

La politique **La politique et la démocratie**

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

A. L'irréductibilité de la politique

1/ L'art politique

Qu'est-ce que la politique ? La définition la plus commune est celle-ci : l'art de vivre ensemble. Cette définition mérite considération, non pas qu'elle soit indiscutable, mais parce qu'elle ouvre à la dimension problématique du champ qu'elle désigne, c'est-à-dire pour nous son irréductibilité.

Notre hypothèse est paradoxale : on commence par ce qui en général constitue l'objet ou la fin de la réflexion (philosophique) sur la politique : démontrer l'autonomie du champ politique : par rapport au religieux du point de vue de l'autorité, par rapport à l'économie du point de vue des échanges, par rapport à la morale du point de vue de la norme. Et la démonstration de cette autonomie passe en général par une histoire de l'Etat : la question de l'Etat se présente comme la question politique principale parce qu'avec lui la politique s'affirme dans son autonomie (le politique), c'est-à-dire dans la reconnaissance de son pouvoir propre, pouvoir de la violence légitime comme dira M. Weber. Donc l'autonomie de la (du) politique est ce qu'il faut prouver et non ce qui doit être présumé : le politique est ce qui émerge de l'activité gouvernementale (l'exercice du pouvoir) « par un processus d'institutionnalisation croissante, lié à la centralisation, au renforcement des

appareils administratif et militaire, à l'homogénéisation juridique »¹, c'est-à-dire avec la formation de l'Etat moderne.

Mais il est sans doute excessif de réduire la question de la politique à celle de l'Etat, même si le phénomène étatique est le fait historique massif qui domine l'histoire moderne de la politique. Autrement dit, il n'est pas absolument nécessaire de définir le concept de politique à partir du paradigme juridico-institutionnel de l'Etat-nation : comme y insiste justement Foucault, le droit n'a pas été

« simplement une arme habilement maniée par les monarques ; il a été pour le système monarchique son mode de manifestation et la forme de son acceptabilité. Depuis le Moyen Age, dans les sociétés occidentales, l'exercice du pouvoir se formule toujours dans le droit. (...) Les monarchies occidentales se sont édifiées comme des systèmes de droit, se sont réfléchies à travers des théories du droit et ont fait fonctionner leurs mécanismes de pouvoir dans la forme du droit »²,

de sorte qu'on peut bien dire que

« la représentation du pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. De là l'importance qui est encore donnée dans la théorie du pouvoir au problème du droit et de la violence, de la loi et de l'illégalité, de la volonté et de la liberté, et surtout de l'Etat et de la souveraineté (même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain mais dans un être collectif). Penser le pouvoir à partir de ces problèmes, c'est les penser à partir d'une forme historique bien particulière à nos sociétés : la monarchie juridique »³.

Contre cette lecture juridique de la politique qui fait de la question de la souveraineté la question politique première, la pensée contemporaine a multiplié les réserves. En effet, l'Etat parce qu'il est un phénomène historique précisément ne peut constituer à lui seul tout le politique. Ainsi comme l'ethnologie nous l'a enseigné, si certaines sociétés peuvent ignorer la figure de l'Etat, évidemment elles ne peuvent être en marge du problème politique. Il y a donc de la politique là où il n'y a pas (encore) d'Etat. La politique précède l'Etat : ce n'est pas l'Etat qui constitue le champ politique.

De son côté, H. Arendt redéfinit la politique à partir de ce qu'elle conçoit comme l'expérience grecque de la liberté c'est-à-dire l'espace de la *polis* : la politique n'existe pas là où existe l'Etat mais « là où des hommes se sont rassemblés au sens historico-culturel » c'est-à-dire sous l'organisation de la *polis*⁴. On peut citer encore l'œuvre de Foucault qui analyse des rapports de pouvoir soustraits aux postulats substantialistes et « statocentristes » du pouvoir⁵ : la politique existe en dehors des relations de droit, ailleurs et partout dans le corps social ; il faut dissocier pouvoir et Etat, ou pouvoir et pouvoir politique. Le pouvoir ne se tient en aucun lieu unique (l'Etat ou même le despote) mais dans un réseau de forces multiples, omniprésentes, fragmen-

¹ Michel Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 25.

² *Histoire de la sexualité* 1 La volonté de savoir, p. 115.

³ *Id.*, p. 117.

⁴ Qu'est-ce que la politique ? p. 74-75.

⁵ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, *Philosophie politique XIXe-XXe siècles*, p. 10.

tées et disséminées dans le corps social (micro-pouvoirs)⁶. Enfin, on ne saurait oublier que toute la tradition médiévale (et aussi renaissante) fait de l'art de gouverner la question politique par excellence :

« Pendant plusieurs siècles, la réflexion médiévale sur l'origine, la nature, l'exercice du pouvoir s'est développée autour, non des droits attachés à la fonction souveraine, mais des devoirs liés à l'office du gouvernement (*regimen*). Le gouvernement a précédé l'Etat. L'acte de régir, en d'autres termes, a été défini et codifié avant que ne fût concevable une *res publica* comprise dans les limites d'un territoire »⁷ –

cet art de gouverner étant lui-même obtenu à partir de l'art des arts pour les Pères de l'Eglise, c'est-à-dire le gouvernement des âmes : la politique c'est l'art de gouverner, et l'idée de *regimen* n'est pas d'abord une idée politique mais une idée religieuse :

« toute la pensée médiévale, à partir de saint Augustin est traversée par l'opposition entre *regere* (diriger, gouverner, commander) et dominer, qui sous-tend l'antithèse du *rex* et du tyran. *Regere*, l'activité de régir, de conduire un peuple, est donc le contraire d'une domination. (...) Le Moyen Age a donc construit un concept spécifique du "gouvernement" contre la pratique de la *dominatio* et en dehors ... du cadre juridique de la souveraineté »⁸.

Cette irréductibilité de la politique à l'Etat est le signe d'une irréductibilité constitutive de la politique. Et c'est ce que souligne la définition ordinaire. En effet, elle contient deux traits caractéristiques de la politique. D'une part la politique est dite un "art". Par là il faut entendre négativement que la politique n'est pas une science. Socrate disait que ce qui lui importait, ce n'était pas la nature mais les hommes et la cité, comme si le savoir de la nature (science) était indifférent à la connaissance des hommes et de la cité. En savons-nous plus que Socrate⁹ ? Assurément, car la science contempo-

⁶ Foucault n'est pas un penseur politique, si précisément la représentation politique du pouvoir (centraliste, juridico-discursive, négative) dissimule la nature véritable du pouvoir (immanence, ubiquité, activité). « La condition de possibilité du pouvoir ... le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus "périphériques", et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et "le" pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inertie, d'autoreproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (*Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*, p. 122-123).

⁷ Senellart, *op. cit.*, p. 23-24.

⁸ *Id.*, p. 20-21.

⁹ Cf. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *Les carrefours du labyrinthe I*, p. 191.

raîne est incomparable à la science antique. Mais nous savons aussi que tout ce savoir ne compte pour rien dès lors qu'il est question du vivre-ensemble : la science ne dispense pas de la politique. Les sciences dites politiques ne sont pas parvenues à constituer une science du politique et l'idéal platonicien de la politique fondée sur la science (dialectique) doit demeurer précisément une fiction théorique. Positivement, la politique relève donc du savoir-faire (*technè/ars*). Mais de l'art à la science, si l'on suit Aristote il y a toute la distance entre une activité pratique portant sur le contingent (*praxis* ou *poièsis* ?) et une activité théorique portant sur le nécessaire : c'est un savoir empirique dont l'efficacité est toujours incertaine. Mais ici la différence entre art et science n'est peut-être que nominale. Du moins chez Platon, on observe une double tendance : faire de la politique une compétence spéciale, objet d'un art (*technè*), et définir cet art par la norme de la juste mesure qui place le gouvernant au-dessus des lois écrites et le dispense du consentement des citoyens. Si la politique est un art, son activité est réservée à une élite : la spécialisation de la politique l'emporte sur la communauté du politique. La politique n'est pas l'affaire de tous, mais seulement de ceux qui savent comment gouverner. Autrement dit :

1/ cette conception de la politique (*technè politikè*) s'oppose aux thèses démocratiques défendues par exemple par Protagoras :

« quand on délibère sur la politique, où tout repose sur la justice et la tempérance, [les Athéniens] ont raison d'admettre tout le monde, parce qu'il faut que tout le monde ait part à la vertu civile ; autrement il n'y a pas de cité » (*Protagoras*, 323a)

– le politique étant l'affaire de tous (*res publica*), la politique doit être au pouvoir de tous.

Cette essence "aristocratique" de la politique est une thèse constante du platonisme, prenant la forme soit de l'idéal du philosophe-roi ou du roi-philosophe dans la *République*, soit de la "transcendance" du gouvernant par rapport aux lois dans le *Politique* :

« celui qui sait, le véritable politique, s'inspirera, dans bien des cas, uniquement de son art (*technè*), et pour sa propre pratique, ne se souciera aucunement de la lettre écrite, s'il trouve qu'une façon nouvelle d'agir vaut mieux que les prescriptions rédigées par lui et promulguées pour le temps de son absence. (...) Nous étions convenus, précédemment, que le grand nombre ne serait jamais capable de s'assimiler quelque art que ce soit. (...) Si donc il existe un art royal, la masse des riches et la foule du peuple ne s'approprieront jamais cette science politique » (300 d-e) ;

2/ cet art politique ne s'oppose pas à la science comme la pratique à la théorie puisqu'il consiste précisément dans la science du gouvernement : science qui se déduit de l'Idée de Justice, elle-même rejeton du Bien, ou qui s'incarne dans le politique (l'homme politique, le roi). L'homme politique n'est pas celui qui fait de la politique mais celui qui possède la science du gouvernement des hommes, « science la plus difficile ... et la plus grande qu'il soit possible d'acquérir » (*Politique*, 292d) – et c'est bien la norme du vrai (science), qui exige une éducation et non pas simplement la passion d'exercer le pouvoir ou le statut social que Platon oppose aussi bien à l'ordre

de la tradition (représenté par le vieux Céphale dans la *République* : la justice c'est le respect de l'autorité des anciens) qu'au faux-savoir de la sophistique, cause pour Platon de la crise de la cité : parce que l'enjeu ultime de la politique c'est la justice, il ne faut l'abandonner ni à l'ordre établi par la tradition ou par la loi, ni au hasard ni au mensonge de la vie politicienne, celle-ci doit être confiée au savoir. Ce n'est ni la passion individuelle (le désir des honneurs), ni le respect de la tradition, ni la loi même qui engendre la justice mais l'art fondé sur la science du Bien. Platon ne sépare pas la politique et la science, c'est-à-dire le vrai et le juste. Donc ici l'écart entre la science et l'art n'est pas réel, comme on le suggérerait de manière plus aristotélicienne que platonicienne (ou même anti-platonicienne)¹⁰ : gouverner c'est exercer l'art du commandement qui place le gouvernant au-dessus des lois même qu'il promulgue, puisque la science actuelle du « gouvernement de l'unique compétent » (301a) l'emporte sur toute loi établie, comme l'art ou la science de la médecine l'emporte sur la simple ordonnance (cf. *Gorgias*).

« Mais ceux-là, qu'ils commandent avec ou contre le gré de leurs sujets, qu'ils s'inspirent ou non de lois écrites, qu'ils soient riches ou pauvres, il faut, d'après ce que nous pensons maintenant, les tenir pour des chefs, du moment qu'ils commandent avec compétence par quelque forme d'autorité

¹⁰ Donc l'homme politique est premier dans la cité (il commande et gouverne) parce qu'il possède la science des choses premières (philosophe-roi). La primauté de l'art politique est théorique : l'art royal est fondé dans la science des Idées et s'en déduit, ce qui fait que l'homme investi du pouvoir royal tourne « si peu le dos à l'universalité que, par opposition à la généralité abstraite et rigide de la loi, c'est lui qui figurait l'universalité vivante, le Savoir incarné » comme dit Aubenque (*La prudence chez Aristote*, p. 41). Aristote reprend la thèse platonicienne d'une supériorité de l'homme (ici le prudent en tant qu'il est la norme de la vertu de prudence elle-même) sur la loi, mais si « la lettre des formules est la même chez les deux philosophes, l'esprit en est opposé. Platon oppose la loi à la science : la loi est comparée à un homme sûr de lui, mais ignare, elle est l'alibi de l'ignorance ou, du moins, le substitut d'un savoir momentanément indisponible, comme il advient lorsque le médecin part en voyage et laisse derrière lui des prescriptions écrites. Le chef est, au contraire, celui qui n'a pas besoin de loi, "parce qu'il pose sa propre science comme loi" [*Politique*, 295c] : sa disponibilité infinie à l'égard des cas particuliers manifeste la fécondité de son savoir. Au contraire, pour Aristote, la science partage avec la loi le privilège, mais aussi l'inconvénient, de porter sur le général. (...) Aristote désespère de déduire jamais le particulier du général : "La faute, nous dit-il, n'en est pas à la loi ni au législateur, mais elle est dans la nature de la chose" [*Ethique à Nicomaque*, 1137b17]. Là où Platon voyait une défaillance psychologique, due à l'ignorance des hommes, Aristote reconnaît, à son habitude, un obstacle ontologique, un hiatus qui affecte la réalité elle-même et qu'aucune science humaine ne pourra jamais surmonter. Ce n'est donc pas au savant, encore moins au super-savant, qu'Aristote recourt pour corriger les défaillances inévitables de la loi. Alors que, chez Platon, la science devait parvenir, en droit, à tout définir, parce qu'elle était en elle-même parfaite détermination, Aristote tire d'une même situation la conséquence inverse : si l'indétermination est ontologique, elle ne peut relever que d'une règle elle-même indéterminée... à la façon de la règle de plomb des Lesbiens, dont l'inexactitude même permet d'épouser adéquatement les contours de la pierre. Le chef platonicien ne se dispensait de la loi que parce qu'il en portait en lui-même la science d'un ordre plus haut que toute loi ; il allait distribuant autour de lui une "justice parfaite pénétrée de raison et de science" [*Gorgias*, 508a], expression elle-même d'un ordre mathématique. Au contraire chez Aristote, la justice abstraite, scientifique, voit son sort lié à celui de la loi : c'est donc la justice elle-même qui a besoin d'être corrigée par la vertu d'équité. Si, chez Platon, la loi était un substitut de l'infaillibilité de la science, chez Aristote c'est l'équité qui est un correctif de la faillibilité de la loi. Enfin, le chef, selon Platon, tel le pilote qui "garde attention fixée sur le bien du navire et de ceux qu'il porte" [*Politique*, 296^e-297a], avait les yeux fixés sur l'Idée du Bien. Mais sur quoi l'homme de l'équité aurait-il les yeux fixés, dans l'effondrement ou du moins l'exil de la Norme transcendante ? » (*ibid.*, p. 43-44).

que ce soit. Ainsi nous n'en tenons pas moins les médecins pour tels, qu'ils nous guérissent de gré ou de force, qu'ils nous taillent ou nous brûlent ou nous infligent quelque autre traitement douloureux, qu'ils suivent des règles écrites ou s'en dispensent, qu'ils soient pauvres ou qu'ils soient riches ; nous n'hésitons pas le moins du monde à les appeler médecins, tant que leurs prescriptions sont dictées par l'art, et tant que, nous purgeant ou diminuant notre embonpoint par tout autre moyen ou bien au contraire l'augmentant, peu importe, ils le font pour le bien du corps, améliorent en fait son état et, tous autant qu'ils sont, assurent le salut des êtres qui leur sont confiés. Voilà, je pense, dans quelle voie et dans quelle unique voie il faut chercher la droite définition de la médecine et de tout autre art. (...) Forcément donc, semble-t-il, parmi les constitutions celle-là sera éminemment et uniquement la droite constitution, qui montrera des chefs doués d'une science véritable et non d'un semblant de science, et, que ces chefs s'appuient sur des lois ou s'en passent, qu'ils soient agréés ou seulement subis, riches ou pauvres, rien de tout cela ne doit compter le moins dans l'appréciation de cette norme droite » (Platon, *Politique* 293 b-d).

Donc il y a bien un art politique. C'est à la fois un art, c'est-à-dire une compétence particulière – et plus qu'un art, d'une part parce que la politique est au-dessus de tous les autres arts qui prennent place dans la cité (c'est en quelque sorte l'art du tout social, tandis que les autres espèces d'art concernent la cité dans ses parties), d'autre part parce qu'il procède de la science de l'intelligible. Platon situe la politique comme la morale dans une perspective théonomique, dans la mesure où l'homme royal figure sur terre l'Idée transcendante.

Quel est alors l'objet de cet art, ou de cette activité dont Socrate donc s'emploie à travers les dialogues platoniciens à délimiter la compétence propre en essayant de la ramener à la connaissance et à l'application de la justice dans la cité que forment les hommes ? Son objet est précisément d'organiser la vie en société. "Art de vivre ensemble" signifie alors vivre en bonne intelligence, instaurer et favoriser l'ordre et la paix civile, ce qui rend nécessaire l'institution du droit.

