

## QU'EST-CE QU'UNE DEMOCRATIE DEMOPHOBIQUE ? PROGRAMME POUR UNE GENEALOGIE DES PRINCIPES DEMOCRATIQUES

Thais FLORENCIO DE AGUIAR\*

**Resumé :** Cet essai part de la supposition qu'une grande partie de la pensée démocratique moderne (le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles) s'est développée sous la peur des masses, en dotant la démocratie d'une nature phobique en relation au peuple (démophobie). Cette nature s'exprime à travers les façons d'informer, diriger et protéger le peuple, présentes notamment dans les conjonctions doctrinaires de la démocratie avec le libéralisme, avec l'élitisme et aussi dans une certaine mesure avec le socialisme. Le propos de cette étude est de dégager une théorie démocratique dans laquelle le paradoxe « démocratie démophobique » n'existerait plus. À cet effet, le travail de thèse, dont l'ébauche y sera présenté, propose aussi une généalogie des principes démocratiques dans la pensée moderne.

**Mots-clés :** démocratie moderne ; principes démocratiques ; foule ; « démophobie ».

**Resumo :** Este ensaio parte do pressuposto que uma grande parte do pensamento democrático moderno (séculos XVIII e XIX) se desenvolveu sob o medo das massas, dotando a democracia de uma natureza fóbica em relação ao povo (demofobia). Essa natureza se exprime nas maneiras de conter, dirigir e tutelar o povo presentes sobretudo nas conjunções doutrinárias da democracia com o liberalismo, com o elitismo e, numa certa medida, com o socialismo. O propósito deste estudo é de liberar uma teoria democrática na qual o paradoxo « democracia demofóbica » não existiria mais. Desse modo, o trabalho de tese, cujo esboço será aqui apresentado, propõem uma genealogia dos princípios de democracia no pensamento moderno.

**Palavras-chave :** democracia moderna ; princípios democráticos ; multidão ; « demofobia »

### I. INTRODUCTION

Ce projet cherche à délimiter une proposition, un problème, c'est-à-dire un programme de recherche lié à la théorie de la démocratie moderne, dont on dit depuis longtemps qu'elle est en crise, réduite au contenant dépourvu de contenu. Il est surtout dans le panorama contemporain que l'on perçoit clairement une nature paradoxale de la

---

\* Thais FLORENCIO DE AGUIAR est doctorante en Sciences Humaines: Science Politique à l'Institut Universitaire de Recherches de Rio de Janeiro. Actuellement, elle fait de la recherche de thèse auprès du laboratoire Sophiapol (Sociologie, Philosophie et Anthropologie Politique) à l'Université Paris X Ouest Nanterre La Defense. Elle a publié notamment « A história como recurso da mimese política brasileira ». *Sociedade e Cultura*, v. 10, n. 2, jul./dez. Goiás, 2007, p 227-239 ; et « A judicialização da política ou o rearranjo da democracia liberal ». *Ponto-e-Vírgula*, 2, p 142-159, São Paulo, 2007. E-mail : [taguiar@iuperj.br](mailto:taguiar@iuperj.br).

démocratie liée à une espèce de démophobie. Face à ce paradoxe, nous sommes forcés de nous demander: comment est-il possible de concevoir une démocratie démophobe?

Si l'on considère les questionnements de Jacques Derrida [2005], quelque chose se passe dans le monde qui nous pousse à parler précisément d'une manière paradoxale et aporétique. Dans ce contexte, selon lui, l'histoire et la philosophie politique ne feront rien d'autre que répéter et répéter ce qui a déjà été dit si elles ne cherchent pas à lire toutes les apparences contradictoires, toutes les formules péremptoires (telles que « communauté sans communauté »), les formalisations et les inconstances sémantiques. En adoptant cette mission, l'on se penche sur la théorie de la démocratie moderne.

On propose aux lecteurs de ce texte une réflexion sur la condition démophobique de la démocratie moderne. Il s'agit de demander : comment est-elle formulée ? pourquoi la démocratie a acquis une nature contradictoire ? Compte tenu de cette nature contradictoire, on propose également de trouver le fil rouge de la pensée démocratique, soit les fondements qui rendent possible d'envisager le gouvernement du peuple dans la théorie politique moderne. Dans ce sens, le propos de cette étude est de dégager une théorie démocratique dans laquelle le paradoxe n'existerait plus.

Dès le début, nous trouvons comme terrain de référence les générations de penseurs des politiques de masse du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle pour qui la démocratie, le socialisme et le communisme étaient fortement liés, comme le signale Arthur Rosenberg [1986]. Dans ce champ de questionnement on retrouve non seulement les socialismes pré-marxiste et marxiste et le communisme, mais aussi l'anarchisme dans ses formes pacifique et révolutionnaire. De telles questions nous obligent à aborder par exemple les querelles qui ont eu lieu entre Bakounine et Marx à propos de la spontanéité, de l'avant-garde et du centralisme démocratique.

Il faut dire que la France a été le berceau de la théorie de la démocratie moderne, ainsi que le champ privilégié de la pratique révolutionnaire qui a déclenché la production de l'imaginaire et des valeurs démocratiques modernes. On y trouve de nombreux penseurs qui se sont inspirés des événements révolutionnaires – tels que la Révolution française (1789), les journées révolutionnaires (1830-1848) et la commune de Paris (1871) – pour concevoir leur pensée démocratique. Malgré l'existence fragmentée d'une critique française de la « démophobie dans la démocratie », il reste encore à faire une généalogie des principes démocratiques modernes dans la théorie politique.

C'est dans ce cadre que l'accueil de ce travail de thèse auprès du laboratoire « Sociologie, Philosophie et Anthropologie Politique » (Sophiapol) de l'Université de Paris X se montre prolifique pour les études théoriques brésiliennes autant que pour la réflexion politique française. Ainsi espère-t-on faire progresser la coopération scientifique franco-brésilienne dans le domaine de la théorie démocratique. Il s'agit d'une alliance entre la recherche théorique brésilienne, c'est-à-dire celle d'une jeune démocratie latino-américaine, et la pensée politique française, encadrée par la tradition européenne.

