oxford University Press, 1992 (228 pp.).
 - LECA, Antoine, *Lecture critique d'Alexis de Tocqueville*, Ed. Aix en Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. D'histoire des idées politiques, 1988 (829 pp.).
 - LEGROS, Robert, *L'avènement de la démocratie*, Grasset et Fasquelle, coll. Le Collège de Philosophie, dirigée par Luc Ferry et Alain Renaut, 1999 (392 pp.).
 - MANENT, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, coll. Commentaire, 1982 (181 pp.).
 - MICHELS, Robert, *Les partis politiques : essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. par S.Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1914 (313 pp.).
- Trad. de *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*.
- Mills, C.Wright, *Power Elite*, 1956.
 - MOSCA, Gaetano, *Elementi di scienza politica*, 1896.
 - MOUGEL, F.C., *L'Angleterre du XVI^e siècle à l'époque victorienne*, P.U.F., 1980 (287 pp.).
 - OSTROGORSKI, Moisei, *La démocratie et les partis politiques*, Librairie Arthème Fayard, 1993 (761 pp.).
Première édition parue chez Calmann-Lévy Editeurs, 1903, 2 vol. sous le titre *La démocratie et l'organisation des partis politiques*.

- SKINNER, Quentin, *Great political thinkers : Machiavelli, Hobbes, Mill and Marx*, Oxford University Press, coll. Past Masters, 1992 (459 pp.).
- WEBER, Max, *Le savant et le politique : La profession et la vocation de savant, La profession et la vocation de politique*, Paris, La Découverte, Poche, 2003.
Trad. des conférences *Wissenschaft als Beruf* (1917-1919) et *Politik als Beruf* (1919-1922).

Ouvrages critiques sur le libéralisme

- ARON, Raymond, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Fallois, 1993 (418 pp.).
Recueil de textes inédits, 1938-1940.
- ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967 (364 pp.).
- ARON, Raymond, *Essai sur les libertés* (1965), Nouvelle édition, Paris, Calmann-Lévy, 1977 (240 pp.).
- ARON, Raymond, « Liberté, libérale ou libertaire ? », in *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, coll. bibl. des sciences humaines, 1972 (569 pp.).
- ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, P.U.F., coll. Quadrige, 1981 (126 pp.).
- AUDARD, Catherine, *Individu et justice sociale autour de John Rawls*, ouvrage collectif avec participation de C. Audard, R. Boudon, J.-P. Dupuy, R. Dworkin, O. Höffe, F. Ost, J. Rawls, P. Ricoeur, R. Sève, P. van Parijs, J.-L. Vullierme, Paris, Seuil, 1988 (317 pp.).
- BOUDON, Raymond, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Odile Jacob, février 2004 (242 pp.).
- BURDEAU, Georges, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, coll. Points Politiques, 1979 (296 pp.).
- DUPUY, Jean-Pierre, *Libéralisme et justice sociale : le sacrifice et l'envie*, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 1997 (374 pp.).
Réimpression de l'édition de 1992 parue sous le titre *Le sacrifice et l'envie*.
- GIRARD, Louis, *Les libéraux français : 1814-1875*, Paris Aubier, coll. historique, 1985 (277 pp.).
- HOLMES, Stephen, *Benjamin Constant and the Making of modern liberalism*, Yale University, 1984, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, traduit de l'anglais par Olivier Champeau, P.U.F., 1994 (374 pp.).
- JAUME, Lucien, *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Librairie Arthème Fayard, 1997 (591 pp.).
- JAUME, Lucien, *La liberté et la loi : les origines philosophiques du libéralisme*, Librairie Arthème Fayard, 2000 (390 pp.).
- LAMBERTI, Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, P.U.F., Paris, 1983 (323 pp.).
- LETERRE, Thierry, *La gauche et la peur libérale*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2000 (127 pp.).
- MANENT, Pierre, *Les Libéraux*, Hachette, coll. Pluriel, 2 vol., 1986 (378 et 511 pp.).

- MANENT, Pierre, *La Cité de l'homme*, Librairie Arthème Fayard, coll. L'esprit de la cité, 1993 (295 pp.).
- MANENT, Pierre, *Cours familial de philosophie politique*, Librairie Arthème Fayard, 2001 (341 pp.).
- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme en dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2002 (250 pp.).
- MELONIO, Françoise, *Tocqueville et les Français*, Paris, Histoires Aubier, publié avec le concours du Centre National des Lettres, 1993 (408 pp.).
- SCHMITT, Carl, *La notion de politique : Théorie du partisan*, préf. De Julien Freund, Paris, Calmann-Lévy, 1989 (329 pp.).
Trad. de *Der Begriff des Politischen : Theorie des Partisanen*, réimpr. de l'éd. de 1972.
- SCHMITT, Carl, *Théorie de la constitution*, Paris, P.U.F., 1993 (576 pp.).
Trad. de *Verfassungslehre*, München, 1928 (404 pp.).
- URBINATI, Nadia, *Mill on Democracy : from the Athenian Polis to Representative Government*, Chicago, London : University of Chicago Press, 2002 (293 pp.).

Ouvrages critiques sur la démocratie représentative

- BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, éd. de Minuit, 1979.
- DONEGANI, Jean-Marie et SADOUD, Marc, *La démocratie imparfaite*, Gallimard, 1994 (270 pp.).
- GAUCHET, Marcel, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Gallimard, 1995 (286 pp.).
- GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 (385 pp.).
- GAXIE, Daniel, *Le cens caché : inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, coll. Sociologie politique, 1978 (268 pp.).
- GAXIE, Daniel, *La démocratie représentative*, Clefs Montchrestien, 1993 (160 pp.).
- GUENIFFEY, Patrice, *Le nombre et la raison, La Révolution française et les élections*, éd. de l'EHESS, 1993.
- HIRSCHMANN, Albert, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Librairie Arthème Fayard, 1991 (258 pp.).
- LEFORT, Claude, *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Le Seuil, coll. Esprit, 1986 (331 pp.).
- MANIN, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995 (319 pp.).
- OFFERLE, Michel (collectif sous la direction de), *La Profession politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, 1999 (398 pp.).
- PITKIN, Hanna Fenichel Ber, *The Concept of Representation*, The University of California Press, Berkeley, 1967 (323 pp.).

- ROSANVALLON, Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992 (490 pp.).
- ROSANVALLON, Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998 (379 pp.).
- ROSANVALLON, Pierre, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000 (440 pp.).
- SARTORI, G., *Théorie de la démocratie*, (1958) Armand Colin, coll. Analyse Politique, 1973 (401 pp.). En particulier le chapitre 6 : « La démocratie, le *leadership* et les élites », pp. 78 à 99.
- SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. fr., Paris, Payot, 1965 (1^{ère} éd. 1946).

- :- :- :-