L'association du droit et de la politique n'est pas contingente mais essentielle : le droit est impliqué dans la fin ou dans la visée de la politique. On peut adopter cette définition que donne Julien Freund de la politique :

« Elle est l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts »¹¹.

Mais tout le problème est de situer la fonction du droit au sein de la politique. Jusqu'où le droit est-il requis par la politique ? Jusqu'où la politique impose-t-elle au droit sa priorité – puisque finalement le pouvoir politique tient sa souveraineté, c'est-à-dire accomplit pleinement l'essence politique du pouvoir, en possédant le pouvoir de dire le droit : la souveraineté (l'attribut par excellence et même l'essence du pouvoir politique) consiste dans le pouvoir de dire et de faire la loi. D'un côté donc, la politique se cons-

¹¹ J. Freund, *L'essence du politique*, p. 751.

titue dans la forme du droit, de l'autre l'appropriation de la forme du droit est un acte politique et non juridique.

De fait, en effet, le droit n'est pas la politique : ou plutôt la force et le droit se partagent la politique. Et cet écart et cette dualité sont sans doute la source de toutes les conceptions possibles de la politique. On peut tenter de ramener la politique au droit (administrer la société sous des règles de droit) pour fonder une société juste (c'est-à-dire pour fonder légitimement le pouvoir politique) – c'est bien le propos de Rousseau dans *Du contrat social* dont le sous-titre est : « ou Principes du droit politique », par quoi il faut entendre les principes de la théorie de l'Etat, les principes légitimes de l'Etat souverain) – ou pour limiter les abus de pouvoir : limiter le pouvoir, par nature pléonexique (le pouvoir tend à toujours plus de puissance) par le droit ; le droit comme limite du pouvoir, la norme contre la puissance (opposition qu'on retrouve chez Hobbes entre la loi (= le droit ici) et le droit (= la puissance). Autrement dit, le droit est-il l'instance fondatrice ou simplement modératrice du pouvoir politique ? Sur cette question, la philosophie politique antique (classique) et la philosophie politique moderne ne portent pas la même appréciation : autant, on vient de le voir au moins avec Platon et Aristote, la première ne fait pas l'éloge inconditionnel de la loi (comme si la loi pouvait à elle seule régler le problème politique) – comme on le trouvait encore dans la tragédie grecque¹² – autant la philosophie moderne est légicen-

¹² Jusque-là on a confondu le respect des lois et l'égalité (légal et l'égal) car il n'y a d'égalité (et donc de justice) que par la loi, dans le cadre politique de la Cité. Les lois s'opposent en effet à l'arbitraire et établissent l'ordre sans lequel la justice est lettre morte. Là où les lois s'appliquent, l'ordre de l'égalité règne. S'y trouve déterminé ce qui est dû à chacun (biens, charge, pouvoir...). Comme le dit lui-même Aristote, « la loi est un certain ordre, et la bonne législation est nécessairement un bon ordre » (*Politique*, VII 4, 1326a 30). Elle réalise « une forme de communauté d'égaux en vue de mener une vie meilleure possible », ce qui la définit même de l'Etat (VII, 8, 1328a36sq).

L'éloge de la loi exprime la supériorité athénienne et grecque sur les autres peuples. Les grecs étaient fiers de leur obéissance aux lois. Si les Modernes sont censés se définir politiquement par la marge de liberté que leur laisse l'Etat, plutôt que par ce que l'Etat les oblige à faire (cf. Constant *De la liberté des anciens. et des modernes*), pour les Grecs, la loi est le support et le garant de leur vie politique, qui les oppose autant à l'anarchie de la vie sauvage qu'à la soumission des peuples qui, tels les Perses, se soumettent à l'arbitraire d'un prince (Cf. J. Romilly, *La loi dans la pensée grecque*). La loi est l'apanage de la Grèce — et l'on comprend pourquoi la critique des sophistes aura entraîné une telle crise de la Cité. La loi s'oppose à l'arbitraire de la tyrannie, de l'homme qui se veut au-dessus des lois : « Rien n'est plus dangereux qu'un tyran. D'abord, avec lui, les lois ne sont pas communes pour tous : un seul homme gouverne, qui détient la loi en ses propres mains, et il n'y a plus là d'égalité. Au contraire, quand les lois sont écrites, le faible et le riche jouissent d'un droit égal ... » (Euripide, *Les Suppliantes*, v. 429 sq). « N'est-ce pas grâce aux lois que vous avez une part égale aux autres ? ... » (Démosthène, *Midène* 188). La loi entre ainsi dans un double système d'opposition : contre la tyrannie et contre l'anarchie sauvage. Par la loi les Grecs se sont définis par rapport aux autres peuples comme occupant une position de juste-milieu (Cf. *Politique* VII, 7, 1327b, 19-33). Les Grecs ont conscience de tenir le milieu entre deux extrêmes barbares, du Nord de l'Europe et ceux de l'Asie : au Nord, le courage, le manque d'intelligence, l'habileté technique, une certaine forme de liberté, le manque d'organisation politique, l'incapacité à commander à leurs voisins ; en Asie, l'intelligence et la capacité technique, le manque de courage et donc un esclavage et une soumission perpétuels. Les Hellènes quant à eux, par leur position géographique médiane, allient le courage et l'intelligence, et ainsi sont promis à la liberté. Ayant la meilleure organisation politique, ils sont capables de commander à tous les autres peuples, du moins si et tant est qu'ils maintiennent l'unité de leur constitution (confédération grecque comme fondement d'une domination universelle). L'ordre humain,

triste si l'on veut, plaçant la loi au centre de la politique. Dans un cas, la loi est un moyen de la justice politique, dans l'autre elle en est la forme nécessaire et inconditionnelle. Rousseau le dit avec force : pour éviter la domination, c'est-à-dire la dépendance et la soumission à l'égard d'un autre homme, il est nécessaire et suffisant de dépendre seulement de la loi. Si chacun est dépendant de la loi, la situation est égale pour tous, et chacun est libre et garanti dans sa liberté.

« Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les républiques au pouvoir des magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois : ils en sont les ministres non les arbitres, ils doivent les garder non les enfreindre. Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain » (*Lettres écrites de la montagne*, 8^{ème} lettre, 1764).

Mais c'est encore la politique qui pose le droit comme sa propre norme de sorte que le droit tient son effectivité de la politique (la politique fait la loi). Mais alors si elle réalise l'essence normative du droit (donne au droit force de loi), la politique peut être toujours tentée de s'affranchir plus radicalement du droit puisqu'aussi bien il n'est que son moyen. En tant qu'art de gouverner, la politique a rapport à une intelligence des moyens. La politique consiste à connaître les moyens d'organiser le vivre-ensemble. Or le droit est un de ces moyens et sans doute dans l'Etat moderne, sa voie régulière. Autrement dit, le droit est au service de la politique et non l'inverse. Le droit peut-il constituer une norme de la politique s'il est un moment de la politique ? Le droit n'est-il pas la fiction d'une normativité (devoir-être) que le pouvoir politique s'invente pour mieux être toléré et ainsi assurer sa perpétuation ? L'essence de la politique est-elle donnée avec le phénomène du droit ?

Car d'une part rien n'est dit encore des moyens les plus adaptés à la politique : le pouvoir oscille entre le droit et la force de sorte que l'art de gouverner n'est jamais certain de ne pas exercer une domination. Ou encore du gouvernement à la domination, au moins pratiquement dans les faits, la transition peut-être insensible. Le droit ne résiste pas à la tendance, ou du moins à la possibilité pour le pouvoir de céder à la tentation de la domination. D'autre part rien n'est dit des fins en vue desquelles ils doivent être utilisés. La question des fins de la politique se pose nécessairement et rejoint le problème de son autonomie. La politique possède-t-elle sa propre fin (est-elle en vue d'elle-même ?) ou n'est-elle qu'un art d'instaurer une fin qui la

c'est-à-dire donc fondamentalement grec se caractérise ainsi par le règne de la loi politique (*nomos*).

Or c'est avec cet éloge inconditionnel de la loi que rompent Platon et Aristote.

dépasse ?¹³ De fait l'organisation du vivre-ensemble peut sans doute être rapportée à deux fins : la sûreté ou la justice. Par là, la politique peut être considérée comme une activité relativement indéfinie. Art de vivre-ensemble, la politique n'entraîne aucun savoir certain sur ses moyens et sur sa fin.

La seconde détermination de la politique concerne le fait même de la communauté, impliqué par le "vivre-ensemble". L'irréductibilité de la politique n'est pas ici saisie dans l'écart entre art et science, ou dans son rapport au droit, mais à partir de sa condition première : la dimension communautaire et partagée de la vie. Autrement dit ce qui rend nécessaire la politique est en même temps ce qui la rend irréductible, c'est-à-dire le fait de la pluralité humaine. C'est cette détermination qu'H. Arendt ne cesse de mettre en avant, contre la philosophie politique (la philosophie platonicienne de l'art de gouverner ou la philosophie moderne de la souveraineté de l'Etat). La politique procède de la pluralité humaine, et la pluralité est un fait qui ne se laisse lui-même en quelque sorte pas déduire. Ainsi elle se distingue de deux sphères qui lui sont pourtant proches : la religion (rapport de l'homme à Dieu ou à l'Absolu), la morale (rapport de l'homme à soi (vertu) ou à autrui comme une fin (devoir)). Déterminer la politique par le fait de la pluralité humaine c'est indiquer que la politique est à la fois une dimension irréductible de la vie humaine – ou inversement que la différence spécifique de la vie humaine est politique (cf. Aristote). La question de la politique ce n'est pas la question *de* l'homme (qui est une question, notamment, plutôt théologique : l'homme en tant que créature de Dieu) mais c'est la question *des* hommes, de l'existence des hommes. Et cette dimension est irréductible d'un concept de l'homme (qui répond davantage à la définition théologique de l'homme comme créature de Dieu ou anthropologique comme être cultu-

¹³ Même quand l'autonomie du politique est reconnue, par exemple comme chez Thomas d'Aquin dans son traité (inachevé) *Du royaume*, écrit vers 1266 à l'attention du jeune roi de Chypre, la politique désigne un ordre proprement humain qui a pour fin propre et ultime de mener « une multitude rassemblée en société » à « vivre selon la vertu » (II, ch. 3) : « gouverner [et non pas dominer] consiste à conduire convenablement ce qui est gouverné, à la fin qui lui est due », et cette fin est de conduire les hommes à mener une vie bonne par laquelle ils réalisent leur nature : « si les hommes s'assemblent c'est pour mener une vie bonne. (...) Or une vie bonne est une vie selon la vertu ; la vie vertueuse est donc la fin du rassemblement des hommes en société ». Mais quelle que soit cette autonomie de la politique par sa fin — qui prévient aussi la politique contre sa contre-façon qu'est la tyrannie : la politique c'est l'art de gouverner et gouverner ce n'est pas exercer un pouvoir aveugle mais permettre aux gouvernés de parvenir à leur fin, c'est-à-dire à une vie bonne — cette fin n'est pas elle-même autonome. Le roi est comme le pilote pour son navire. Mais il a charge d'âmes et non de simples corps, puisque la révélation enseigne que l'homme est une âme immortelle destinée à jouir de l'amour de Dieu. Aussi conduire les hommes à une vie bonne, cela revient à permettre leur salut. Autrement dit, la vie en collectivité n'est pas une fin en soi : la fin politique de la vie vertueuse est encore subordonnée à la fin ultime de l'union individuelle de l'âme à Dieu. « Puisque l'homme, en vivant selon la vertu, est ordonné à une fin ultérieure, qui consiste dans la fruition de Dieu, comme nous l'avons déjà dit plus haut, il faut que la multitude humaine ait la même fin que l'homme pris personnellement. La fin ultime de la multitude rassemblée en société n'est donc pas de vivre selon la vertu, mais, par la vertu, de parvenir à la fruition de Dieu ». La subordination de la politique au salut est une limite au pouvoir politique. D'un côté cette limitation relativise la politique : elle n'est pas l'ordre humain ultime, mais une sphère dérivée. De l'autre cette limitation du pouvoir politique à la loi divine est la meilleure garantie contre toute espèce de totalitarisme : nul ne doit plus d'obéissance à un homme qu'à Dieu («il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes»). Pour empêcher le pouvoir absolu, il faut relativiser le pouvoir en le subordonnant à l'Absolu.

rel et historique). La politique représente une figure de l'humain (qui parfois tend vers des formes d'inhumanité) mais qui ne s'identifie pas à la nature humaine.

« La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de l'homme, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? (...) La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. (...) La politique organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité *relative* »¹⁴.

La politique est le nom de cet intérêt des hommes pour le fait de leur pluralité. Le politique (H. Arendt utilisant indifféremment *Politik* comme pratique politique et *das Politische*) est donné avec ce fait, et ce fait étant irréductible au discours de la philosophie ou de la théologie sur l'homme, le politique constitue bien un domaine autonome ou irréductible, alors même qu'il ne désigne rien de substantiel mais relève plutôt de l'événement – il y a ainsi réversibilité entre le politique et la politique : le politique c'est le fait de la pluralité humaine qui n'étant pas être substantiel mais relation se laisse désigner par l'activité politique.

2/ Le pouvoir dans son irréductibilité

La politique ne commence pas avec l'Etat : l'Etat est plutôt une figure de la politique. La politique n'est pas le droit : le droit est plutôt le moyen ou la forme que la politique se donne pour instituer son autonomie. La politique n'est pas une réalité en soi mais l'espace et la condition de manifestation de l'action humaine (*praxis*).

Mais une équivoque persiste : doit-on dire la politique ou le politique, et si les deux termes sont utilisés, qu'est-ce qui les distingue ? Cette question intéresse l'articulation de la politique et du droit et finalement l'essence du domaine politique.

La première réponse serait de distinguer la politique du politique comme la pratique (l'activité) de la théorie. L'homme politique pratique la politique : le philosophe (le sociologue) pense le politique. Mais cette réponse est évidemment insuffisante. D'un côté, la théorie politique présuppose la politique : c'est parce que la cité est mauvaise, injuste, capable d'assassiner la vérité, que Platon conçoit l'idéal d'une cité juste, c'est-à-dire d'une société sans conflits – le politique (le social pacifié) étant ici, dans sa visée, la suppression de la politique (la conflictualité) : c'est parce que

¹⁴ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 39-43.

l'homme est un être politique qu'Aristote cherche à définir la prudence pratique qui permet d'ordonner la vie sociale. De l'autre, on peut renverser la relation et considérer que le politique précède la politique : c'est parce qu'existe le politique comme champ des affaires humaines que la politique est une activité non seulement nécessaire mais encore noble. En fait, les deux perspectives peuvent être croisées, au moins du point de vue de la philosophie qui a tendance à affirmer la priorité du politique sur la politique, en rappelant à celle-ci son objet, sa finalité. En effet, là où la politique s'oublie dans l'exercice du pouvoir, dans la factualité de la vie politique (l'administration des choses et des personnes, le jeu de l'alliance et de l'opposition dans les rapports de forces...), le politique (la théorie de la politique) rappelle que la question centrale de la politique c'est de savoir dans quel but le pouvoir est exercé. Quand le pouvoir est exercé en vue de l'intérêt particulier des gouvernants, la politique, quelque soit le régime, est une déviation du politique : quand le pouvoir est exercé en vue de l'intérêt commun ou général, le pouvoir, quelque soit le régime, est légitime, c'est-à-dire que la politique est conforme à la fin du politique. Donc la question du bien commun, et donc la question de la justice est la question centrale de la politique. C'est bien le point de vue d'Aristote :

« Il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre, soit un grand nombre de gens. Quand cet individu, ce petit ou ce grand nombre gouvernent en vue de l'avantage commun, nécessairement ces constitutions sont droites, mais quand c'est en vue de l'avantage propre de cet individu, ce sont des déviations ».

Le politique c'est la chose publique, et la politique doit être exercée en vue de celle-ci qui est le bien commun – c'est pourquoi la politique est au moins logiquement seconde par rapport au politique. Mais factuellement, la politique est toujours première, comme si la déviation précédait toujours la conformité. C'est la politique qui institue le politique mais toujours-déjà dans une forme corrompue. Qu'est-ce qui travaille ainsi la politique au point de faire obstacle à la réalisation du politique ? La politique paraît bien irréductible au politique.

On peut aussi dégager l'irréductibilité de la politique en soulignant la permanence du problème politique. Cette permanence est facilement illustrée par l'histoire. La politique domine le destin des sociétés. Du moins l'histoire des sociétés est largement une histoire politique : succession de régimes, de gouvernements, de constitutions, guerres d'alliance... Cette domination de la politique dans l'histoire se manifeste par la permanence de la violence. L'histoire est violence et la politique relaie cette violence tout en prétendant, par le droit notamment, la réduire. Il est facile d'identifier ce qui relie la politique et la violence : la quête du pouvoir. Autrement dit, l'irréductibilité de la politique consiste dans la permanence du problème du pouvoir.