## II. PHOBIA, POLITIQUE ET DEMOPHOBIE

La peur figure comme un élément fondamental dans l'histoire de la pensée politique moderne. Elle est présente, par exemple, dans le binôme qui oppose craindre ou aimer le Prince, exposé par Machiavel. L'oeuvre de Hobbes est l'une de celles que l'on associe le plus souvent au thème de la peur. Dans l'arrangement contractualiste hobbesien la peur est un élément fondateur. C'est elle qui soutient les relations contractuelles qui configurent les liens civils, à un tel point que l'on peut affirmer que les contrats ne sont pas valides là où il n'y a pas de peur d'un pouvoir coercitif capable de contraindre les hommes à les faire valoir. La peur des individus, la peur de la guerre de tous contre tous et la peur de la mort violente sont instrumentalisées par le contrat, de sorte à garantir une paix durable. Néanmoins, le contrat ne cultive pas la peur; cependant, il n'a de sens et ne se soutient que dans la peur réciproque.

Dans le contexte de la démocratie moderne, Alexis de Tocqueville a noté des conséquences politiques néfastes liées à la peur. Croyant que la révolution démocratique constituait une société de classe moyenne, formée par des petits propriétaires traditionnellement attachés à leurs biens matériels, il percevait dans la démocratie moderne la production de la peur de l'instabilité sociale, en particulier celle de la perte de position et de statut des individus par rapport à leurs pairs. L'effet le plus relevant de l'obsession de la classe moyenne par son bien-être matériel serait la prépondérance du désir d'ordre public et de l'horreur radicale aux agitations sociales, ce qui rendrait la société démocratique spécialement conservatrice et contraire à tout mouvement de changement de sa routine [Marcelo Jasmin, 2007].

Avec l'avènement des sociétés de masse, la notion d'individu passe à coexister avec celle des classes. La peur qui était jusque là représentée dans les rapports interindividuels gagne une dimension multitudinaire. Aux yeux des classes dirigeantes du XVIII<sup>e</sup> siècle, les masses, nombreuses par définition, inspiraient la peur. Avec l'impact des successives révolutions sur les monarchies constitutionnelles européennes, les groupes politiques dominants du XIX<sup>e</sup> siècle ont vu accéder au pouvoir politique un contingent de plus en plus grand de la population. Dans les pays les plus développés et industrialisés de l'Occident, il était clair que, tôt ou tard, les systèmes politiques devraient s'ouvrir pour ces forces-là.

La propagation du suffrage universel, motivée en grande partie par la pression des forces populaires, mettait en risque le système de représentation politique que la bourgeoisie émergente, en attirant les votes de la petite bourgeoisie, manoeuvrait en sa propre faveur. Or, ni l'aristocratie ni la bourgeoisie n'avaient la force des contingents. L'exclusion des masses de la politique semblait déjà à cette époque une tâche utopique pour les bourgeois et les aristocrates [Eric Hobsbawm, 2002]. Ainsi, les masses devraient être endiguées d'une manière ou d'une autre. La solution à laquelle l'on est parvenu était de les diriger, ou encore, de les mettre sous tutelle. Le suffrage universel, ainsi, n'a plus représenté un danger.

Rappelons-nous que les foules – pour employer une terminologie spinoziste – se sont toujours confondues ou ont toujours été confondues par l'irrationalité des passions. Pour Descartes, la passion était un vice qui, lié au corps, devait être contenu par l'obéissance

à la raison. Plus tard, Vilfredo Pareto a soutenu que la masse était pourvue d'irrationalité et dépourvue de logicité, ce qui justifierait la circulation des élites dans le pouvoir. Dans ce cas-là, il s'entendait que la majorité – la masse – tendait à être désorganisée et incapable de s'autogérer. Pour Joseph Schumpeter, les masses n'avaient pas moyen d'organiser leur désir, étant donné que dans la foule les individus perdaient la contention désirante caractéristique de la civilité. Autrement dit, étant incompétentes, les masses devaient être guidées. Sous cette perspective, une fraction considérable de la pensée politique moderne s'est développée à partir de l'élément qui a toujours été le sien – la peur des masses. Ainsi, la nature de cette pensée serait par excellence celle d'une politique démophobe.

L'on constate l'ampleur du champ sémantique de l'idée de *phobia*. Dans la politique moderne – et surtout dans la démocratie moderne – elle est associée non seulement aux notions de peur, de crainte et d'horreur, mais aussi à la méfiance, à l'antipathie, à l'aversion, à l'intolérance et au mépris. La *phobia* peut donc acquérir plusieurs dimensions en politique, déguisées aussi bien dans les discours de compétence et d'avant-garde que dans l'organisation institutionnelle des filtres de participation.

Certainement l'aversion, la peur ou le mépris par rapport au *dêmos* – la démophobie – prennent la forme de paradoxe quand la politique en pratique est la démocratie: comment concevoir une démophobie au sein du système de gouvernement du peuple (*dêmoskratía*)? La politique moderne aurait construit pour elle-même un puissant oxymore, une ingénieuse alliance de concepts contradictoires: celui de la démocratie démophobe.

### **III. DEMOCRATIE: LIBERALISME, ELITISME, SOCIALISME**

Ce paradoxe a traversé l'imaginaire démocratique moderne et contemporain, s'exprimant dans les doctrines politiques libérales, élitistes et, dans une certaine mesure, socialistes. Dans la conjonction entre démocratie et libéralisme, par exemple, configurée en grande mesure par les théories de Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville et John Stuart Mill, la forme compatible avec l'Etat libéral est devenue la démocratie représentative ou parlementaire. Avec cette organisation, la participation dans le pouvoir politique, qui a toujours été considérée un élément caractéristique du régime démocratique, a été résolue avec l'une des plusieurs libertés individuelles que le citoyen a revendiquées contre l'Etat absolu [Norberto Bobbio, 1994]. Ainsi, la participation active de l'individu a cédé sa place à l'élection d'un corps restreint d'élus – les « meilleurs » et les « plus compétents » parmi tous.