Ce qui surprend dans l'histoire, c'est comme le dit Ricœur,

« que le Pouvoir n'ait pour ainsi dire pas d'histoire, que l'histoire du pouvoir se répète, piétine ; la surprise, c'est qu'il n'y ait pas de surprise politique véritable. Les techniques changent, les relations des hommes à l'occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le même paradoxe, celui

d'un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion »¹⁵.

Que l'histoire du pouvoir soit sans histoire signifie au moins deux choses :

1/ que l'autonomie de la politique est constituée par le problème du pouvoir ;

2/ que la politique est indifférente à l'histoire économique-sociale des sociétés – ce qui veut dire que le problème du pouvoir politique n'est pas

« fondamentalement différent en économie socialiste et en économie capitaliste, et que donc « la politique réalise un rapport humain qui n'est pas réductible aux conflits des classes, ni en général aux tensions économique-sociales de la société. (...) Par ce premier trait, l'existence politique de l'homme développe un type de rationalité spécifique, irréductible aux dialectiques à base économique »¹⁶.

Aussi, si l'on admet malgré tout un progrès de l'histoire - la démocratie représentant l'horizon juridique et même moral des sociétés et peut-être la fin de l'histoire - il faut aussi admettre que le problème du pouvoir s'y pose de manière tout aussi pressante que dans un régime non-démocratique : autrement dit la démocratie ne supprime pas le problème politique. En fait, la thèse ici (d'une autonomie du politique par rapport à l'économique) comporte deux idées :

- d'une part donc que le politique ne s'explique pas par l'économique (non plus que par le religieux) – la rationalité du politique n'est pas fondée dans la rationalité économique –

- et, d'autre part, que le politique possède une forme de rationalité. C'est sans doute la plus grande leçon de la philosophie grecque :

« Ce qui reste à jamais admirable dans la pensée politique des Grecs, c'est que nul philosophe parmi eux – sinon peut-être Epicure – ne s'est résigné à exclure la politique du champ du raisonnable qu'ils exploraient ; tous ou presque tous ont su que si le politique était proclamé méchant, étranger, "autre", au regard de la raison et du discours philosophique, si le politique était envoyé au diable, littéralement, c'est la raison elle-même qui chavirerait. Car alors elle ne serait plus raison de la réalité et dans la réalité, tant la réalité humaine est politique. Si rien n'est raisonnable dans l'existence politique des hommes, la raison n'est pas réelle, elle flotte en l'air, et la philosophie s'exile dans les arrières-mondes de l'Idéal et du Devoir. A cela, aucune grande philosophie ne s'est résignée, même (et surtout) si elle commence par le procès de l'existence quotidienne et déchu et se détourne d'abord du monde ; toute grande philosophie veut comprendre la réalité politique pour se comprendre elle-même »¹⁷.

Evidemment, il s'agit d'évaluer la rationalité propre du politique. Et ici deux extrêmes doivent être évités : majorer excessivement la rationalité du politique (en droit la politique est pleinement rationnelle, soit que la rai-

¹⁵ *Histoire et vérité*, p. 261.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Id.*, p. 262.

son puisse définir comme *a priori* les principes du droit politique, soit que l'Etat représente dans la dialectique de l'histoire, la raison incarnée), ou incliner la politique sur l'axe de la violence, du mensonge, assimilant le pouvoir à la domination et à la tyrannie ou faisant l'apologie de l'immoralisme.

Car, et c'est là un troisième point,

3/ ce par quoi se distingue la politique, ce par quoi elle affirme son autonomie, c'est que

« la politique développe des maux spécifiques, qui sont précisément maux politiques, maux du pouvoir politique ; ces maux ne sont pas réductibles à d'autres, en particulier à l'aliénation économique. Par conséquent l'exploitation économique peut disparaître et le mal politique persister ; bien plus, les moyens développés par l'Etat pour mettre fin à l'exploitation économique peuvent être l'occasion d'abus de pouvoir, nouveaux dans leur expression, dans leurs effets, mais fondamentalement identiques dans leur ressort passionnel à ceux des Etats du passé »¹⁸.

Autrement dit, la politique n'a pas d'histoire mais les maux spécifiques du pouvoir politique prennent des formes nouvelles au cours de l'histoire. Et le paradoxe ultime de la politique est peut-être atteint dans l'articulation entre la rationalité et le mal du politique : « le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, ... il y a une aliénation politique parce que le politique est relativement autonome »¹⁹.

On commencera par le second aspect (le mal comme constitutif du politique) puisque la rationalité politique est au fond le problème le plus général de la philosophie politique. Toute la politique est affaire de volonté : la rationalité politique est une rationalité paradoxale parce qu'elle est une rationalité de la volonté.

a) D'abord la politique est rationnelle quant à sa fin, c'est-à-dire quant au but de ce qui est à vouloir pour l'organisation sociale. La politique est rationnelle en intention : inscrire la justice dans les rapports humains, prescrire l'intérêt commun ou général contre les intérêts particuliers, maintenir donc la référence à une norme commune contre les appétits égoïstes, réduire ou éliminer la violence, instaurer la paix à l'intérieur et à l'extérieur déclinent cette volonté raisonnable finalement toujours éthique. Pour les Anciens au moins, la politique est indissociable d'une téléologie de la cité, c'est-à-dire que la politique est subordonnée à la chose publique elle-même en vue du bien-vivre : la politique est en vue du bien commun qui est en vue du bien-vivre – ou encore la politique est en vue du politique qui est, sinon en vue de l'éthique, du moins s'implique mutuellement avec elle dans le bien-vivre. Aristote commence ainsi ses livres de *Politique* :

« Tout Etat ainsi que nous le savons est une société, l'espoir d'un bien est son principe comme il l'est de toute association, car toutes les actions des hommes ont pour fin ce qu'ils estiment un bien. Toutes les sociétés ont donc pour but quelque avantage et celle qui est la principale et renferme en soi toutes les autres se propose le plus grand avantage possible. On la nomme Etat ou société ».

¹⁸ *Id.*, p. 261.

¹⁹ *Id.*, p. 262.

Le politique désigne précisément le lieu téléologiquement autonome où l'homme se représente un bien supérieur parce qu'il est la condition de réalisation de son essence : l'homme s'humanise politiquement. La politique concerne l'essence humaine de l'homme, ou plutôt sa réalisation.

b) Mais cette visée rationnelle (raisonnable) du politique entre dans l'histoire « à coup de décisions » comme dit Ricœur²⁰. La politique c'est la volonté d'instituer historiquement la rationalité du politique, de sorte que la décision politique devient toute la politique : comment maintenir ou faire exister la référence du bien commun dans les faits ? Quels moyens vouloir concrètement pour viser l'intention de la chose publique ? Aussi nous faut-il peut-être dédoubler ce que nous avons jusqu'à présent confondu, en assimilant imprudemment l'autonomie et l'irréductibilité de la politique. Il y a plutôt une autonomie du politique (la fin) et une irréductibilité de la politique (les moyens), de sorte que le champ politique découvre une rationalité scindée (rationalité éthique de la fin politique contre rationalité pragmatique ou technique des moyens de la politique : *praxis* contre *poiësis*).

« Le politique est organisation raisonnable, la politique est décision : analyse probable de situations, pari probable sur l'avenir. Le politique ne va pas sans la politique.

Le politique prend son sens après coup, dans la réflexion, dans la “rétrospection”, la politique se joue à mesure, dans la “prospection”, dans le projet, c'est-à-dire à la fois dans un déchiffrement incertain des événements contemporains et dans la fermeté des résolutions. C'est pourquoi la fonction politique, si *le* politique est sans intermittences, on peut dire en un sens que *la* politique n'existe que dans les grands moments, dans les “crises”, dans les “tournants”, dans les nœuds de l'histoire »²¹.

Or cette immanence de la politique dans le politique (l'irréductibilité de la politique dans l'autonomie du politique) c'est précisément la question du pouvoir :

« Du politique à la politique, on passe de l'avènement aux événements, de la souveraineté au souverain, de l'Etat au gouvernement, de la Raison historique au Pouvoir »²².

Autrement dit si le politique est la fin ou la norme rationnelle de la politique, la politique est le moyen du politique. Le politique n'existe que par l'effectivité de la politique. Or l'effectivité de la politique ou du pouvoir s'accompagne invinciblement du mal politique. L'Etat peut bien représenter la figure la plus rationnelle du pouvoir politique (aussi bien au sens éthique que technique), détenant le monopole de la violence légitime (de la contrainte physique légitime) – l'adjectif « légitime » inscrivant l'intention du bien commun dans la définition de l'Etat, rappelant la priorité finale de la chose publique, c'est-à-dire la rationalité éthique de la politique -, il n'en demeure pas moins que...

²⁰ *Id.*, p. 268.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

« même si l'Etat arrivait jamais, par chance, à s'identifier à son fondement de légitimité, – par exemple en devenant autorité de la loi – cet Etat serait encore monopole de contrainte ; il serait encore pouvoir de quelques-uns sur tous ; il cumulerait encore une légitimité, c'est-à-dire un pouvoir moral d'exiger, *et* une violence sans appel, c'est-à-dire un pouvoir physique de contraindre.

C'est ainsi que nous atteignons l'idée même de *la* politique dans toute son extension ; nous dirons que c'est l'ensemble des activités qui ont pour objet l'exercice du pouvoir, donc aussi la conquête et la conservation du pouvoir ; de proche en proche, sera politique toute activité qui aura pour but ou même simplement pour effet d'influencer la répartition du pouvoir.

C'est la politique – la politique par référence au pouvoir – qui pose le problème du mal politique. Il y a un problème du mal politique parce qu'il y a un problème spécifique du pouvoir »²³.

Aussi la philosophie politique a-t-elle toujours souligné, à côté de la réflexion normative (idéal de la cité juste, téléologie éthique de la cité pour l'Antiquité, théorie juridique du fondement social pour la Modernité) sur la grandeur humaine de la politique, la grandeur du mal qui l'accompagne. La politique possède une grandeur qu'il faut s'attacher à reconnaître, parce qu'elle consiste à sauver de l'oubli l'action humaine dans un monde périssable (cf. Arendt), ou parce qu'elle consiste à prendre sur soi le destin d'une communauté historique, à vouloir pour tous dans l'incertitude. Mais le pouvoir politique est aussi historiquement « la plus grande occasion et la plus grande démonstration du mal »²⁴ comme si le mal advenait toujours au monde par la politique : c'est un procès et un enjeu politique qui condamnent à mort Socrate ou Jésus.

Finalement on est partagé entre deux opinions :

1/ si la politique est rapportée à la question du pouvoir, on est tenté de conclure d'une part à l'universalité de la politique mais aussi, puisque le pouvoir est objet ou source de conflits, de suspecter que le mal est consubstantiel à la politique. Comme dit Rousseau : tout tient radicalement à la politique, mais en fait la politique accuse toujours les traits du mal. Aussi la méfiance à l'égard de la politique est très ancienne. C'est un des préjugés les plus tenaces contre la politique, « l'idée que la politique en son fond est un tissu de mensonges et d'impostures au service d'intérêts sordides et d'une idéologie encore plus sordide, tandis que la politique étrangère oscille entre la pure propagande et la violence brutale »²⁵. Le propos de Lord Acton est devenu une espèce de lieu commun : « Le pouvoir tend à corrompre et le pouvoir absolu corrompt absolument »²⁶. Mais alors comment apprécier l'histoire politique de l'humanité si la politique est sans histoire et que se jouent indéfiniment la quête du pouvoir et avec elle le mal en politique ? Qu'y a-t-il à espérer de la politique, et davantage : que peut-on espérer de l'humanité si la politique doit à jamais décider du destin des sociétés ? Pour rompre le maléfice de l'histoire politique, pour sortir du cercle vicieux — les

²³ *Id.*, p. 269.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ H. Arendt, *op. cit.*, p. 48.

²⁶ Lettre à Mandell Greighton, 1887.

hommes sont ce que la politique fait d'eux (tout tient radicalement à la politique : les lois décident finalement de l'éducation des citoyens) mais ce sont les hommes qui font la politique — il faut sortir de l'histoire, transcender la réalité historique pour définir la politique à partir non de son contexte pragmatique mais de ce qu'elle devrait idéalement poursuivre comme fin. Ainsi le saut dans l'utopie préserve la politique d'elle-même – mais l'utopie rationnelle a le défaut de supprimer la politique en la rendant parfaitement conforme à sa fin, car la politique consiste à gouverner la cité réelle (les hommes tels qu'ils sont) et non la cité idéale. La politique c'est la rationalité du conflit, là où la raison (philosophique) définit le politique comme la résolution définitive de la conflictualité sociale. Et la suppression de la conflictualité est peut-être un remède pire que le mal²⁷ : du moins K. Popper, dans

²⁷ Mais peut-être la dissension est-elle la condition de toute société politique et de la liberté. Machiavel fait l'éloge des dissensions (cf. *Première Décade de Tite-Live* I, 4) : l'opposition entre le peuple et le Sénat a été le principe de la liberté de Rome : « Je dis que ceux qui blâment les dissensions continuelles des grands et du peuple me paraissent désapprouver les causes mêmes qui conservèrent la liberté de Rome, et qu'ils prêtent plus d'attention aux cris et aux rumeurs que ces dissensions faisaient naître, qu'aux effets salutaires qu'elles produisaient. Ils ne veulent pas remarquer qu'il existe dans chaque gouvernement deux sources d'opposition, les intérêts du peuple et ceux des grands ; que toutes les lois que l'on fait au profit de la liberté naissent de leur désunion, comme le prouve tout ce qui s'est passé dans Rome, où, pendant les trois cents ans et plus qui s'écoulèrent entre les Tarquins et les Gracques, les désordres qui éclatèrent dans ses murs produisirent peu d'exils, et firent couler le sang plus rarement encore. On ne peut donc regarder ces dissensions comme funestes, ni l'État comme entièrement divisé, lorsque durant un si long cours d'années ces différends ne causèrent l'exil que de huit ou dix individus, les condamnations à l'amende de bien peu de citoyens, et la mort d'un plus petit nombre. On ne peut donc en aucune manière appeler désordonnée une république où l'on voit éclater tant d'exemples de vertu ; car les bons exemples naissent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, et les bonnes lois de ces désordres mêmes que la plupart condamnent inconsidérément. En effet, si l'on examine avec attention la manière dont ils se terminèrent, on verra qu'ils n'ont jamais enfanté ni exil ni violences funestes au bien public, mais au contraire qu'ils ont fait naître des lois et des règlements favorables à la liberté de tous ».

Le marxisme reprend le thème mais l'antagonisme objectif des classes ne conduit pas à une république mais à la domination finale d'une classe sur l'autre et à son autosuppression dans la société communiste.

Enfin, le désaccord politique peut dissimuler un accord social plus essentiel et inversement, un accord politique une désunion sociale fondamentale. C'est ce que dit Montesquieu dans ce texte des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, (fin chapitre 9) : « On n'entend parler dans les auteurs que des divisions qui perdirent Rome. Mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été, et qu'elles y devaient toujours être. Ce fut uniquement la grandeur de la République qui fit le mal, et qui changea en guerres civiles les tumultes populaires. Il fallait bien qu'il y eût à Rome des divisions, et ces guerriers si fiers, si audacieux, si terribles au-dehors, ne pouvaient pas être bien modérés au-dedans. Demander, dans un État libre, des gens hardis dans la guerre et timides dans la paix, c'est vouloir des choses impossibles, et, pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas.

Ce qu'on appelle union dans un corps politique est une chose très équivoque : la vraie est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général de la société, comme des dissonances dans la musique concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un État où l'on ne croit voir que du trouble, c'est-à-dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres.

Mais, dans l'accord du despotisme asiatique, c'est-à-dire de tout gouvernement qui n'est pas modéré, il y a toujours une division réelle : le laboureur, l'homme de guerre, le né-

l'ouvrage de 1942, *La société ouverte et ses ennemis*, peut-il voir dans toute utopie politique les prémisses d'une société totalitaire (les guerriers qui défendent la cité et vivent dans un communisme intégral pour cultiver leur vertu propre, le courage ; les guerriers-philosophes dévoués à l'intérêt général qui commandent la cité et qui ont le droit, pour concourir à l'harmonie du tout, au mensonge d'Etat pour le bien du peuple, à l'arrangement de certains mariages en fonction d'une forme d'eugénisme, à l'interdiction de l'art des poètes mimétiques...)²⁸.

gociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance, et, si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts, ensevelis les uns auprès des autres.

Il est vrai que les lois de Rome devinrent impuissantes pour gouverner la République. Mais c'est une chose qu'on a vue toujours, que de bonnes lois, qui ont fait qu'une petite république devient grande, lui deviennent à charge lorsqu'elle s'est agrandie, parce qu'elles étaient telles que leur effet naturel était de faire un grand peuple, et non pas de le gouverner.

Il y a bien de la différence entre les lois bonnes et les lois convenables, celles qui font qu'un peuple se rend maître des autres, et celles qui maintiennent sa puissance lorsqu'il l'a acquise.

Il y a à présent dans le monde une république que presque personne ne connaît et qui, dans le secret et dans le silence, augmente ses forces chaque jour. Il est certain que, si elle parvient jamais à l'état de grandeur où sa sagesse la destine, elle changera nécessairement ses lois, et ce ne sera point l'ouvrage d'un législateur, mais celui de la corruption même.

Rome était faite pour s'agrandir, et ses lois étaient admirables pour cela. Aussi, dans quelque gouvernement qu'elle ait été, sous le pouvoir des Rois, dans l'aristocratie ou dans l'État populaire, elle n'a jamais cessé de faire des entreprises qui demandaient de la conduite, et y a réussi. Elle ne s'est pas trouvée plus sage que tous les autres États de la terre en un jour, mais continuellement ; elle a soutenu une petite, une médiocre, une grande fortune, avec la même supériorité, et n'a point eu de prospérités dont elle n'ait profité, ni de malheurs dont elle ne se soit servie.

Elle perdit sa liberté parce qu'elle acheva trop tôt son ouvrage ».

²⁸ « Jamais un Etat ne connaîtra le bonheur, si le dessin n'en a pas été tracé par ces artistes [philosophes] qui travaillent sur le modèle divin. (...) Ils prendront ... l'Etat et les caractères des hommes comme une toile, qu'ils commenceront par rendre nette, ce qui n'est pas très facile. En tous cas, ... ils différeront dès l'abord des législateurs ordinaires en ce qu'ils ne consentiront à s'occuper ni d'un particulier ni d'un Etat, pour lui tracer des lois, que lorsqu'ils l'auront reçu net ou l'auront eux-mêmes rendu tel » (500e-501a). Est-ce par le dessin ou l'épure rationnelle de la cité parfaite que la liberté peut-être politiquement réalisée ? L'utopie politique est-elle ce qui sauve la liberté ou ce qui la perd ? Pour Popper, la seule philosophie politique de la liberté est un libéralisme politique. Or malgré l'inactualité historique, il y a au fond de l'utopie politique ou de ce qu'il nomme « la technologie utopiste » la possibilité de ce que l'histoire contemporaine a enfanté sous la forme du totalitarisme (Popper contrairement à H. Arendt ne souligne pas ce qu'à d'inouï, d'imprévisible, d'impensable avec les catégories de la philosophie politique classique le phénomène totalitaire, mais cherche à dégager une logique intellectuelle qui remonte à Platon et qu'on peut retrouver selon lui sous la plume de Hegel et de Marx (J. Baudouin, *Les idées politiques contemporaines*, p. 107). Cette possibilité surgit dès lors qu'à une doctrine interprétant le devenir des sociétés humaines sur le mode de la nécessité historique s'adjoint une stratégie cohérente, inflexible de reconstruction radicale de l'ordre social » (*ibid.*). Chez Platon, le devenir historique n'est pas progressif mais régressif (le modèle est dans le passé) – c'est clairement exprimé dans les *Lois* – et toute la philosophie politique consiste recomposer la Cité immobile et hiératique du passé idéal, c'est-à-dire à proscrire en elle la puissance néfaste du changement. Chez Marx, l'historicisme est progressif, s'employant à dégager scientifiquement les lois de l'histoire c'est-à-dire la marche victorieuse vers le socialisme. Mais ces différences seraient en quelque sorte secondaires. L'essentiel c'est que la pensée puisse prétendre pouvoir reconstruire le social selon une vue, une idée, un plan, c'est-à-dire essayer de soumettre le temps de la société, le sens de l'histoire au principe d'une intelligibilité absolue, ce qui suppose, ne serait-ce que sur le plan de la fiction rationnelle chez Platon, d'envisager la possibilité de faire table rase des expériences passées. Alors, cette association entre la rationalité intégrale et le mythe du (re)commencement

absolu emporte des conséquences dévastatrices : elle est immanquablement « liberticide ». « Elle conduit à une organisation rigide, moniste de la société. Elle broie peu à peu tout espace de liberté et de contestation et justifie l'absorption progressive de la société par l'Etat voire par celui qui prétend l'incarner » (p. 107). Elle ne recule alors devant aucune conséquence : l'eugénisme, l'infanticide, le mensonge chez Platon, si c'est pour restaurer l'harmonie originelle, le massacre de masse sur l'autel de l'humanité nouvelle ou du communisme réel à venir.

Pour Popper les exigences essentielles du platonisme se résument en deux formules : « La première est : *Arrêtez tout changement politique* ! Si l'immobilité est divine, le changement est néfaste et, pour l'éviter, il faut que l'Etat soit une copie exacte du modèle original, c'est-à-dire de la Forme ou de l'Idée de la cité. A la question : « Comment y parvenir ? », c'est la seconde formule qui fournit la réponse : *Revenez à la nature !*, à l'état initial de nos ancêtres, créé conformément à la nature humaine, donc stable. Revenez au patriarcat tribal d'avant la chute, au gouvernement « naturel » de la foule des ignorants par la minorité des sages.

De ces préceptes ... on peut déduire presque tous les éléments de son programme politique. Voici les principaux :

- La division rigoureuse des classes : la classe dirigeante, comprenant le berger et les chiens de garde, doit être strictement séparée du troupeau humain.

- L'identification du sort de l'Etat à celui de la classe dirigeante et l'intérêt exclusif accordé à cette classe et à son unité. D'où les règles sévères concernant sa procréation et son instruction, le contrôle et la collectivisation des intérêts de ceux qui en font partie. » (p. 79).

Finalement, le projet n'est possible que si les philosophes gouvernent puisque seuls ils sont capables de fonder et de perpétuer un Etat stable, de tracer le dessin de l'Etat en tournant « souvent les yeux de deux côtés, d'une part vers l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus semblables, et d'autre part vers la copie humaine qu'ils en tracent... » (502b). Platon avait pris soin de préciser plus haut : « A moins ... que les philosophes ne deviennent rois dans les Etats, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie (...) il n'y aura pas ... de relâche aux maux qui désolent les Etats, ni même ... à ceux du genre humain » (473d). Aussi, dans cette perspective, la démocratie concentre-t-elle, comme on l'avait déjà vu en introduction, tous les maux à éviter : négation de l'inégalité naturelle (« le père s'accoutume à traiter son fils en égal et à craindre ses enfants ... le fils s'égale à son père et n'a plus ni respect ni crainte pour ses parents, parce qu'il veut être libre ... le métèque devient l'égal du citoyen, le citoyen du métèque, et l'étranger de même » 563a), liberté ou indépendance absolue, société de la dispersion, Etat de la désunion (la constitution démocratique est comparée à « un manteau bigarré, de toutes sortes de couleur, ... bariolé de toutes sortes de caractères » (557c), mépris de la loi, substitution de la démagogie, du pouvoir de la parole à l'autorité de la science et de la raison, gouvernement abandonné non aux meilleurs, à ceux qui savent, mais à la multitude (*plethos* plutôt que *demos*) ignorante (opinion). La démocratie renverse les principes de la justice de l'Etat : elle pose l'égalitarisme au lieu des privilèges naturels (« c'est un gouvernement charmant, anarchique, bigarré, et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal » 558c) ; professe un individualisme au lieu d'une doctrine holiste ou collectiviste ; considère que l'Etat a pour objet la protection de l'individu au lieu de soutenir que « l'individu a pour devoir de maintenir et de renforcer la stabilité de l'Etat » (Popper, p. 86). Elle rattache ainsi la justice à la liberté sans règles et à l'égalité inconditionnelle au lieu de la rattacher à l'ordre et à la subordination des individus à leur classe, des classes inférieures à la classe des meilleurs, de toutes les classes à l'intérêt de l'Etat. Platon construit une théorie de l'Etat soumis au devoir universel de justice, mais c'est une théorie de « la justice totalitaire » (titre du chapitre 6) qu'il élabore. Par l'idée de « justice » Platon entend le contraire de ce qu'on pense spontanément sous ce terme. Là où nous associons à la justice : 1) « une répartition égale des charges de la citoyenneté, c'est-à-dire des restrictions de liberté nécessaires à la vie sociale » ; 2) « l'égalité en droit des citoyens », sans que la loi ne favorise ou ne défavorise certains individus ou une certaine classe ; 3) « l'impartialité des tribunaux » ; 4) « une répartition égale des avantages (et pas uniquement des charges) » - la justice de l'Etat parfait repose au contraire : a) sur la nature de l'homme (non-suffisance) ; b) sur la nature particulière de chaque individu qui le rend apte à une fonction propre : « chaque individu ne doit exercer qu'un seul emploi dans la société, celui pour lequel la nature lui a donné le plus d'aptitude. (...) La justice consiste à s'occuper de ses affaires, sans s'occuper de celles des

2/ Mais se pourrait-il que la politique puisse disparaître ? A en croire H. Arendt, la politique n'est pas un fait universel mais une situation qui obéit à des conditions précises que l'histoire ne répète pas systématiquement : la

autres » (433a-b). L'Etat est juste « si le dirigeant dirige, si l'ouvrier travaille et si l'esclave peine » commente Popper (p. 82) : on ajoutera s'il est interdit que l'ouvrier puisse jamais diriger l'Etat, et le dirigeant en venir à devoir travailler. En résumé, « Platon qualifie de juste l'existence de privilèges de classe, alors qu'en général c'est leur absence qui nous apparaît comme telle. Mais la différence va encore plus loin : pour nous, la justice suppose une certaine égalité dans le traitement des individus, tandis que Platon ne la considère pas comme s'appliquant aux relations entre ceux-ci, mais comme une propriété de l'Etat tout entier, ayant pour fondement un certain rapport entre classes. Pour lui, l'Etat est juste s'il est sain, fort, uni, en un mot stable » (p. 83-84).

Jamais donc, dans la *République* au moins, Platon n'articule la justice et l'égalité et ne mentionne que la justice signifie l'égalité devant la loi (isonomie) (p. 85). Par quoi il rompt avec l'expérience grecque de la *polis*, c'est-à-dire avec la conception partagée, proche de la nôtre selon Popper, de la justice dans « un sens individualiste et égalitaire » (p. 83). Toute la théorie politique est ici dirigée contre la démocratie et ses conséquences. Et en défendant la cause de Socrate, la possibilité qu'existe la philosophie dans l'espace de la Cité, il réfute l'esprit individualiste de la pensée de Socrate (p. 110-113). Platon confond individualisme et égoïsme, et c'est pourquoi il assimile, en réponse à ce danger, constitutif de la démocratie, altruïsme et collectivisme (p. 109). Le holisme, le collectivisme serait la seule alternative à l'égoïsme de la liberté individuelle destructeur du lien social. C'est l'émancipation de l'individu qu'il faut combattre à toute force puisque c'est elle qui est responsable de la montée de l'anarchie démocratique. Pourtant l'individualisme se rattache plutôt « à la vieille conception intuitive de la justice, selon laquelle celle-ci est une certaine façon de traiter les individus, et non, comme le voudrait Platon, la santé et l'harmonie de l'Etat. Cette idée, fort bien exprimée par Aristote lorsqu'il dit que « la justice est quelque chose qui concerne les personnes », avait été développée par la génération de Périclès, qui déclarait lui-même dans sa célèbre oraison que, « en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi », ajoutant que « nous nous gouvernons dans un esprit de liberté (...) dans nos rapports quotidiens et [nous sommes] tolérants dans nos relations particulières ». (A comparer avec cette observation de Platon que l'Etat ne forme pas des citoyens « pour les laisser tourner leur activité où il leur plaît ») » (p. 91).

L'Etat dès lors n'est plus ce dont les citoyens sont également responsables, par la mise en commun de leur liberté dans l'exercice de la parole publique, mais à la charge d'une classe supérieure dont le savoir permet de toujours subordonner l'Etat à la justice, et par là d'assurer la finalité la plus haute de l'Etat qui est de prendre soin de la vertu des citoyens. Mais l'Etat peut-il confondre sa fin avec le projet de l'éducation morale des citoyens, sans conduire à un autoritarisme insupportable ? Sa fonction n'est-elle pas seulement « protectionniste », c'est-à-dire de garantir la liberté de tous contre l'agression et le crime, et de restreindre la liberté de chacun dans cette seule limite de l'utilité commune ? Il ne s'agit pas de définir l'essence de l'Etat mais de répondre à l'exigence rationnelle qu'exprime l'égalitarisme, l'individualisme et le protectionnisme, comme l'avait déjà fait Lycophron comme le rapporte Aristote (*Politique*, III, 9 1280) : la loi de l'Etat est « une convention ... une simple caution garantissant les rapports de justice entre les hommes, mais impuissante à rendre les citoyens bons et justes » (p. 100). Si la justice est le privilège du savoir, lui-même privilège de classe, la souveraineté s'exerce sans contrôle (ici sous la forme d'une « sophocratie » (p. 121)). N'est-il pas préférable de substituer à la question : qui doit commander, qui doit posséder le pouvoir souverain ? cette autre question : « comment concevoir des institutions politiques qui empêchent des dirigeants mauvais ou incompetents de causer trop de dommages ? » (p. 104) ? Non plus se demander quel est l'Etat idéal, mais comment l'Etat peut-il être organisé pour rendre impossible la tyrannie ? Les premières questions relèvent de l'utopie philosophique, les secondes du libéralisme politique. Où se situe le rationalisme politique entre ces deux conceptions ? Ou plus exactement, où la raison est-elle au service de la liberté, où la vérité et la liberté sont-elles susceptibles de s'accorder au lieu de se contredire ?

Donc le rationalisme politique s'exprime-t-il mieux dans « la méthode d'édification utopiste » ou dans la rectification, l'amendement de ce que l'expérience et l'histoire proposent ? Popper considère que seule « la méthode... de l'édification au coup par coup ou par interventions limitées » est rationnelle (p. 130) parce que seule elle est à même d'inventer le social en y garantissant la liberté.

possibilité de préserver la pluralité humaine (l'essence du politique) par la constitution d'un espace commun de la libre parole qui fait exister l'action dans un monde périssable. Mais si la politique est la manière qu'ont les hommes d'organiser le fait de cette pluralité, il n'est pas possible d'ignorer le contexte social et l'histoire. C'est dans l'histoire que la politique se manifeste. Or si l'histoire du pouvoir est sans histoire, il y a bien une historicité des idées politiques, de la théorie politique. La cité grecque est peut-être le modèle du politique, mais l'histoire moderne nous situe dans une autre configuration politique. Autrement dit, l'opposition souvent soulignée par les auteurs, de Montesquieu²⁹ à Rousseau³⁰, à Léo Strauss, en passant par B. Constant, entre les Anciens et les Modernes ne peut pas ne pas intervenir dans la définition du politique. C'est aussi le sens de l'accusation de Machiavel contre le christianisme coupable d'avoir privé les modernes du sens de la politique qu'avaient les anciens (perte de la *virtù*), au profit du souci exclusif de la vie éternelle (cf. Augustin *Cité de Dieu*). Ph. Raynaud peut encore écrire aujourd'hui: « les anciens cherchaient la vie bonne, les modernes ne recherchent que la vie »³¹. Cette opposition si importante, qui marque la différence entre le républicanisme de la démocratie grecque (qui est une aristocratie de la vertu) et l'individualisme de la démocratie moderne, est-elle indépassable ? Elle le serait assurément si cette opposition n'était pas, en même temps qu'un fait de l'histoire, une construction rationnelle de celle-ci, reconstruction qui omet trop, qui plus est, l'importance de la monarchie dans cette histoire. Il est sans doute réducteur d'opposer les Anciens et les Modernes parce qu'on oublie à quelle point la démocratie moderne s'est construite à partir et contre la monarchie et que la monarchie présente la politique dans son ambivalence même : comme l'intensification du pouvoir et comme le vecteur de la juridicisation de l'Etat.

Toutes les interrogations convergent ainsi vers la question de la démocratie.

- C'est en effet elle qui a pu, au nom de la démocratie réelle, soutenir la politique révolutionnaire contre la fausseté et l'illusion du droit : la politique, c'est l'action révolutionnaire contre le mensonge de l'Etat de droit (démocratie formelle), ou inversement le droit c'est la mort de la politique. Mais aussi bien l'idéologie anti-juridique des années 70 a laissé place à une pensée qui redonne au droit un prestige que la philosophie politique avait pu lui dénier, avec la redécouverte des droits de l'homme et de l'Etat de droit : le droit limite le pouvoir de l'Etat et garantit une transformation de la réalité sociale (réformisme). Comme l'écrit Ph. Raynaud, « la croyance au "nouvel âge du droit" qui a dominé la fin du XX^e siècle était d'abord liée à l'idée que, à travers le développement des juridictions internationales, les Etats eux-mêmes allaient partout privilégier le *soft power* et se plier à un droit supérieur, selon un modèle dont l'Union européenne offrait déjà l'image »³².