Dans ce sens-là, l'on peut affirmer qu'une partie significative de la pensée libérale, voire sa totalité, a exercé un rôle fondamental dans la retention de la poussée démocratique, configurant une démocratie fondée sur le principe de représentation politique, sur les institutions hiérarchiques et sur l'Etat de Droit. Ainsi, pour ce courant de la pensée démocratique, l'ordre et la stabilité ont eu la primauté sur le conflit, sur le mouvement et sur le changement. Cette croyance démocratique libérale a prédominé d'une telle forme que, selon Miguel Abensour [1998], nous serions face à une alternative immuable: « sommes-nous condamnés à une alternative dont les termes

seraient soit un exercice tempéré de la démocratie, soit le recours à l'antidémocratie classique? ». Cette fausse alternative cache pour Abensour une société politique de domination et d'exploration, simulacre de la liberté.

La démocratie, alors libérale, a encore éprouvé une conjonction avec l'élitisme, qui a eu parmi ses théoriciens Gaetano Mosca, Pareto et Schumpeter. En bref, l'élitisme affirmait que toute formule politique aurait toujours une minorité d'individus comme détenteurs du pouvoir effectif. Ainsi, si le pouvoir est effectivement dans les mains d'une minorité, encore que élu par les masses électorales, il n'y a donc pas d'autre forme de gouvernement que l'oligarchie [Bobbio, 1994].

Ainsi, la démocratie serait entendue comme la concurrence de plusieurs groupes pour le pouvoir, établissant la lutte entre les élites pour le vote populaire [Schumpeter]; ou encore la formation de classes politiques qui auraient le pouvoir transmis héréditairement ou seraient approvisionnées par les classes inférieures [Mosca]. En effet, la souveraineté populaire serait un idéal-limite jamais concrétisé, ne correspondant pas à la réalité. Donc, au lieu de nier la démocratie, la théorie des élites aurait redéfini ce concept. Dans la vision de Bobbio [2004], une telle redéfinition « est devenue prépondérante dans la science politique contemporaine ».

Une troisième conjonction, celle de la démocratie avec le socialisme, serait la principale agente de la critique par rapport à la démocratie libérale ou formelle. Sa conception de la démocratisation de l'Etat diffère essentiellement de celle du libéralisme. On peut aussi dire que pour Marx et Engels, le suffrage universel est le point de départ, tandis que pour le libéral il représente le point d'arrivée du processus de démocratisation. Avec cette conjonction, la critique à la démocratie représentative reprend, du coup, le thème de la démocratie directe. Cette critique atteint directement le caractère d'aliénation des masses.

Selon la terminologie marxiste, cette aliénation est appelée « massification ». Selon le philosophe marxiste György Lukács [2007], dans ses écrits de l'après Seconde-Guerre, la massification représente la « séparation totale entre la pensée libérale et les masses, qui passent à inspirer, en même temps, la crainte et le mépris ». Selon ce philosophe, ce procédé s'inaugure avec Stuart Mill et atteint son point culminant avec la psychologie sociale de Le Bon, la sociologie de Pareto et de Michels. Le problème de la massification serait étroitement lié à celui de l'élite et du choix des leaders, qui deviendraient indépendants des masses qu'ils sont censés représenter. En même temps, les masses sont formellement présentées dans les actes électoraux comme souveraines absolues, malgré le manque de pouvoir. Avec cette disposition des valeurs libérales-démocratiques, le bas niveau de la politique peut facilement s'attribuer à la démocratie, c'est-à-dire aux masses qui ont formellement élu leurs représentants. Dans le fondement de cette démocratie, des idéologies hostiles aux masses, voire antidémocratiques, pourraient se renforcer.

Malgré les critiques dirigées à la démocratie formelle, la conjonction entre démocratie et socialisme a aussi subi, bien qu'en moindre mesure, le mépris par les masses, et ceci en deux différentes dimensions. Tout d'abord, le socialisme théorique et le socialisme réel se sont rapprochés avec le temps au thème de la révolution des conditions

économiques et de la dissolution de l'Etat en détriment de la théorie démocratique. Deuxièmement, une espèce d'avant-garde a traversé des cercles de la gauche, voire marxistes [Lukács, 2007], ce qui a stimulé une attitude aristocratique et de distance par rapport aux intérêts du peuple, affaiblissant du même coup la critique à l'idéologie bourgeoise. Selon l'historien Arthur Rosenberg [1986], cet écart du socialisme par rapport à la démocratie a eu lieu à la fin du XIXe siècle, quand celle-ci a commencé à être associée au libéralisme et au capitalisme.

De toute façon, il faut remarquer que bien avant le déclin du socialisme soviétique, la démophilie a été l'un des éléments des conceptions socialistes, anarchistes et marxistes. L'anarchiste Pierre-Joseph Proudhon, par exemple, considérait la démocratie « un mot fictif qui signifie l'amour du peuple, l'amour des enfants, mais pas le gouvernement du peuple » [*apud* Jacques Droz, 1966]. Par ailleurs, selon lui, les Français n'étaient pas moralement préparés pour un tel gouvernement. Un autre révolutionnaire français, Louis-Auguste Blanqui, prônait l'organisation d'une élite relativement petite, centralisée et hiérarchique qui, au moyen de l'insurrection, remplacerait le pouvoir de l'Etat capitaliste par la dictature révolutionnaire. Il s'opposait à l'établissement du suffrage universel jusqu'à ce que les individus seraient rééduqués sous cette dictature [Tom Bottomore, 1988].