²⁹ « Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même » (*De l'Esprit des lois*, III 3).

³⁰ « Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu, les nôtres ne parle que des commerce et d'argent » (*Discours sur les sciences et les arts*).

³¹ *Le juge et le philosophe*.

³² *Id.*, p. 10.

Mais cette vision d'une réduction de la politique dans le droit a connu à son tour son désenchantement : la régulation juridique des démocraties laisse subsister la paix perpétuelle comme un idéal. Les droits de l'homme ne sont pas une politique (Marcel Gauchet). Et quand la politique reprend ses droits contre le droit, c'est trop souvent au profit de la *realpolitik* qui peut combiner à la fois le réalisme et la politique à courte vue. Autrement dit la démocratie ne règle pas la tension entre le pouvoir et le droit. Elle porte en elle plutôt cette tension, ce qui en fait un régime instable par nature. Elle ne résout pas le problème politique mais est un problème politique à part entière (celui du gouvernement démocratique³³)

- La démocratie constitue l'horizon ultime de nos convictions politiques. Elle n'a plus d'adversaire déclaré et la légitimité des droits de l'homme n'est plus contestée (le socialisme comme le christianisme l'ont intégré), sauf marginalement. Il y a consensus sur la valeur de la démocratie, même si la démocratie peut être fondée de deux façons : soit (fondation rationaliste chez Habermas ou Dworkin) on estime que la démocratie vaut par elle-même parce qu'elle protège et garantit les droits qui sont indépendants du législateur (même s'ils reposent sur le pouvoir et le primat politique de la loi) et qui traduisent des exigences morales inconditionnelles (la liberté et l'égalité) ; soit (fondation sceptique propre au positivisme juridique de Kelsen ou de Troper aujourd'hui), la démocratie vaut parce que le conflit des valeurs ne peut trouver aucune solution rationnelle (la guerre des dieux comme disait M. Weber) et qu'ainsi « les hommes ne doivent être soumis qu'à leurs propres valeurs, c'est-à-dire aux normes qu'ils sont eux-mêmes posées ». C'est parce qu'il n'y a pas de fondation politique, que la démocratie est recommandable, car « s'il y avait des valeurs absolues et connaissables, il faudrait naturellement que le pouvoir fût confié à ceux qui les connaissent », ce qui ruinerait par principe la démocratie. Mais en même temps, le sentiment de l'impuissance du politique, et donc du citoyen n'a jamais été aussi prononcé, faisant le lit d'une critique renouvelée du formalisme juridique.

C'est pourquoi il se pourrait bien que la question politique ultime soit de savoir ce qu'est et doit être la démocratie moderne, étant donné le double héritage de la monarchie et de l'absolutisme qui a façonné l'Etat moderne et le libéralisme qui fait de la préservation de la liberté des individus l'objet même de l'association politique – ou plutôt il se trouve que l'affaire du libéralisme aura été conjointement la préservation de la liberté individuelle et l'affermissement de l'Etat et du souverain comme source première du droit et condition de la paix civile, contre la féodalité et les guerres de religion. L'équilibre entre ces deux tendances a trouvé son expression privilégiée dans la théorie contractualiste.

³³ Cf. P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*.

B. La politique et le peuple

« La démocratie, pouvoir du peuple, constitue depuis deux siècles l'horizon évident du bien politique » (Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, p. 9). Mais sur ses terres d'origine, en Europe et aux Etats-Unis, la démocratie est vacillante et incertaine. Les signes de cette crise sont souvent à l'ordre du jour : abstention et non-inscription sur les listes électorales, crédibilité déclinante des partis traditionnels et polarisation des votes aux extrêmes, montée du populisme, coupure entre le peuple et les élites, confiscation du pouvoir par des élus coupés de leurs mandants... Ce malaise dans la démocratie vient sans doute de loin et peut-être de son idée même. Mais dans le même temps, ailleurs, des peuples ont renversé des régimes dictatoriaux postcoloniaux (installés le début des années 70 de père en fils) que l'on croyait inamovibles : personne n'avait vu venir (ni les politiques, ni les diplomates, ni les députés, ni les ministres, ni les présidents des différentes républiques démocratiques occidentales ou arabes, modérés ou extrémistes, ni les politologues, ni les géopoliticiens) l'effondrement du régime de Ben Ali et à sa suite, comme une traînée de poudre, le vent de la révolution s'emparer des peuples brimés et opprimés (le printemps arabe). L'Occident s'est même accommodé de ces dictatures pour des raisons économiques (le pétrole) ou par amitié envers Israël. Les démocraties occidentales ont justifié l'existence de ces régimes, en faisant croire à leurs propres opinions publiques que ces régimes étaient des remparts contre l'extrémisme religieux, tandis que ces régimes avaient mobilisé et s'était rallié les masses populaires en faisant croire que l'organisation dictatoriale et militaire était la meilleure préparation au conflit majeur et inévitable avec Israël. Finalement, s'est lentement diffusée et installée l'idée que la dictature était l'allié objectif des démocraties occidentales (c'est-à-dire du modèle démocratique qui est spécifiquement occidental). Donc ces révolutions ont surpris tout le monde³⁴, et nul ne peut dire si et

³⁴ à l'exception peut-être en France de la voix discordante d'un E. Todd dont la lecture anthropologique et démographique des sociétés arabes annonçait la probabilité de ces mouvements : l'augmentation du taux d'alphabétisation, la baisse de la fécondité et du mariage endogame pouvaient laisser prévoir cette crise de transition qui marque l'entrée du Moyen Orient dans la modernité : «La variable explicative la mieux identifiée par les démographes n'est pas le PIB par tête, mais le taux d'alphabétisation des femmes. Le coefficient de corrélation associant l'indice de fécondité au taux d'alphabétisation féminin est toujours très élevé...»

En réponse à l'ouvrage de Samuel Huntington qui prédit une confrontation inéluctable entre l'Islam et l'Occident (*Le choc des civilisations*, 2000), O. Todd avec Youssef Courbage (démographe) prévoit dès 2007 que les pays arabes évoluent comme les autres vers les standards occidentaux. En croisant les indices de fécondité, le taux d'alphabétisation, l'évolution des structures familiales et l'histoire, ils montrent que les sociétés arabes sont en voie de transition vers la modernité et la démocratie. On peut lire en résumé : « Le "hoc des civilisations" n'aura pas lieu. C'est au contraire un puissant mouvement de convergence qui se profile à présent à l'échelle planétaire. Le monde musulman n'échappe pas à la règle. Du Maroc à l'Indonésie, de la Bosnie à l'Arabie Saoudite, sa démographie en témoigne : hausse du niveau d'alphabétisation des hommes et des femmes, baisse de la fécondité, érosion de l'endogamie... Des bouleversements qui sont à la fois le signe et le levier d'une mutation en profondeur des structures familiales, des rapports d'autorité, des références idéologiques. Ce processus ne va pas sans générer crispations et résistances. Mais ces réactions sont moins des obstacles à la modernisation que les symptômes de son accélération ». Donc les pays arabes ont accompli ce qu'on appelle la « transition démographique » en 2 ou 3

comment ces sociétés vont évoluer démocratiquement. En Europe, les masses se rassemblent et manifestent contre la mondialisation des marchés. Le mouvement des Insurgés s'étend : même l'Amérique n'est pas épargnée. On se prend à rêver d'une unité des peuples et d'une mondialisation de la démocratie.

Ces mouvements ne partagent évidemment pas les mêmes traits structuraux : la lutte contre des régimes dictatoriaux ne peut être assimilée à la demande de justice sociale dans des pays démocratiques. Pourtant ils comportent deux enseignements qui conditionnent toute réflexion sur la notion de peuple :

(a) Les peuples disposent de la puissance de changer l'histoire — les peuples sont donc les agents révolutionnaires de l'histoire. Le changement politique vient de l'insurrection des peuples : dans l'histoire contemporaine citons parmi tant d'autres événements, la « révolution des œillets » en 1974 au Portugal ou la grève générale de *Solidarnosc* en Pologne contre le pouvoir communiste en 1981. Ce qui apparaît d'une stabilité à toute épreuve finit par s'effondrer si le peuple le veut. Que le peuple prenne conscience de sa puissance, et la face d'un monde en est changé.

(b) Le potentiel révolutionnaire du peuple est indissociable de l'idéal de la démocratie. C'est le peuple qui fait la révolution au nom de la démocratie : pour la démocratie, pour plus de démocratie, pour une démocratie réelle. Le mot "démocratie" a en lui-même un potentiel révolutionnaire. Ce que les révolutions récentes enseignent peut-être principalement, c'est que la démocratie est une idée en droit universelle, qu'il y a une intelligence politique des peuples contre la faiblesse des foules qui leur est si souvent opposée.

La puissance révolutionnaire du peuple est donc indéfectiblement liée à l'idée de la démocratie, au pouvoir du peuple.

Mais comment cette puissance du peuple peut-elle se transformer en pouvoir du peuple ? Ce qui est la puissance peut-il avoir le pouvoir ? Merleau-Ponty disait que « la révolution est vraie comme mouvement et fausse comme régime ». La démocratie populaire est vraie comme mouvement et problématique comme régime. Comment le mouvement passe-t-il dans les procédures et dans les institutions ? L'agent de l'histoire n'est pas nécessairement l'acteur de la politique. Tout se passe comme si le peuple était parta-

générations quand elle s'est faite en Europe sur 2 siècles : l'évolution vers un modèle de famille restreinte, l'augmentation du taux d'alphabétisation, notamment des femmes, ont profondément bouleversé l'organisation familiale, remettant en cause le pouvoir autocratique du père (souvent analphabète) à l'égard de ses propres enfants éduqués. Ce décalage entre la société et sa base culturelle représentait donc une révolution silencieuse, une révolution en quelque sorte objective, prémisses d'une révolution sociale et politique. Cependant, malgré tous ces facteurs, la surprise aura été immense quand la révolution a éclaté et s'est diffusé. On l'attendait ailleurs et plus tard et l'on a été surpris par le courage, l'endurance de cette jeunesse qui n'était pas encadrée politiquement ou syndicalement. Le savoir sociologique s'arrête devant l'événement lui-même (la contingence, l'imprévisible de l'immolation qui a été l'élément symbolique déclencheur) et les formes inédites que la révolution y a suivies (de nouveaux processus de subjectivation par l'usage des réseaux sociaux, d'internet, des téléphones portables (3 millions de personnes connectées sur 40 millions).

gé entre la réalité de sa puissance et l'utopie de son pouvoir. Il prend conscience de sa puissance par l'utopie de la démocratie (pouvoir du peuple). C'est l'idée de lui-même comme démocratie populaire qui lui révèle sa puissance historique. Et pourtant quelle est la traduction politique de cette puissance ? Le peuple n'est-il pas exposé à la déception de la démocratie réelle (réellement formelle) après la fête révolutionnaire, après l'expérience collective de la ferveur démocratique ? Ainsi on ne sait jamais par avance comment la démocratie s'institutionnalise dans des formes régulières et rien n'assure que le peuple ne puisse perdre au cours de cette transition ou de cette traduction le pouvoir qui lui revient. Comment donc instituer politiquement la puissance du peuple ?³⁵

³⁵ Peut-être la puissance du peuple est-elle destinée à n'être pas institutionnalisée. Le pouvoir du peuple consiste dans l'impossibilité pour sa puissance de s'exprimer dans les limites d'un pouvoir juridiquement défini.

Ainsi cette puissance du peuple est à chercher du côté des contre-pouvoirs sociaux dont il dispose et qui font partie intégrante de l'histoire de la démocratie. Face aux déceptions et à l'inaccomplissement de la promesse du régime démocratique (fondée sur le double impératif de l'égalité et de l'autonomie), le peuple a depuis toujours développé une forme de méfiance citoyenne vis-à-vis des pouvoirs. C'est ce que montre le fameux *Accord du peuple* (*Agreement of the People*) de 1649 à Londres qui est le premier manifeste démocratique moderne (par les adversaires de Cromwell, les « *levellers* », les niveleurs) puisqu'on y trouve la revendication de la garantie des libertés civiles et religieuses, l'institution du jury, le suffrage universel, la limitation des mandats électifs, la stricte subordination du pouvoir militaire aux pouvoirs civils, l'accès de tous aux fonctions publiques — qui sont les principes qui animeront les révolutions du XVIII^e. Mais ce même texte fait aussi référence à la « douloureuse expérience » de la corruption du pouvoir, au risque de voir triompher les intérêts particuliers en dépit de toutes les précautions, ou au retournement de la représentation en domination. Or aujourd'hui, ce qu'on appelle le déclin du politique s'accompagne du développement de cette autre forme de démocratie qui ne cherche pas à améliorer le système représentatif de la démocratie électorale mais qui, de manière plus ou moins informelle, soumet celle-ci à un contrôle constant (cf. *infra*). On peut parler d'une démocratie de la défiance ou plutôt d'une méfiance démocratique qui est une expression politique à part entière de la démocratie. La puissance du peuple s'exprime dans ce que P. Rosanvallon nomme une « contre-démocratie ». En fait cette contre-démocratie a sans doute précédé la démocratie électorale-représentative. Par exemple, le droit de résister à la tyrannie est formulé dès le Moyen Age — alors même que l'idée de souveraineté populaire est inconcevable. C'est qu'aucun pouvoir ne s'exerce sans le peuple : même contre le peuple le pouvoir doit trouver en lui une forme de reconnaissance. L'évêque Jean de Salisbury dans son *Policraticus* (1159) pose qu'il est légitime de résister par la force à un tyran (d'usurpation comme d'exercice) tandis que Thomas d'Aquin restreint la légitimité du tyrannicide au cas du tyran d'usurpation (sans titre) — car pour le tyran d'exercice, il faut le consentement des parties qualifiées du peuple : par exemple, l'article 2 de la question 42 (« la sédition est-elle un péché mortel ») de la *Secunda secunda* : « Le régime tyrannique n'est pas juste parce qu'il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de celui qui détient le pouvoir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi le renversement de ce régime n'est pas une sédition ; si ce n'est peut-être dans le cas où le régime tyrannique serait renversé d'une manière si désordonnée que le peuple qui lui est soumis éprouverait un plus grand dommage du trouble qui s'ensuivrait que du régime tyrannique ». C'est d'avantage le tyran qui est séditieux, lui qui nourrit dans le peuple les discordes et les séditions, afin de pouvoir le dominer plus sûrement. C'est de la tyrannie, puisque c'est ordonné au bien propre du chef, en nuisant au peuple ». Cette théorie du tyrannicide sera combattue par les légistes. Et au XVII^e, l'école jésuite de Salamanque (Francisco Suarez) établit (contre l'absolutisme, par exemple de Jacques I^{er} en Angleterre) que le peuple, pour se préserver, a le droit de renverser le prince qui outrepassé ses droits. Il n'est pas encore question de souveraineté populaire, mais le peuple qui a la puissance de renverser le prince se trouve reconnu comme ayant le pouvoir (le droit) de le faire légitimement : « Si un prince légitime gouverne tyranniquement, et qu'il n'existe aucun autre moyen de se préserver que l'expulsion et la déposition du roi, alors le peuple, agissant comme un tout, peut le déposer » (Suarez, *Traité des Lois et du Dieu législateur*, 1612).

1/ Les noms du peuple³⁶

On a souvent noté l'ambiguïté attachée à la notion de peuple. On cite souvent cet extrait de l'article « Peuple » de l'*Encyclopédie* rédigé par le chevalier de Jaucourt : « Peuple : nom collectif difficile à définir, parce qu'on s'en forme des idées différentes dans les divers lieux, dans les divers temps et selon la nature des événements ». Selon le lieu "d'où" l'on parle, le peuple est nommé, identifié différemment³⁷.

La nécessité de la défiance a reçu, dans la tradition libérale, sa théorie. C'est elle qui inspire le principe chez Montesquieu de la dite séparation des pouvoirs : « C'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui dirait ! La vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (*De l'esprit de lois*, XI, 4). Madison pendant la discussion de la Constitution fédérale, est aussi obsédé par l'accumulation des pouvoirs. C'est pourquoi il faut plutôt constituer un pouvoir faible et instituer le soupçon. La démocratie elle-même doit ainsi être organisée sur une « disposition constante à la résistante » selon Sismondi (*Etude sur les constitutions des peuples libres*, 1836). Quant à Benjamin Constant, il juge nécessaire une « surveillance de la haine » (*De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, 1796) contre les errements de la volonté générale, contre la confiance démocratique, contre le pouvoir populaire du suffrage universel.

Mais il y a aussi une autre forme démocratique de la défiance, non pas défiance contre la démocratie (défiance du pouvoir démocratique contre la puissance du peuple), mais contre-pouvoirs démocratiques de surveillance, d'empêchement, de jugement pour maintenir l'exigence initiale d'un service du bien commun c'est-à-dire du bien pour l'ensemble du peuple. C'est une autre forme de démocratie, forme en quelque sorte plus permanente par rapport à la démocratie épisodique de la légitimité électorale. La souveraineté du peuple se manifeste de plus en plus comme puissance de refus, qui impose au « peuple électeur du contrat social » un peuple surveillant, un peuple-veto, un peuple juge, selon des modalités indirectes. Ainsi si la démocratie d'élection s'est érodée, la démocratie d'expression, d'implication, d'intervention s'est au contraire affermie – ce qui suffit à faire justice du mythe du citoyen passif. On assiste à l'avènement de formes non conventionnelles de démocratie, à une politique protestataire (*protest politics*) à une citoyenneté civile – ce qui conduit à parler de « politique non gouvernementale » de « politique des gouvernés ».

³⁶ Pour toute cette partie, cf. Gérard Bras, *Les ambiguïtés du peuple*.

³⁷ Carra dans ses *Annales patriotiques et littéraires de la France* (journal de la révolution française de 89 à 96) s'en prend aux journalistes qui continuent de nommer le peuple en empruntant le vocabulaire de l'aristocratie que le peuple a renversé par la révolution. Selon l'époque, le mot de peuple n'a pas le même sens. Ou plutôt selon les événements, il faut changer sa langue. « Sous le régime du despotisme, tout est avili, tout est dénaturé jusqu'à la langue même et les courtisans n'ont surtout rien de plus à cœur que de chercher à voiler par des termes grossiers et dédaigneux la majesté du peuple en désignant ce même peuple sous le terme de populace et surtout celui de canaille. Mais sous le règne de la liberté, il faut changer de ton, de principe et de manière. C'est donc avec une extrême surprise que nous voyons, non pas des gens de cour mais des journalistes se servir encore fréquemment aujourd'hui du mot de populace en parlant du gros de la nation et de la classe la plus précieuse de l'empire. Qu'ils apprennent que ce mot est un barbarisme insolent dans la langue d'un peuple libre et qu'il n'est jamais plus permis de s'en servir sous peine d'être chassé de la société comme on est chassé de la maison d'un homme qu'on va insulter chez lui. Dans quelles circonstances d'ailleurs peut-on appliquer ce mot ? Est-ce dans un marché lorsque le peuple des campagnes vient en foule nous apporter des subsistances ? Est-ce dans une fête de village, lorsque le bon peuple se délasse de ses travaux pénibles et journaliers ? Est-ce pour les ouvriers des villes lorsqu'ils s'assemblent sur les promenades publiques ou dans les spectacles ou dans les guinguettes pour y jouir une fois par semaine de quelques divertissements bien maigres en comparaison de ceux dont les riches jouissent tous les jours ? Est-ce parce que ce peuple est couvert de haillons et qu'il n'a ni croix ni cordon ni carrosse ? car le peuple à carrosse et à cordon rouge ou bleu, n'est pas de la populace pour les journalistes dont nous parlons. C'est : "Monseigneur le prince, Monseigneur le Duc". Enfin, ce sont là des gens comme il faut pour ces

Ce qui est d'un côté création politique (le corps des citoyens), se présente ailleurs comme une donnée naturelle ou historique (la masse) qui est, à son tour, valorisée positivement ou négativement.

Kant dans l'*Anthropologie* tente de mettre un peu d'ordre :

« Par le terme de peuple (*populus*), on entend la masse des hommes réunis en une contrée, pour autant qu'ils constituent un tout. Cette masse, ou les éléments de cette masse à qui une origine commune permet de se reconnaître comme unie en une totalité civile, s'appelle nation (*gens*) ; la partie qui s'exclut de ces lois (l'élément indiscipliné de ce peuple) s'appelle la plèbe (*vulgus*) ; quand elle se coalise contre les lois, c'est la révolte (*agere per turbas*) : conduite qui la déchoit de sa qualité de citoyen » (p. 154).

Il y aurait ainsi :

- le peuple dans sa dimension historique et ethnologique (*populus*) – le peuple d'avant le peuple ;
- le peuple dans sa détermination politique (*gens*) – le peuple en tant que peuple ;
- le peuple dans sa dimension sociale et partitive (*vulgus*) – le peuple contre le peuple.

Mirabeau de son côté, dans un texte également bien connu, écrit :

« On a cru m'opposer le plus terrible dilemme en me disant que le mot peuple signifie nécessairement ou trop ou trop peu, que si on l'explique dans le même sens que le latin *populus*, il signifie nation (...), que si l'on entend

journalistes. Est-ce le peuple qui s'assemble pour prendre la Bastille, pour aller à Versailles sauver la France, pour teindre ses haillons de son sang en haine du despotisme et en faveur de la liberté ? Ah oui, c'est celui-là sûrement que ces journalistes entendent désigner nominativement par le mot « populace ». Misérables, il vous sied bien ainsi d'insulter un peuple de héros qui sacrifiait sa vie pour vous, tandis que vous étiez tout tremblants et sachez désormais respecter le peuple qui a su conquérir sa liberté en trois jours de temps après un esclavage et une oppression inouïe depuis cinq cents années. J'interpelle donc tous nos lecteurs de dénoncer le journaliste qui osera profaner la majesté du peuple français en le désignant quelque part que ce soit ou dans quelque circonstance que ce puisse être sous le nom de populace ».

Qu'est-ce donc que le peuple si sous le même terme on peut désigner la populace ou un ensemble de héros ? Selon les circonstances et selon les événements, le même mot change radicalement de valeur, et c'est pourquoi il faut changer ses usages. Le mot « populace » qui servait à identifier le peuple est désormais illégitime parce que c'est le mot des ennemis du peuple que le peuple a renversés. La révolution est aussi une renaissance de la langue : le mot peuple est désormais un mot sacré et parler encore de populace est une profanation et un sacrilège. Le mot populace appartient encore à l'époque où régnait le despotisme. Le despotisme est corrompateur de tout : il avilit le peuple en le nommant populace et il avilit tout ce que le mot populace peut servir à désigner : le fruit du travail des paysans et le besoin de subsistance, la fête, le repos et le plaisir.

Le peuple a toujours été privé du pouvoir de se nommer et de se dire, si par exemple c'est Juvénal qui rabaisse ses passions à du pain et des jeux, si l'on ne connaît le peuple qu'à travers la littérature, le droit des élites, si donc c'est toujours l'autre du peuple et parfois son ennemi qui dit ce qu'est le peuple, ce qui appartient ou n'appartient pas au peuple. Et la césure de la révolution française consiste aussi dans cette dignité recouvrée et affirmée universellement du mot de peuple. Mais peut-on dire pour autant que le peuple révolutionnaire est la vérité du peuple ? Parler de populace c'est peut-être mépriser le peuple au moment où on le désigne, c'est assimiler un jugement de valeur (dépréciatif) à un énoncé descriptif. Mais fait-on autre chose en parlant du « bon peuple » qui se réjouit à la fête villageoise ou du peuple libre et en majesté ? Autrement dit, le problème est celui de savoir qui peut dire ce qu'est le peuple ? Comment parler « au nom du peuple » ?

en un sens plus restreint comme le latin *plebs*, alors il suppose des ordres, des différences d'ordre et que c'est là ce que nous voulons prévenir. On a même été jusqu'à craindre que ce mot ne signifiait ce que les Latins appelaient *vulgus*, ce que les aristocrates tant nobles que roturiers appellent insolemment la canaille. A cet argument, je n'ai que ceci à répondre. C'est qu'il est infiniment heureux que notre langue dans sa stérilité nous ait fourni un mot que les autres langues n'auraient pas donné dans leur abondance (...) un lot qui ne puisse nous être contesté et qui dans son exquise simplicité nous rende cher à nos commettants sans effrayer ceux dont nous avons à combattre la hauteur et les prétentions, un mot qui se prête à tout et qui, modeste aujourd'hui, puisse grandir notre existence à mesure que les circonstances le rendront nécessaire, à mesure que, par leur obstination, par leur faute, les classes privilégiées nous forceront à prendre en main la défense des droits nationaux et de la liberté du peuple ».

38

Mirabeau³⁹ rend hommage au génie politique de la langue française en voyant dans l'ambiguïté du mot un avantage plutôt qu'une imperfection. Par son heureuse ambiguïté et même ambivalence (nation/populace), le mot "peuple" produit (de) la politique. Parler du peuple c'est toujours parler en son nom, et c'est en parlant au nom du peuple qu'on mobilise les énergies pour agir. Or parler du peuple cela revient toujours faire jouer un sens du peuple contre l'autre, appeler un peuple contre l'autre. Tout le jeu politique tient à ce jeu sémantique de la notion de peuple. Le peuple rend possible le jeu politique du discours et de l'action. L'appropriation du peuple, sa représentation, l'expression de sa voix est l'enjeu de la conflictualité politique : c'est à qui saura le mieux incarner la *vox populi*⁴⁰, ultime instance légitimante.

³⁸ Cité par J. Juilliard, « Le Peuple », *Lieux de mémoire*.

³⁹ N'oublions pas que c'est au comte de Mirabeau, député du tiers état, qui aurait conclu, à la séance royale du 23 juin 1789, son discours en réaction à l'ordre de dissolution de l'Assemblée nationale, par : « Allez dire à ceux qui vous envoient que nous sommes ici par la volonté du peuple, et qu'on ne nous en arrachera que par la puissance des baïonnettes ».

En l'occurrence, à l'aube de l'ère nouvelle, Mirabeau se sert de l'ambiguïté du mot « peuple » comme d'un levier politique. Mirabeau tente d'un côté de répondre à Mounier qui veut définir la souveraineté par les « représentants de la majorité de la nation », et de l'autre, réfute dans un débat de droit constitutionnel Thouret et Target qui dénoncent cette ambiguïté entre le peuple-*populus* et le peuple-*plebs*. Il propose à la bourgeoisie progressiste de se constituer en un parti tiers qui puisse contenir l'égoïsme de la classe des privilégiés et l'impatience des couches populaires. Comme dit J. Juilliard, il s'agit d'instituer l'ambivalence en maxime de gouvernement : en parlant de peuple, on dresse le *populus* contre les menées subversives de la *plebs*, et la menace de la *plebs* contre l'immobilisme des privilégiés, et ce par la magie de cette bienheureuse ambiguïté du mot « peuple ».

⁴⁰ La locution latine (*Vox populi*) aura été reprise dans la formule célèbre : *Vox populi, vox dei* : la voix du peuple est la voix de Dieu. La formule avant son extension politique à la démocratie désigne le mode de reconnaissance de la sainteté dans l'église catholique : jusqu'au XIII^e siècle c'est la réputation populaire (dans le peuple chrétien qui est alors le peuple) qui fait le saint. Ensuite dans le procès de canonisation, la popularité reste une condition indispensable. Si le peuple pense qu'un tel est saint, il l'est — ou c'est le signe qu'il l'est pour Dieu. On retrouve là un prolongement peut-être de l'*argumentum ad populum* (l'argument de la majorité) quand l'appel au peuple par l'orateur souligne et soutient son argument. On parle aussi d'appel à la popularité. Le peuple fonctionne comme argument d'autorité.

Mais l'appel au peuple peut aussi bien être retourné contre lui-même, retrouvant alors le motif séculaire de la méfiance à l'égard du peuple. Ainsi de la célèbre lettre de 798 d'Alcuin à Charlemagne : « Selon les lois divines, le peuple doit être conduit et non suivi ; et

Mais peut-être cette ambiguïté du peuple qui rend possible la politique comme discours et comme pratique ne se limite-t-elle pas au domaine politique Elle est à ce point constitutive de la notion de peuple que la philosophie politique elle-même est toujours embarrassée pour la définir. Le concept philosophique de peuple est également un concept scindé : le concept ne parvient pas à en unifier les différentes significations. Le peuple est toujours autre chose que ce que sa définition exige. Autrement dit,

« la philosophie politique est dérangée par le fait qu'il existe toujours un peuple sous le peuple, à la fois identique et irréductible ; non pas deux peuples, un bon et un méchant, un calme et un turbulent, un policé et un sauvage, mais le même peuple recouvert par lui-même »⁴¹.

On retrouve là la première idée sur la puissance et le pouvoir du peuple. Pas de politique sans peuple : pas de philosophie politique sans l'idée du peuple, ne serait-ce que parce que le pouvoir ne peut s'exercer que sur le peuple. La philosophie aime encore à parler du pouvoir du peuple estimant que c'est avec la démocratie que se trouve la seule figure légitime du pouvoir. Mais pour rendre pensable ce pouvoir, puisque le peuple ne peut pas en même temps et sous le même rapport être celui qui exerce le pouvoir et celui qui le subit, il faut admettre que le peuple se divise, se fractionne sous l'effet de la mécanique du pouvoir qu'il exerce sur soi. C'est tout le problème de la démocratie représentative. Mais ce que laisse de côté l'effort pour penser le pouvoir du peuple, c'est ce qui préexiste à ce pouvoir, ce qui est au bord de ce pouvoir et que le pouvoir ne peut mettre en forme, c'est-à-dire ce qu'on a appelé la puissance du peuple. Il y a sous le peuple au pouvoir encore un peuple que ce pouvoir dissimule. Il y a une force du peuple qui ne passe pas dans le régime de sa représentation démocratique, qui est comme la dimension négative du peuple, vécue sur le mode de la crainte, identifiée sous le nom d'émeute ou de troubles. Ce peuple sous le peuple c'est la puissance du peuple irréductible au pouvoir du peuple et c'est cette présence ou cette dualité du peuple qui a toujours été difficile à penser par la philosophie politique.

Le français est ainsi une langue politique, ou du moins l'histoire de la langue est depuis toujours une histoire politique – de la création de l'Académie française jusqu'à la phrase de Barthes en 1977 au Collège de France : « la langue est fasciste » (voulant dire que le langage c'est moins la liberté de dire, la raison et la liberté co-originaires, que la contrainte ou l'obligation à dire, ce qui est la définition du fascisme : non pas empêcher mais obliger). La langue classique est encore, dans son hypocrite clarté, son naturel tant célébré, une arme des dominants pour nier précisément la langue, la vie et la culture du peuple. Mais le français est aussi éminemment une langue politique en maintenant l'ambiguïté du mot peuple, là où les autres langues s'emploient à distinguer les différentes valeurs du peuple par plusieurs termes différents : ici plusieurs signifiants pour plusieurs signifiés,

en matière de témoignage, des personnes honorables sont à préférer. Et il ne faut pas écouter ceux qui disent "Vox populi, vox Dei", car l'agitation bruyante du vulgaire est toujours trop proche de la folie (*nec audiendi qui solent dicere, Vox populi, vox Dei, quum tumultuositas vulgi semper insaniae proxima sit*)».

⁴¹ Y. Vargas, « De la populace », *De la puissance du peuple*, t. 1, p. 12.

là un seul signifiant pour plusieurs signifiés. Les signifiés sont sans doute les mêmes.

Examinons le cas des autres langues :

- en grec : *démos*, *genos*, mais aussi *ethnos*, *laos*⁴², *okhlos*, *pléthos*, *oi polloi*
- en latin : *populus*, *gens*, *natio*, *plebs*, *multitudo*, *turba*
- en allemand : *Volk*, *Rasse*, *Nation*
- en anglais : *people*, *race*, *nation*.