Cette proposition était également en question dans les disputes qui opposaient socialistes, anarchistes et marxistes – le débat entre Mikhail Bakounine et Marx était l'une d'entre elles. L'on sait que Bakounine critiquait le projet d'Etat populaire de Marx, qu'il considérait n'être rien d'autre qu'une direction despotique exercée sur les masses populaires par une nouvelle aristocratie ou par un groupe peu nombreux de soi-disant savants [Châtelet, Duhamel, Pisier, 1993]. Critique féroce, Bakounine argumentait que, selon le marxisme, le peuple non-savant devait être libéré de ses soucis gouvernementaux pendant qu'il serait instruit et éduqué. Pour situer son discours, il est important de remarquer comment il se faisait appeler à cette époque. Bakounine était anarchiste. Toutefois, avant de s'associer à l'anarchisme, il s'était lié tantôt au « collectivisme », tantôt au « socialisme révolutionnaire », tantôt à la « démocratie socialiste ».

#### **IV. LA PSYCHOLOGIE COLLECTIVE**

C'est au cours du XIX<sup>e</sup> siècle que l'on constate le rayonnement de la psychologie collective dans la pensée démocratique. Certes, les prémisses psychologiques étaient déjà présentes dans la pensée politique et philosophique avant même l'avènement démocratique, puisque la nature humaine a souvent été son thème. Cependant, le thème de la nature humaine prend un nouveau visage au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, étant donné l'apparition de la foule dans la politique.

La foule, disent les auteurs de la psychologie collective, est pulsionnelle, imprévisible, surtout, instinctive. Ce terme-ci a joué un rôle de premier plan dans la psychologie sociale. Le mot instinct, inscrit dans le vocabulaire social et politique du XIX<sup>e</sup> siècle, est récupéré du champs biologique, à savoir, de Charles Darwin et d'Herbert Spencer, qui ont insisté sur la continuité entre les comportements humains et animaux.

Scipio Sighele, Gustave Le Bon, Gabriel Tarde – tous ces auteurs ont placé l'instinct au coeur de leurs oeuvres –, mais aussi Freud, qui se penche sur la conception de foule collective, à laquelle il a consacré son oeuvre « *Psychologie et analyse du moi* ». De Sighele jusqu'à Freud, la lecture du social prend comme point de départ tantôt la nature animal, tantôt le « moi ». Ainsi, la psychologie collective devient l'outil du politique, tandis que la psychologie des foules devient langage courant pour penser l'avènement des masses dans la politique.

D'une certaine manière, la psychologie collective a avancé dans le domaine de la démocratie au fur et à mesure que l'élément démophobique s'est insinué. De cette façon, on peut dire que la démocratie démophobique s'est développée avec le soutien de la psychologie collective. Cette démarche est évidente à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, où le sociologue français Gustave Le Bon devient une référence incontournable pour comprendre le parcours de la psychologie collective. Il attire l'attention sur la « psychologie des foules », la considérant une nouvelle science nécessaire pour comprendre l'ère des foules. Celle-ci se caractérise par les actions inconscientes collectives remplaçant l'activité consciente des individus [Le Bon, 1895]. Jusqu'alors, considère-t-il, les civilisations n'ont été créées et guidées que par une petite aristocratie intellectuelle, jamais par les foules. Sous cet aspect, le rôle des foules n'a jamais été aussi important qu'à cette époque-là, tant et si bien que Le Bon croyait, tout comme Tocqueville, qu'il fallait se « résigner à subir la règne des foules », puisque les barrières qui « pouvaient les contenir » ont été renversées par « des mains imprevoyantes » [*ibidem*].

Malgré cette résignation, Le Bon n'a pas cessé d'envisager les principes de la psychologie des foules, de façon à donner à l'homme d'État des ressources pour « non pas les gouverner » – à son avis, cela est devenu bien difficile avec l'avènement démocratique – « mais tout au moins ne pas être trop gouverné par elles » [*ibidem*].

Au vu de ces passages, il est bien clair que le but de ce sociologue français, est tout à fait rattaché à un devoir politique : refréner l'avancement des foules, ainsi que les acteurs des multiples émeutes, de la révolution française à la Commune de Paris. En ne pouvant pas les gouverner, il fallait concevoir un système de normalisation ou de conditionnement, dont la notion sous-entendue était « ordre », l'ordre de la bourgeoisie émergente.

Dans une autre perspective, l'anthropologue et criminologiste italien Sighele nous montre aussi, dans son oeuvre « *Les foules criminelles* » un appel à normalisation dans son approche de type juridique, ainsi que Tarde, en tant que philosophe, sociologue, criminaliste français et proche de Sighele, a formulé les notions d'imitation chez les foules (*Lois de l'Imitation*) à côté des ses thèses sur la criminalité (*Criminalité comparée*). Selon cette thèse, la psychologie de la foule est née avec le stigmate d'une définition criminologiste originaire qui s'avèrera particulièrement décisive [Gallini, 2005].

Cette lecture du social faite en termes psychologiques – et, parfois, juridiques – a mené à une vision tout à fait pessimiste par rapport aux foules. Tout d'abord, dans un premier

temps, on remarque l'insistance des adjectifs qualifiant l'extrême infériorité mentale des foules, sa puissance destructive, son instinct barbare, ses actions inconscientes et brutales. Aux yeux de ces auteurs, la foule était émotive, impulsive, « féminine », dangereuse et crédule. Il s'ensuit la valorisation des individus au détriment de foules, une fois qu'ils croyaient à l'abaissement de l'intelligence et la transformation complète des sentiments des individus chez les foules dû aux mécanismes de contagion et suggestion qui déclenchaient l'évanouissement de la personnalité consciente et la prédominance de la personnalité inconsciente.

Aux yeux de ces auteurs, devenant automate chez les foules, l'individu devient facilement influençable pour les meneurs. « Aussi, par le fait seul qu'il fait partie d'une foule organisée, l'homme descend de plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Isolé, c'était peut-être un individu cultivé, en foule c'est un barbare, c'est-à-dire un instinctif » [Le Bon, 1895]. Autrement dit, Le Bon prétend que les foules, même celles qui sont organisées, sont incapables de faire le passage de l'instinctif au rationnel, nécessaire à civilisation. Elles sont même incapables de manifester une volonté durable ainsi qu'incapables de penser. Il fallait, alors, les guider sur le chemin des lumières, vers l'emprise des passions.

Sous ce rapport, toutes les formes de rassemblement sont montrées par la psychologie collective comme étant un affaiblissement d'intelligence de l'individu. Il en est de même pour les assemblées et les jurys. Alors, il faut remarquer que l'éloge de l'individu et la diatribe contre la foule y implique tout de suite le discrédit sur la démocratie, en tant que gouvernement du peuple par lui-même. Donc, selon ces auteurs, les foules sont difficiles à gouvernées ainsi qu'incapables de se gouverner.

Dans un second temps, on remarque la fréquence d'un biologisme attaché à cette psychologie. Tout d'un coup, l'homme agissant chez la foule prend des traits farouches et barbares, ce qui le rend plus bête, moins humain. Considéré incapable d'appivoiser ses instincts animaux, l'homme devient aussi périlleux, craintif, alors, passible d'être répugné et méprisé. C'est ainsi que les foules sont comparées aux « microbes qui activent la dissolution de corps débilités ou des cadavres », dirait Le Bon [1895] ; ou, encore, dirait Sighele [1901] « l'embryon de la foule » est trouvé dans les « sociétés animales ». Cette sociologie, donc, soutenait l'idée d'un organicisme postulant une évolution progressive du biologique au social. Autrement dit, l'application de l'évolutionnisme biologique à l'interprétation du social.

Ces idées ne sont pas circonscrites aux pensées sociologiques de l'époque. La psychologie de foule et la sociologie se nourrissent aussi de la littérature et de l'historiographie. Dans ce sens, la littérature réaliste et naturaliste a joué en rôle à part, comme les œuvres *L'Assomoir* (1876), *Germinal* (1886) et *La Bête Humaine* (1890) d'Emile Zola, ainsi que le discours historiographique, tel que ceux trouvés dans *Les Origines de la France Contemporaine* d'Hippolyte Taine, où la foule possède la même connotation : « c'est la violence personnifiée, la bête humaine qui, une fois déchaînée, ne peut plus s'empêcher de massacrer » [Gallini, 2005] . Ou, encore, l'encyclopédie de Pierre Larousse, où le peuple est présenté à « mi-chemin de l'homme et de l'animal, de la culture et de la nature, dont l'existence n'est pensable que relativement aux services qu'elle rend à la société dont elle marque la frontière » [Durant, 2005].

Les images portées par ces œuvres ont obsédé les auteurs de la politique qui se sont servi largement de ce matériel pour formuler leur travaux. Sighele, par exemple, a déclaré le roman « *Germinal* » un « chef-d'œuvre de psychologie collective » [1901]. Selon ce nouveau vocabulaire, la foule est « le tourbillon de l'ouragan », « l'avalanche », « la torrent puissant », « la horde animal ». Ces termes, invoquant la peur, ont formulé l'imaginaire de la pensée politique, soit le socle sur lequel la démocratie a été érigée.

## V. PHILIA, POLITIQUE ET DEMOPHILIE

Pour un penseur contemporain tel que Derrida, ce qui compte, en principe, ce n'est pas le nom, mais le concept de démocratie. Selon lui, de nos jours, elle serait plus proche d'une aristocratie – « aristodémocratie » –, c'est-à-dire, le pouvoir des meilleurs, des plus vertueux et des plus savants, avec le consentement de la foule, des masses, du peuple, de la majorité ou du plus grand nombre [Derrida, 1994]. Dans sa conception, cette « aristodémocratie » serait essentiellement liée à la loi de la naissance, à la loi naturelle ou nationale, l'homophilie ou l'autochtonie, la fraternité gréco-chrétienne et androcentrique. En esquissant son oeuvre sur les « politiques de l'amitié » [1994], Derrida propose de déconstruire, au nom de la démocratie, sa définition et tous les attributs associés à ce « concept largement dominant de démocratie », ce qui revient à dire déconstruire le concept sans renoncer à son nom. Il s'agit d'une tâche de la théorie démocratique : théoriser une démocratie de l'avenir, bien qu'elle ne soit pas encore donnée, ni pensée, voire même réprimée ou refoulée.

L'on peut dire que cette déconstruction généalogique proposée par Derrida est, autrement dit, une dispute du terme démocratie. Selon la perspective de l'auteur, cette dispute signale une revendication d'une autre forme de filiation, étant donné que la politique se réfère à un certain ordre de filiation. Il s'agit, ainsi, de penser la démocratie en tant que rupture d'un lien marital, essentiellement aristocratique, et d'un lien filial ou paternel, qui est de nature monarchique ; et, encore, de la détacher de tout modèle égalitaire fraternel qui, dans la vision de Derrida, se définit comme modèle moral essentiellement aristocratique ou paternaliste.

Penser la démocratie en termes de filiation signifie assumer que la démocratie est rarement déterminée sans un régime de fraternisation, une confrérie ou confraternité (association, communauté, bons rapports avec les membres). Selon ces prémisses, l'on adhère à l'idée selon laquelle il y a dans les relations politiques une *philia* latente et propre à la nature politique de l'homme, pour ne pas oublier Aristote. Pour ce penseur, puisque personne ne choisit de posséder tous les biens rien qu'à lui, l'homme est un être politique incliné à la vie en société. Dans l'oeuvre d'Aristote, la *philia* gagne la dimension politique, à un tel point que le bonheur présuppose l'amitié (cette forme de *philia*), et qu'il est absurde de considérer heureux un homme solitaire. Pour Derrida, l'amitié proprement politique peut être une espèce d'amitié dérivée, amitié utile, mais pas nécessairement utilitaire, qui exige – et ceci est relevant en politique – la concorde, l'accord, le consensus.