Mais toutes ces distinctions sont flottantes. Elles ne se recouvrent jamais complètement. Ainsi la nation qui renvoie étymologiquement plutôt à l'*ethnos* grec est dans la langue philosophique et politique moderne synonyme du peuple comme ensemble des citoyens détenant la puissance politique (souveraineté). Les termes *ethnos*, *natio* ou *gentes* n'ont jamais de signification politique dans l'Antiquité (ils n'impliquent aucune citoyenneté). Mais l'histoire moderne (post-révolutionnaire) du mot qui l'articule toujours plus étroitement à celle d'Etat (jusqu'au concept d'Etat-Nation), ne fait pas disparaître pour autant le sens ethnique. Ainsi il est tentant mais fallacieux de croire qu'on peut traduire simplement *démos* par *populus* et par peuple ; *ethnos*, *gentes* par nation ou nations, *genos*, par *genus* et race. Ainsi *démos* aussi bien que *populus* peuvent désigner le corps des citoyens (concept politique) ou la partie la moins riche, la moins instruite, la moins noble de ce même corps (concept social), mais jamais il ne vient s'appliquer une composante naturelle et/ou historique de la diversité humaine. Au contraire, "peuples" — et encore davantage *Volk* (*Völker*) — privilégie la référence à la communauté de naissance, au partage d'une histoire commune ou au trésor d'une langue. Enfin la notion de race, elle-même incertaine, ne peut être rendue par *genos* ou *genus*. Donc selon les époques, les termes de peuple, race, nation désignent différents types d'appartenance, c'est-à-dire des types de communauté géographique, historique, culturelle et/ou strictement politique, mais sans que les termes recouvrent le même espace conceptuel. Surtout les distinctions sont peut-être en l'espèce plus pernicieuses que salutaires. Mirabeau explique ainsi que l'ambiguïté de la notion de "peuple" n'est pas accidentelle, et préjudiciable à son usage politique ou philosophique. De fait, la notion de peuple est plus qu'un concept, ou c'est un concept-valeur. Or Mirabeau conteste l'idée qu'il faille se priver de cette notion, d'en bannir l'usage, parce que l'exigence de clarté conceptuelle y est impossible. Notre "peuple" en français recouvre sous le même mot :

a) La nation, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, détenteurs des droits politiques (*populus*). Le peuple signifie le caractère unifié d'une communauté proprement politique, qui se constitue en vertu d'un acte positif d'association volontaire des individus — par opposition à une simple multitude (réalité empirique ou donnée). C'est ce concept juridico-politique qui domine la philosophie politique moderne, dans l'héritage de l'école du droit naturel. Le peuple ainsi entendu comme communauté politique unifiée est synonyme de nation ou d'Etat — comme c'est en particulier le cas, quand on parle du peuple au pluriel (relation entre les peuples, amitié entre les

⁴² *Laos* est le terme homérique (cf. *Iliade*) et encore conservé en grec moderne qui désigne au départ un ensemble d'hommes en marche, c'est-à-dire les hommes en marche, le peuple des guerriers. *Oi polloi* c'est une expression philosophique (Platon) pour dire le peuple, tandis que *okhlos* souligne la dimension de masse indéterminée.

peuples. Le peuple n'est pas l'origine de la légitimité politique (*populus*) mais l'unité politique effective, totalité singulière en relation avec d'autres totalités, au sein de l'humanité. Les peuples sont alors susceptibles de s'associer ou de se réunir au sein d'une assemblée des peuples ou des nations

b) Le « petit peuple » comme dit Montesquieu, la *plebs* par opposition à l'aristocratie. Le peuple ici désigne une partie ou une composante de la société, un groupe social ou un ensemble de groupes sociaux qui forment la frange « inférieure » ou « basse » de la société. L'appartenance à ce groupe est souvent définie par l'absence de richesses.

c) Enfin la foule, la canaille, la populace (*multitudo, turba*), agitée par des mouvements violents et irrationnels. Le XIX^{ème} siècle a largement développé cette idée et cette image du peuple comme masse caractérisée par sa dangerosité (on parle des « classes dangereuses »). De fait *plebs* recouvre les deux derniers sens : la classe appauvrie de la *plebs* est toujours en puissance d'être menaçante pour le peuple comme nation. C'est pourquoi Marx substitue au terme de *Pöbel* (proche de *plebs*) celui de prolétariat pour rompre avec toute conception péjorative.

Pour simplifier on peut distinguer trois sens dans le terme de « peuple »⁴³ :

1/ Le peuple juridique (ensemble des citoyens, détenteurs de droits politiques au sein d'un Etat).

2/ Le peuple ethnique, c'est-à-dire les membres d'une nation dont l'unicité tient à une souche naturelle (*genos* grec) ou à des mœurs et à des coutumes communes (*ethnos* grec).

3/ Le peuple social, c'est-à-dire le petit peuple, les couches populaires de la société, les fractions privées de richesse et de pouvoir. Sous forme de schéma, on peut distribuer ainsi ces différents sens qui ont chacun des opposés et une vérité conceptuelle propre

Ainsi à propos de la notion de peuple, deux problèmes principaux se dégagent d'un point de vue philosophique (et indissociablement historique) :

1/ Le peuple n'est pas une réalité substantielle. Le peuple ne coïncide avec aucune de ses significations. On ne peut réduire le peuple exclusivement à sa dimension ethnique, politique ou sociale-économique. Le peuple juridico-politique n'est pas l'essence du peuple, pas plus que le peuple ne peut être systématiquement assimilé à la classe des damnés de la terre. Faut-il dire que le peuple n'est pas mais se fait, agit, se constitue ? On connaît la formule de Rousseau à propos du pacte social : l'acte par lequel un peuple est un peuple. Le peuple existe-t-il en dehors de cet acte si son concept ne se ramène pas uniquement à sa détermination juridico-politique (le peuple en tant que peuple) ? Il y a le peuple des anonymes, des sans noms, la masse des corps sans visage : la masse des hommes qui a « peuplé » l'histoire, oublié de l'histoire légendaire ou institutionnelle et resté sans voix. Le peuple se situe aussi aux bords de la politique, dans les marges et même dans les limbes de l'histoire. Donc le peuple en tant que peuple, le peuple-principe, origine de la souveraineté n'est pas tout le peuple. La thèse sur le peuple pourrait donc être celle-ci : « “peuple” n'est dans aucun de ces trois sens, mais dans les trois, ou plutôt dans la possibilité de passer de l'un à l'autre »⁴⁴.

⁴³ Gérard Bras, *op. cit.*, p. 11-13.

⁴⁴ G. Bras, *ibid.*, p. 11.

2/ Mais si tel est le cas, alors on comprend que la figuration du peuple constitue le second problème historico-philosophique. Si le peuple n'est pas identifiable à une classe, à un groupe, etc., – le croire et le soutenir définit ce qu'on peut appeler la position "populiste", qui consiste à substantifier "le" peuple – si donc le peuple est « toujours un processus traversé de contradictions »⁴⁵, alors on comprend qu'il défie toute entreprise de figuration — ni de manière iconique (aucune image ne paraît jamais adéquate pour montrer le peuple, ou plutôt chaque image soustrait une partie du peuple à lui-même⁴⁶), ni de manière déléguée (c'est le problème de la représentation démocratique qui accompagne depuis le XVIII^e siècle l'histoire politique). En effet la souveraineté populaire est le principe de la politique moderne, son axiome. Mais cette évidence n'a d'égale que l'incertitude de sa mise en œuvre. Comment la souveraineté populaire peut-elle s'incarner ? Tel est le problème de la représentation du peuple – qu'on peut entendre dans sa double dimension de mandat (*Stellvertretung*) et de représentation symbolique (*Repräsentation*) qui aura parcouru tout le XIX^e siècle au moins. Comme l'écrit P. Rosanvallon,

« le peuple est un maître qui est à la fois impérieux et insaisissable. Si la démocratie présuppose qu'il y a un sujet que l'on peut appeler "peuple" qui est susceptible d'exprimer sa volonté, comment, alors le définir et comment le reconnaître ? Toute la difficulté réside dans l'écart entre un principe politique – l'affirmation de la suprématie de la volonté générale – et une réalité sociologique. En sacralisant la volonté contre l'ordre de la nature ou de l'histoire, la politique moderne confie au peuple le pouvoir au moment où le projet d'émancipation qu'elle véhicule conduit parallèlement à abstractiser le social. Il y a ainsi une contradiction qui s'installe entre le principe politique de la démocratie et son principe sociologique »⁴⁷.

Dans la démocratie le peuple est sans forme. Plus exactement, il faut d'autant plus instituer le peuple en personne juridique artificielle qu'il manque de toute consistance propre. Hobbes avait résolu ce problème en faveur de l'institution monarchique : c'est le souverain qui donne une forme et une identité au peuple qui n'est en soi ou immédiatement que multitude. L'unité et l'identité du représenté procède de l'unité et de l'identité du représentant :

« Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'unité de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend une la personne. Et c'est celui qui représente qui assume la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁶ Le peuple, sujet politique par excellence, est difficilement figurable. Cette difficulté est flagrante dans l'iconographie révolutionnaire. Le peuple soit s'efface derrière le mouvement qui l'anime (elle est un élément du décor), derrière sa matérialité (une foule de fusils ou de piques), soit s'abstractise dans l'allégorie, le symbole (la puissance d'un Hercule appuyé sur une masse), ou la simplicité d'une inscription (« peuple souverain ») dardant mille rayons dans un triangle sous les devises de la république française). David fait le projet d'une statue géante du peuple : mais la suraccumulation d'allégories, la multiplication des symboles ne suffit toujours pas à représenter le peuple.

⁴⁷ *Le peuple introuvable*, p. 12.

personnalité. Et il n'en assume qu'une. On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme »⁴⁸.

L'institution monarchique représente le peuple réel introuvable dans le corps symbolique du souverain. Or la démocratie trouble cette logique de la représentation en imposant la loi du nombre, l'avènement de l'ordre sériel. La démocratie présente une société d'égaux, d'individus purement équivalents sous la loi qu'ils produisent. Comment représenter le peuple s'il est composé d'individus libres et égaux, si le citoyen est défini par des droits subjectifs, c'est-à-dire en dehors de toutes les déterminations sociales et économiques qui définissent l'individu ? C'est ce qu'exprime l'institution du suffrage universel :

« la société n'est plus composée que de voix identiques, totalement substituables, réduites dans le moment fondateur du vote à des unités de compte qui s'accumulent dans l'urne : elle devient un pur fait arithmétique. La substance s'efface complètement dans ce cas derrière le nombre, redoublant les effets de l'abstraction liée à la constitution purement procédurale du social. Ni le peuple ni la nation n'ont dorénavant de chair sensible. (...) Le nombre, ce n'est pas seulement la foule, puissance anonyme et incontrôlable, avec le cortège de fantasmes que fait naître sa seule évocation chez les gouvernants ou les possédants. Le nombre emporte aussi l'idée de ce que l'on ne peut plus nommer ou décrire, de ce qui est sans forme, littéralement irréprésentable, de ce qui menace au plus profond l'identité. La sérialisation est à la fois condition de l'égalité et problème pour l'identité. Promesse d'une égalité nouvelle et hantise d'une dissolution sont ainsi allées de pair tout au long du XIXe siècle, invitant en permanence à une interrogation sur la possible dissociation du principe politique et du principe sociologique de la démocratie »⁴⁹.

Le suffrage représente le peuple (sa volonté) sans le figurer (image) : le peuple est représenté mais ne peut s'identifier à cette représentation — la représentation perd alors sa fonction d'identification. Ainsi la contradiction entre la nature de la société démocratique (société sans corps, sociétés d'individus égaux) et l'axiome de la politique moderne (la souveraineté populaire) entraîne une quête permanente d'identité. C'est là la thèse générale de Claude Lefort sur la démocratie :

« La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente »⁵⁰.

Autrement dit, la démocratie loin de résoudre l'identité du peuple ne cesse d'en approfondir le problème.

⁴⁸ *Léviathan*, p. 166.

⁴⁹ Rosanvallon, *op.cit.*, p. 14-15.

⁵⁰ *L'invention démocratique*, p. 173.

2/ Le spectre du peuple

Deux *topos* dominent la pensée du peuple : celui de l'héroïsation⁵¹, celui du mépris. Le peuple-héros est convoqué par la rhétorique révolutionnaire. Le peuple souffrant, misérable, humilié, aliéné a enfin brisé des siècles de servitude et se déclare souverain. Mais cette héroïsation qui fait du peuple le vrai sujet politique (celui qui, précisément à l'époque moderne, renverse l'assujettissement en auto-législation, c'est-à-dire inverse le concept de sujet) et même le sujet en quelque sorte rédempteur de l'humanité ne prend tout son relief que par son contraste avec l'autre scène du discours sur le peuple qui, siècle après siècle, a toujours été l'objet du mépris et de la crainte. Ici le peuple apparaît comme le contraire d'un sujet précisément : il est sans visage, sans identité numérique, menace perpétuelle que le grand nombre fait peser sur l'ordre du pouvoir. Dans la langue grecque, le peuple est souvent comparé à la mer : comme elle, il est innombrable, infini, et comme elle il est capricieux ; comme sa houle, il est une force sauvage irrésistible. Aucun pouvoir, aucun régime n'a pu gouverner sans le peuple ou longtemps contre lui, même l'empereur. Mais le pouvoir tient le peuple dans la plus grande méfiance et dans le plus grand mépris : rien de grand ne peut être accompli par le peuple ou au nom du peuple. Le conseil d'Alcuin à Charlemagne (déjà cité) résume à lui seul cette attitude que le pouvoir doit conserver à l'égard du peuple. Et le mépris du peuple commence par les noms que les élites utilisent pour parler de lui. Le peuple fut ainsi longtemps ramené à une masse aussi informe que nombreuse. Aussi le latin parle-t-il indifféremment de *plebs*, de *multitudo* ou de *turba* : la plèbe est bien une composante de la société romaine, mais sans être vraiment un ordre. La plèbe c'est ce qui reste de la population de l'*Urbs* une fois soustraits les esclaves, les étrangers d'une part, les membres des ordres sénatorial et équestre d'autre part. C'est le nombre sous les élites, c'est-à-dire ce qui fait sur-nombre (*multitudo*). Le peuple n'existe que négativement par rapport à l'ensemble des vrais citoyens, ce que Cicéron signifie par la formule célèbre : *infimus ordo*⁵². C'est la raison pour laquelle il est si difficile pour l'historien de faire l'histoire de la culture plébéenne et/ou populaire – si la culture est le bien des élites et si c'est toujours à travers les sources culturelles de l'élite que l'on connaît les mœurs du peuple. Cette histoire générale du mépris du peuple est peut-être encore à écrire. A défaut, on peut évoquer la critique de la démocratie, en remontant à Platon

⁵¹ Cf. Michelet écrivant dans la conclusion de son *Histoire de la Révolution française* (1847) : « De la première à la dernière page, elle n'a eu qu'un héros : le peuple », car c'est le peuple qui, en tant qu'il est tout et n'exclut personne — c'est le corps social (au sens de Mirabeau), le tiers-Etat de Siéyès, les travailleurs de Marx ou les miséreux (de Hugo) — fonde la continuité de la France, entre l'Ancien Régime et la Révolution (« tout ce qui est national est nôtre ») : le génie de la France est dans le peuple, et l'historien doit descendre jusqu'aux plus déshérités pour saisir le peuple et en saisissant le peuple sentir la force vive de la nation. C'est le peuple qui fait l'histoire (c'est là sa vraie souveraineté) mais c'est au cours de l'histoire que l'unité du peuple s'est constituée par une longue sédimentation.

⁵² Aujourd'hui les études romaines tentent de présenter une autre histoire de la plèbe, comme ne formant pas une réalité homogène et indistincte — il faudrait plutôt parler des plèbes avec une élite, une couche moyenne et finalement la « basse plèbe misérable et famélique » dont parle Cicéron (*Ad Att.*, I, 16, 11).

qui en fixe les traits essentiels, et le dénigrement des masses, en faisant un bond dans l'histoire du XIX^{ème} siècle.