Néanmoins, le terme grec *philia* a, selon David Konstan, un sens plus vaste que celui ordinairement présenté comme l'équivalent d'amitié. En réalité, la forme *philia* a, en fait, une étendue bien plus grande de relations que seulement l'amitié, « y inclus l'amour entre familiers et l'affection ou solidarité entre associés relativement distants, tels que les membres d'une même fraternité ou ville » [Konstan, 2005]. L'ampleur sémantique du terme suggère, donc, une matrice complexe pour les relations ou pour la filiation en société.

Une telle matrice doit être soumise à une étude plus détaillée. Elle ouvre un sentier théorique dans lequel il faut comprendre le rapport entre la *philia* et l'amitié, mais aussi établir les relations qu'il y a entre celle-là et deux autres termes extrêmement complexes dans le plan conceptuel des passions : amour (*eros*) et charité (*agape*) [Baldini, 2000]. Ces relations doivent être étudiées parce que, avec le christianisme, l'amitié, qui a joué un rôle important dans le monde ancien (elle a servi de modèle pour les rapports humains – personnels, familiers et politiques –, et d'élément des théories morales des Grecs et des Romains), a perdu sa force en faveur de la charité. Les mots de Saint Thomas d'Aquin illustrent bien cette transformation : « la charité est l'amitié de l'homme avec Dieu ». La doctrine chrétienne a ainsi promu une modification dans l'idée d'amitié provenant du monde ancien. Dans ce contexte, l'amitié est devenue facultative, spontanée, non communautaire, tandis que la charité a commencé à être perçue comme un devoir, comme communautaire et non arbitraire.

Pour ce qui concerne la philosophie politique, il faut signaler que, pour Baldini, le monde latin (peut-être plus que le monde grec) a compris le terme amitié comme un synonyme plus proche du terme solidarité politique que du rapport affectif entre deux individus. Dans le dialogue *L'amitié* [Cicéron, 44 avant J.-C.], par exemple, ce concept a un caractère politique, en affirmant que la force de l'amitié consisterait à faire que beaucoup d'âmes en deviennent une seule. A partir de la Renaissance, le thème de l'amitié traverse l'oeuvre de plusieurs philosophes – Montaigne, Bacon, Descartes, Voltaire, Kant, Schopenhauer, Nietzsche – et pas toujours lié à la vie politique.

On voit donc que l'étude de la *philia* exige que l'on pénètre dans le coeur de l'histoire de l'amitié. Il faut définir, par exemple, les traits grecs et chrétiens dans la figure fraternelle de l'amitié présente, comme le signale Derrida, dans le « sermon révolutionnaire » de la modernité. Enfin, cette question nous mène, entre autres chemins, à l'histoire turbulente du mot et du concept de fraternité pendant la Révolution Française et après celle-ci.

Or, penser une *philia* comme un régime de filiation démocratique, comme Derrida paraît suggérer, nous conduirait à forger un néologisme à être appliqué en politique, à savoir la *démophilie* – c'est-à-dire, une *philia* non seulement pour le *dêmos*, mais aussi dans le *dêmos*. Néologisme figurant dans les dictionnaires de la langue portugaise, le terme *démophilie* (du grec *dêmos* ou peuple + *philia* ou amitié, affection) est défini comme un « sentiment amoureux envers le peuple » ; « sympathie, proximité affective avec la population en général » ; « une forte amitié pour le peuple » (cf. Houaiss). Toutefois, la *philia* se rapproche aussi du champ sémantique de s'aimer, se vouloir du bien et se plaisir, comme le montre Konstan [2005].

Quels effets théoriques un tel néologisme pourrait-il produire ? L'on tient à préciser qu'il ne s'agit pas d'établir une relation antonymique avec l'élément moderne de démophilie. D'ailleurs, ces néologismes – démophilique et démophilique - ne s'opposent pas en essence, mais indiquent des conceptions distinctes de démocratie. La démophilie rend donc possible la supériorité du paradigme démophilique, vu qu'elle entrevoit dans la filiation la composition des relations et non pas l'antagonisme qui, sous cette perspective, fonctionne comme moteur de décomposition.

Si l'on en juge par la brève analyse sur la prééminence de l'idée de démophilie dans la pensée politique moderne, la relation de la politique avec la démophilie paraît absente dans cette pensée, ou du moins peu évidente. En effet, l'amitié pour l'autre ou l'affection réciproque ne sont pas présentes dans les fondements théoriques des liens sociaux et civils, comme l'était la peur réciproque. De même, l'on peut dire qu'une politique avec de tels fondements n'est pas devenue prépondérante ou prééminente dans l'imaginaire politique moderne. L'on dit, donc, qu'elle n'est pas devenue prééminente, ce qui ne présuppose pas son inexistence.

Ainsi, si son inexistence n'est pas donnée *a priori*, nous voyons dans la déconstruction généalogique proposée par Derrida l'opportunité d'avancer, en effet, dans l'élaboration d'une généalogie de principes de démophilie contenus dans un ensemble de théories considérées contre-hégémoniques voire anormales dans la théorie politique moderne.

Sous cette perspective, on peut dire que cette proposition vise à la formulation d'un pléonasmisme stratégique – celui de la démocratie démophilique –, qui donne du sens à la notion de « gouvernement du peuple et par le peuple ». De cette façon, il est possible de réitérer la conjonction entre *philia* et peuple, déplaçant pour la discussion des principes conceptuels la question de la démocratie, alors réduite à un théorème formel ou à une organisation de gouvernement allusive à la majorité (comme une forme qui aurait perdu l'essence). Une telle réitération de la démocratie permet, surtout, une opposition avec le paradoxe que la politique moderne s'est construit, celui de la démocratie démophilique.

La question revient, du coup, à savoir en quel terrain de la théorie l'on peut appliquer cette généalogie, de sorte à démêler le fil d'une démocratie démophilique, tout en le distinguant de toute misanthropie. Sous cette perspective, notre champ est celui de la théorie construite dans le XVIII<sup>e</sup> et dans le XIX<sup>e</sup> siècles, une partie de la période pendant laquelle s'est déroulée un phénomène considéré radicalement nouveau appelé « démocratisation fondamentale ». C'est dans cette période que l'on voit une production théorique diverse sur la démocratie, qui formerait les courants conservateur, libéral et démocratique-socialiste.

Dans le cas particulier de la conception socialiste de démocratie, il est certain qu'elle a connu de modifications substantielles depuis la Révolution Française, tout en passant par les Journées Révolutionnaires, la Commune de Paris et, plus tard, par la Révolution Russe. A l'époque de la Révolution Française, la démocratie avait une connotation beaucoup plus révolutionnaire – et, en tant que telle, elle s'est présentée historiquement de forme limitée et fragmentaire en 1789, 1848 et 1871. Pour la génération de 1848,

démocratie, socialisme et communisme avaient une forte affinité, nous signale Arthur Rosenberg [1986].

Selon cet historien, la démocratie commence à être dépréciée dans les cercles socialistes à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les ouvriers radicaux français ne pouvaient oublier que la bataille de juin 1871, aussi bien que la défaite de la Commune de 1871, s'étaient jouées avec l'accord d'une assemblée formée dans le suffrage universel. La démocratie devient désormais fortement identifiée par les socialistes avec les valeurs capitalistes libérales. Néanmoins, la naissance de la démocratie moderne en cours pendant le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles montre que les controverses entre Marx, Engels et les socialistes populistes russes (*narodniki*), les social-démocrates allemands et les anarchistes pacifistes (proudhoniens) et révolutionnaires (bakouninistes) sont un terrain fertile pour la généalogie que nous souhaitons établir ici.

## **VI. CONCLUSION : POUR UN PROJET DE GENEALOGIE DE LA DEMOCRATIE**

En termes théoriques, il paraît donc pertinent de réaliser une généalogie dans l'histoire de la démocratie moderne, à la mode de la généalogie foucaultienne. Pour Foucault, aussi bien que pour Nietzsche, la généalogie se définit par l'étude de l'histoire avec le but d'identifier les relations de pouvoir qui ont engendré des idées, des valeurs et des croyances. Il faut considérer que les penseurs d'une démocratie « révolutionnaire » et d'une « démocratie libérale ou formelle » ont été contemporains, ou autrement dit, la démocratie moderne est née dans ce contexte, et que nous devons chercher le jeu de pouvoirs qui s'y inscrit.

Nous croyons que cette tâche peut contribuer à la systématisation de principes démocratiques dans leur forme pléonastique, que nous appelons provisoirement ici démophilie, c'est-à-dire une pensée démocratique qui n'est pas fondée sur la peur des masses, mais qui est plutôt consacrée à dissiper la peur éprouvée par elles-mêmes en faveur d'une bonne organisation interne de leurs passions. Autrement dit, une généalogie de principes ou d'éléments démophiles peut aussi contribuer à une production théorique de la démocratie et, ainsi, apporter des éléments pour l'approfondissement des pratiques démocratiques.

Pour que cette nécessité soit claire, ce travail doit s'efforcer pour assumer les prémisses de la généalogie, c'est-à-dire faire que des savoirs non continus, non qualifiés et non légitimés interviennent contre l'instance théorique unitaire qui cherche à les filtrer, à les hiérarchiser et à les ordonner au nom d'une vraie connaissance ou d'une science [Foucault, 2000]. L'opération généalogique que l'on souhaite adopter est surtout celle d'une « entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres » (*idem*).

De même, l'on comprend que l'histoire ne se caractérise pas par un avancement continu, stable et pacifique, mais par une succession d'épistémès et de régimes de vérités engendrés par des conflits, des crises et des ruptures, et surtout par la fragmentation. L'on entend ainsi que les connaissances ne s'ajoutent pas, mais plutôt se

reformulent. Nous adoptons donc comme pré-supposé de la généalogie l'étude de la formation discursive et historique qui est en même temps dispersée et discontinue.

Sous cette perspective, l'on constate déjà la présence d'un problème d'ordre terminologique, dont l'exemple confirme la nécessité d'une généalogie. Il s'agit de l'existence de régimes sémantiques similaires trouvés dans plusieurs cadres conceptuels qui, néanmoins, conservent des particularités entre eux. Ainsi, certains auteurs recourent à l'idée de foule ; d'autres se réfèrent à l'idée de peuple ou même de masses, à part les cas où sont adoptés des termes tels que citoyens ou individus.

Rosenberg [1986] rapporte un problème similaire lorsqu'il considère que le peuple est « le sujet problématique de la démocratie ». Il signale un changement dans la définition même du terme dans la période de moins de deux siècles qui se suit à la Révolution Française. Ainsi, l'idée de peuple devient problématique non seulement pour l'historien ou pour le sociologue, mais aussi pour les acteurs politiques. Rosenberg observe que, avec l'avènement de la démocratie socialiste marxiste, l'unité du peuple a été remplacée par l'élection d'un sujet politique privilégié – le prolétaire travailleur –, qui se fait accompagner des paysans, des artisans et de l'intellectuel appauvri. Bientôt, signale Rosenberg, la contre-révolution s'est chargée d'intensifier le fractionnement, avec la manipulation de la peur, la distinction de classe : le lumpenprolétariat s'est séparé du prolétariat, et la petite bourgeoisie, des segments ouvriers.

Il ne s'agit donc pas d'une question herméneutique, mais d'une généalogie. L'herméneutique limiteraient l'effort à une vérité et une cohérence qu'il faudrait démontrer avec un savoir hypothétique. L'on espère fréquemment de ce savoir la conformation d'unités et d'identités qui sont totalement diluées et fragmentées dans les discours insurgents.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABENSOUR, Miguel. *A Democracia contra o Estado. Marx e o Momento Maquiaveliano*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
- BALDINI, Massimo (org.). *Amizade & Filósofos*. Bauru, SP, EDUSC, 2000.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza e la Politique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich. *Escritos contra Marx*. São Paulo, Ed. Imaginário, 2001.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília, Editora UNB, 1994.
- BOTTOMORE, Tom (ed). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.
- CÍCERO. *Saber envelhecer, segundo Lelio, ou A Amizade*. Porto Alegre, L&PM, 1997.
- CHATELET, F; DUHAMEL, O; PISIER, E (org). *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1993.
- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo, L&PM Editores.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Editora Escuta, 2002.

- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris, Galile, 1994.
- DROZ, Jacques. *Le socialisme démocratique 1864-1960*. Paris, Armand Colin, 1966.
- DURAND, Pascal. « Peuple absent, peuple introuvable : le fantôme du XIXe siècle ». *Revue Hermes*, 42, p. 38-46, version numérique, France, 2005.
- FERNANDES, Rubem C. *Dilemas do socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos*. Org., introd. et notes Rubem César Fernandes; trad. Lúcio F. R Almeida et Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Psychologie collective et analyse du moi*. Traduction de l'Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1921 revue par l'auteur. Réimpression : Paris, Éditions Payot, 1968, (pp. 83 à 176), 280 pages. Collection : Petite bibliothèque Payot, n° 44. Edition numérique : [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/). 10 novembre 2008 [1921]
- FURET, François; OZOUF, Mona. *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. Paris, Flammarion, 1988.
- GALLINI, Clara. « Scipio Sighele et la foule délinquante ». *Revue Hermes*, n. 2, p. 105-133, Paris, version numérique, 1988.
- GUÉRIN, Daniel. *Rosa Luxemburgo e a espontaneidade revolucionária*. São Paulo, Perspectiva, 1982 [1971].
- GUIMARAENS, Francisco de. « Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte ». *Direito, Estado e Sociedade*, v.9, n.29, p 152 a 173, jul/dez, 2006.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. Trad. espanhol de Vidal Peña. Madri Alianza Editorial, 1951.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 2002.
- IBSEN, Henrik. *Um inimigo do povo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2007.
- JASMIN, Marcelo. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte, Editora UFMG: Iuperj, 2005.
- \_\_\_\_\_. « O despotismo democrático, sem medo e sem Oriente ». NOVAES, Adauto (org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo, Editora Senac, 2007.
- KLINENBERG, Otto. « Gustave Le Bon ». *Encyclopédie Universalis*, 2008.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Editora Odysseus, 2005.
- LE BON, Gustave. *Psychologie des foules*. Édition Félix Alcan, 9e édition, Édition numérique [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/). 10 novembre 2008, [1895].
- LEFEBVRE, Georges. *O Grande Medo de 1789*. Rio de Janeiro, Campus, 1979.
- LENIN, Vladimir Ilitch. « Duas táticas da social democracia na revolução democrática ». *Obras escolhidas*. 3 ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Revolução do tipo de 1789 ou do tipo de 1848?*, [1905]
- LIMONGI, Maria Isabel. « A racionalização do medo na política ». NOVAES, Adauto (org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo, Editora Senac, 2007.
- LOSURDO, Domenico. *Democracia ou Bonapartismo*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro e Unesp, São Paulo, 2004.
- LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.
- MILL, Stuart. *Sobre a liberdade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942.
- MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1990.

- MALATESTA, Errico. *O anarquismo e a democracia burguesa*. 3. ed. São Paulo: Global Editora, 1986.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa, Editorial Presença, 1943.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.
- MARTINS, André. « La Politique ou la raison désirable chez Spinoza ». *Revue de Métaphysique et de Morale*. Universidade de Paris I, Sorbonne, 2004.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- NEGRI, Antonio. « Spinoza ». CHATELET, F; DUHAMEL, O; PISIER, E (org). *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1993.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro, Graal, 1999.
- PIRES AURÉLIO, Diogo. « Introdução ». SPINOZA, B. *Tratado Teológico- Político. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988 [1670].
- \_\_\_\_\_. (no prelo) *A « Multidão » e o Estado Democrático*.
- PLEKHÂNOV, Gueorgui *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*. Hucitec, São Paulo, 1978.
- QUIRINO, Célia. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade – uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo, Fapesp Discurso Editorial, 2001.
- RIBEIRO, Renato Janine. « Medo e esperança em Hobbes ». NOVAES, Adauto (org). *A crise do Estado-nação*. Civilização Brasileira, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Bibliothèque des histoires: Folio Histoire, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La Contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*. Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- ROSENBERG, Arthur. *Democracia e Socialismo: história política dos últimos cento e cinquenta anos (1789-1937)*. São Paulo, Global Editora, 1986 [1938].
- SIGHELE, Scipio. *La foule criminelle : essai de psychologie criminelle*. Trad. Paul Vigny. Paris : Félix Alcan, Éditeur. (Deuxième édition entièrement refondue). Éditeur numérique [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/). 10 novembre 2008 [1901].
- SPINOZA, Baruch. « Tratado Político ». *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, (1979) [1677].
- \_\_\_\_\_. « Ética ». *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 [1677].
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo, democracia*. Rio de Janeiro, Ed Zahar, 1984.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- TOSEL, André. *Spinoza ou le Crépuscule de la Servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris, Aubier Montaigne, 1984.