3/ Le meilleur des régimes qui se trouve être le pire : la critique platonicienne de la démocratie

On connaît la critique de la démocratie qu'il déploie au livre VIII de la *République*. Politiquement la liberté (*eleuthéria*) revient à la simple licence (*exousia*) : non pas le régime où chacun participe au pouvoir mais où chacun peut le faire si ça lui plaît ; et comme chacun vaut chacun (égalité arithmétique), il en résulte une anarchie généralisée. L'homme démocratique (car la démocratie est ici jugée à l'aune de l'homme qu'elle suppose ou engendre) c'est la démission généralisée, la perte de l'autorité, l'impuissance : la société démocratique ressemble « à une foire, à un bazar, à un marché libéral, voire néo-libéral ou pré-capitalistique »⁵³. La critique et la caricature de la démocratie est à la mesure de la fascination qu'exerce sur l'esprit la liberté. Rappelons donc ces textes fameux du livre VIII de la *République* :

« N'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel Etat [démocratique], et que partout y règne la liberté, le franc parler, la licence de faire ce qu'on veut. (...) Mais partout où règne cette licence, il est clair que chacun peut s'y faire un genre de vie particulier, suivant sa propre fantaisie. (...) Cette constitution, dis-je, a bien l'air d'être la plus belle de toutes. Comme un manteau bigarré, doué de toute sorte de couleurs, ce gouvernement bariolé de toutes sortes de caractères pourrait bien paraître un modèle de beauté ; et il est bien possible, ajoutai-je, que, semblables aux enfants et aux femmes, chez qui la bigarrure émeut la curiosité, bien des gens le considèrent effectivement comme le plus beau. (...) Mais, repris-je, n'être pas contraint de commander dans cet Etat, même si l'on est capable, ni d'obéir, si on ne le veut pas, ni de faire la guerre quand les autres la font, ni de garder la paix quand les autres la gardent, si on ne désire point la paix ; d'un autre côté commander et juger, si la fantaisie vous en prend, en dépit de la loi qui vous interdit toute magistrature ou judicature, de telles pratiques ne sont-elles pas divines et délicieuses sur le moment ? »

Mais c'est au nom de cette liberté, que les enfants n'obéissent plus à leurs parents, les élèves à leurs professeurs. Ces derniers refuseraient d'exercer la moindre autorité ou d'exiger le moindre respect. L'Etat démocratique « ne connaît plus de mesure et s'enivre de liberté ». Il est « altéré » par son principe même parce que celui-ci tend naturellement à l'excès : la liberté contient l'abus de liberté. Règne ainsi la plus entière confusion, par mépris des ordres, c'est-à-dire l'anarchie qui n'épargne personne, pas même les animaux :

« Quand un Etat démocratique, altéré de liberté trouve à sa tête de mauvais échansons, il ne connaît plus de mesure et s'enivre de liberté pure ; alors, si ceux qui gouvernent ne sont pas extrêmement coulants et ne lui donnent pas une complète liberté, il les met en accusation et les châtie comme des criminels et des oligarques. (...) Et s'il est des citoyens ... qui sont sou-

⁵³ Derrida, *Voyous*.

mis aux magistratures, on les bafoue et on les traite d'homme serviles et sans caractère ; mais les gouvernants qui ont l'air de gouvernés, et les gouvernés qui ont l'air de gouvernants, voilà les gens qu'on vante et qu'on prise, et en particulier, et en public. N'est-il pas inévitable que dans un pareil Etat l'esprit de liberté s'étende à tout ? (...) Et qu'il pénètre ... dans l'intérieur des familles et qu'à la fin se développe jusque chez les bêtes ? (...) que le père s'accoutume à traiter son fils en égal et à craindre ses enfants, que le fils s'égalise à son père et n'ait plus ni respect ni crainte pour ses parents, parce qu'il veut être libre ; que le métèque devienne l'égal du citoyen, le citoyen du métèque, et l'étranger de même. (...) A ces abus ... ajoute encore les menus travers que voici. Dans un pareil Etat, le maître craint et flatte ses élèves, et les élèves se moquent de leurs maîtres, comme aussi de leurs gouverneurs. En général, les jeunes vont de pair avec les vieux et luttent avec eux en paroles et en actions. Les vieux, de leur côté, pour complaire aux jeunes, se font badins et plaisants et les imitent pour n'avoir pas l'air chagrin et despotique. (...) Mais ... le dernier excès où atteint l'abus de la liberté dans un pareil gouvernement, c'est quand les hommes et les femmes qu'on achète ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. J'allais oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des hommes et des femmes. (...) Les bêtes mêmes qui sont à l'usage de l'homme sont ici beaucoup plus libres qu'ailleurs, à tel point qu'il faut l'avoir vu pour le croire. C'est vraiment là que les chiennes, comme dit le proverbe, ressemblent à leurs maîtresses ; c'est là qu'on voit les chevaux et les ânes, accoutumés à une allure libre et fière, heurter dans les rues tous les passants qui ne leur cèdent point le pas ; et c'est partout de même un débordement de liberté. (...) Or tu conçois ... quelle grave conséquence ont tous ces abus accumulés : c'est qu'ils rendent les citoyens si ombrageux qu'à la moindre apparence de contrainte, ils se fâchent et se révoltent, et ils viennent ... à se moquer des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître »⁵⁴.

Démocratie, démagogie, et on connaît la suite : renversement dans son contraire, la tyrannie : c'est « le désir insatiable de ce bien, avec l'indifférence pour le reste, qui fait changer ce gouvernement et le réduit à recourir à la tyrannie »⁵⁵. L'excès de liberté conduit à l'excès contraire : « la servitude la plus complète et la plus atroce » (VIII, 564a). Il suffit de flatter le peuple pour lui faire finalement accepter une domination que son désir de liberté lui faisait tenir en horreur sous la moindre forme d'autorité. C'est que le peuple ne connaît pas la raison : son désir illimité de liberté le conduit à supporter une domination sans limites. La démocratie est bien le régime de la démagogie (cf. le *Gorgias*⁵⁶) puisque c'est le règne de la *doxa* (démocratie

⁵⁴ *République*, VIII, 562b-563d.

⁵⁵ *Ibid.*, 562c.

⁵⁶ En réalité, il y a moins chez Platon un mépris du peuple que la volonté de remettre le peuple à sa place. Il ne s'agit pas d'élever le peuple en l'éduquant, mais de le faire participer à la politique en comprenant et en respectant le savoir philosophique qui doit organiser celle-ci. Socrate dit ainsi : « N'incrimine pas la foule ainsi. Elle aura là-dessus une opinion différente si, au lieu de la quereller, tu sermonnes et que tu la délivres de son animosité envers l'amour de l'instruction en lui faisant voir quels hommes tu appelles philosophes » (*République*, VI, 499d). La foule doit avoir un maître qui éduque cette force. Aussi le principal obstacle à la politique n'est-il pas la foule mais ceux qui, animés par le désir du pouvoir, flattent la foule (les sophistes). Finalement, le peuple n'est pas donné mais à produire : il faut politiser le peuple, annuler sa force (la populace) ou la transformer en puissance politique, en rendant le peuple capable de comprendre le sens des lois, même s'il ne peut en être l'origine (ce qui

et démocratie d'opinion sont en quelque sorte parfaitement synonymes) : le peuple n'écoute pas le sage mais le sophiste qui sait lui parler non le langage de la raison, mais le langage des affects : il donne son suffrage à celui qui est le plus habile à le persuader (et non à le convaincre) : « du pain et des jeux » dira plus tard Juvénal. Ainsi la démocratie qui est formellement le meilleur régime se transforme dans le pire des régimes (la tyrannie). La cité démocratique ne confie pas la politique au *logos*, car en démocratie le langage parle la langue du désir (le peuple c'est la foule (*oi polloi*) qui ne sait rien, qui est ignorante de son ignorance : « devant la foule, c'est-à-dire ... devant ceux qui ne savent pas »⁵⁷. La foule est ainsi toujours associée à la concupiscence, la partie basse de l'âme, comparée à un gros animal dont la force et l'impulsivité la rendent potentiellement violente — jamais à la raison. La sophistique est ainsi la fille de la démocratie : elle assure à ce grand tyran qu'est le langage le libre cours de la tyrannie politique. La démocratie c'est le gouvernement du peuple, c'est-à-dire de fait la tyrannie de l'opinion (cf. *Gorgias*). Et la tyrannie de l'opinion conduit à la tyrannie tout court. Le peuple (*dèmos*) a « l'invariable habitude de choisir un favori qu'il met à sa tête et dont il nourrit et accroît le pouvoir »⁵⁸. Mais la démocratie est moins un régime alors que le contre-type de tout régime politique. Plus exactement, la démocratie n'est pas seulement le régime le plus instable, celui qui contient tous les régimes — car en démocratie ce n'est pas le peuple qui gouverne mais une oligarchie de professionnels (comparés à des frelons) qui mènent le peuple en maintenant l'illusion qu'il est au pouvoir. Autrement dit, la démocratie n'existe jamais (elle est une oligarchie qui ne dit pas son nom) et l'unité du peuple dissimule en réalité une dissension généralisée (les pauvres contre les riches). Elle est le régime où se supprime le politique lui-même, c'est-à-dire l'exigence de justice qu'il doit satisfaire. La politique c'est l'art d'instituer la justice dans la cité. Or la juste organisation de la Cité implique la mise en ordre de la liberté, ce qui requiert finalement un geste radical : suspendre l'histoire de la cité pour refonder la cité à partir de rien.

« Jamais un Etat ne connaîtra le bonheur, si le dessin n'en a pas été tracé par ces artistes [philosophes] qui travaillent sur le modèle divin. (...). Ils prendront ... l'Etat et les caractères des hommes comme une toile, qu'ils commenceront par rendre nette, ce qui n'est pas très facile. En tous cas, ... ils différeront dès l'abord des législateurs ordinaires en ce qu'ils ne consentiront à s'occuper ni d'un particulier ni d'un Etat, pour lui tracer des lois, que lorsqu'ils l'auront reçu net ou l'auront eux-mêmes rendu tel »⁵⁹.

Il s'agit très exactement de remettre le pouvoir à celui ou à ceux qui méritent de commander, et Platon d'en proposer la théorie sous la forme de l'utopie d'une science politique (rois-philosophes) — la science étant en quelque sorte une compétence incontestable : l'aristocratie du savoir est la seule aristocratie acceptable, même si elle s'accompagne chez Platon de dis-

revient à la classe de ceux qui savent). C'est surtout dans le *Politique* et dans les *Lois* que ce projet trouve sa voie chez Platon (par le tissage de la population, l'extension de l'éducation à l'ensemble des citoyens...).

⁵⁷ *Gorgias*, 459a.

⁵⁸ *République*, 565c.

⁵⁹ *République*, 500e-501a.

positions strictes pour qu'elle ne dévie jamais vers la plouthocratie. Comme l'écrit Jacques Rancière :

« L'*arkhè* est le commandement de ce qui commence, de ce qui vient en premier. Elle est l'anticipation du droit à commander dans l'acte du commencement dans l'exercice du commandement. Ainsi se définit l'idéal d'un gouvernement qui soit l'exhibition en acte de la légitimité de son principe. Sont propres à gouverner ceux qui ont les dispositions qui les approprient à ce rôle, propres à être gouvernés ceux qui ont les dispositions complémentaires des premières »⁶⁰.

4/ Du mépris du peuple à la haine de la démocratie

La démocratie c'est le régime où tous les citoyens gouvernent. Mais "tous" est synonyme de "n'importe qui". Or n'importe qui n'est pas compétent pour gouverner qui reste une compétence et un art. Le gouvernement du tout (la cité) ne peut être confié à tous ou à n'importe qui. Le peuple est incompétent pour gouverner. Quand gouverne le peuple, règne la médiocratie. Ainsi la démocratie résonne encore et toujours comme un scandale. Elle est l'objet d'une haine profonde ou récurrente que son acceptation au cours de l'histoire moderne ne suffit toujours pas effacer⁶¹. Pour qui ne supporte pas la démocratie, elle est le gouvernement de la multitude, de la foule, de la canaille. Ou du moins, dans le débat démocratique lui-même refait toujours surface le problème de la compétence politique. Là encore il faut relire un texte de Platon sur lequel Jacques Rancière attire l'attention. Le philosophe grec, dans les *Lois*, énumère les six titres qui donneraient un droit à commander autrui (III, 689^e-690^e) : la position du père à l'égard de ses enfants, des gens bien nés sur les gens de basse extraction, des anciens sur les plus jeunes, du maître à l'égard de l'esclave, du plus fort au plus faible, le savant à l'égard de l'ignorant. Mais Platon ajoute un 7^{ème} titre de commandement : le tirage au sort. Platon dit alors dans une formule ambiguë mais certainement ironique que dans cette loterie, « rien n'est plus équitable ! ». Ce titre d'autorité ou de commandement est précisément celui qui est propre à la démocratie (athénienne). Mais c'est un titre qui se nie lui-même : c'est le titre d'un sans-titre. La démocratie est le gouvernement de n'importe qui, c'est-à-dire de celui-là que le tirage au sort désigne. C'est donc un titre qui défait radicalement toutes les analogies coutumières pour caractériser le pouvoir (entre le père, le pâtre, le roi, le maître...) qui ordonnent les hiérarchies sociales pour fonder les conventions humaines dans l'ordre naturel. Comme l'écrit J. Rancière « c'est celui d'une supériorité fondée sur aucun autre principe même que l'absence même de supériorité »⁶². La démocratie repose entièrement sur un titre en réalité « anarchique » : « le titre propre à

⁶⁰ *La haine de la démocratie*, p. 45.

⁶¹ Elle est encore objet de haine pour ceux qui font de la « loi divine révélée le seul fondement légitime de l'organisation des communautés humaines » (*id.*, p. 7-8)

⁶² *Id.*, p. 48.

ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouverné »⁶³. Voilà pourquoi la démocratie est à jamais scandaleuse :

« Le scandale est là : un scandale pour les gens de bien qui ne peuvent admettre que leur naissance, leur ancienneté ou leur science ait à s'incliner devant la loi du sort ; un scandale aussi pour les hommes de Dieu qui veulent bien que nous soyons démocrates, à condition que nous reconnaissons avoir dû tuer un père ou un pasteur, et être donc infiniment coupables, en dette inexpiable à l'égard de ce père. Or le "septième titre" nous montre qu'il n'est besoin, pour rompre avec le pouvoir de la filiation, d'aucun sacrifice ou sacrilège. Il suffit d'un coup de dés. Le scandale est simplement celui-ci : parmi les titres à gouverner, il y en a un qui brise la chaîne, un titre qui se réfute lui-même : le septième titre est l'absence de titre. Là est le trouble le plus profond signifié par le mot démocratie. Pas question ici de gros animal rugissant, d'âne fier ou d'individu guidé par son bon plaisir. Il apparaît clairement que ces images sont des manières de cacher le fond du problème. La démocratie n'est pas le bon plaisir des enfants, des esclaves ou des animaux. Elle est le bon plaisir du dieu, celui du hasard, soit d'une nature qui se ruine elle-même comme principe de légitimité. (...) Le scandale est celui d'un titre à gouverner entièrement disjoint de toute analogie avec ceux qui ordonnent les relations sociales, de toute analogie entre la convention humaine et l'ordre de la nature. C'est celui d'une supériorité fondée sur aucun autre principe que l'absence même de supériorité.

Démocratie veut dire d'abord cela : un "gouvernement" anarchique, fondée sur rien d'autre que l'absence de titre à gouverner »⁶⁴.

Mais alors la démocratie est peut-être moins le nom d'un régime, ou celui d'un type de société que la politique même dans sa possibilité la plus radicale. La politique commence(ra)it quand toute filiation avec la nature est rompue (supériorité du père, du bien né, du savant sur l'autre), c'est-à-dire avec l'affirmation de l'égalité entre les hommes. La démocratie s'appuie tout simplement sur le fait de la politique, c'est-à-dire sur l'égalité : n'importe qui (c'est-à-dire tous) peut gouverner, selon le même titre du sans titre et c'est par cet arrachement à l'ordre de la nature, qu'advient la politique. L'égalité n'est pas un problème ou un idéal, mais le fait à l'origine même de la politique. Or c'est ce fait que tout gouvernement s'emploie à contourner et à détourner. Même le gouvernement qui se prétend démocratique finit par substituer une aristocratie de la compétence gouvernementale à l'égalité démocratique de la politique. La politique est toujours organisée par le jeu des oligarchies. La représentation n'est pas la seule (malencontreuse) manière d'adapter la démocratie aux Etats modernes (population innombrable, vaste territoire) — alors que la cité antique se laissait embrasser d'un simple regard, de l'agora jusqu'à la campagne alentour : la démocratie représentative est « de plein droit, une forme d'oligarchie, une représentation de minorités qui ont titre à s'occuper des affaires communes »⁶⁵. Ce n'est pas le peuple qui fait entendre sa voix, c'est l'élite qui exerce au nom de celui-ci le pouvoir qu'elle est obligée de lui reconnaître. Le pouvoir du peuple est ainsi

⁶³ *Id.*, p. 53.

⁶⁴ *Id.*, p. 47-48.

⁶⁵ *Id.*, p. 60.

constamment en deçà et au-delà des formes institutionnelles ou juridico-politiques :

« en deçà parce que ces formes ne peuvent fonctionner sans se référer en dernière instance à ce pouvoir des incompetents qui fonde et nie le pouvoir des compétents, à cette égalité qui est nécessaire au fonctionnement même de la machine inégalitaire. Au-delà, parce que les formes mêmes qui inscrivent ce pouvoir sont constamment réappropriées, par le jeu même de la machine gouvernementale, dans la logique “naturelle” des titres à gouverner »⁶⁶.

On voit ainsi comment chaque tentative pour ouvrir la pratique gouvernementale à la société civile ne résiste pas à la logique politique qui tend à rétrécir le champ de la sphère publique, à la privatisation de la démocratie par l'élite politique. La démocratie pourrait ainsi être définie ici comme la lutte indéfinie contre cette privatisation, pour l'élargissement effectif à tous de la sphère publique.

« Cet élargissement a signifié historiquement deux choses : faire reconnaître la qualité d'égaux et de sujets politiques à ceux que la loi étatique rejetait vers la vie privée des êtres inférieurs ; faire reconnaître le caractère public de types d'espaces et de relations qui étaient laissés à la discrétion du pouvoir de la richesse. Cela a d'abord signifié les luttes pour inclure au nombre des électeurs et des éligibles tous ceux que la logique policière en excluait naturellement : tous ceux qui n'ont pas de titre à participer à la vie publique, parce qu'ils n'appartiennent pas à la “société” mais seulement à la vie domestique et reproductrice, parce que leur travail appartient à un maître ou à un époux : travailleurs salariés longtemps assimilés à des domestiques dépendant de leurs maîtres et incapables d'une volonté propre, femmes soumises à la volonté de la famille et de la vie domestique. Cela a signifié aussi les luttes contre la logique naturelle du système électoral, qui fait de la représentation la représentation des intérêts dominants et de l'élection un dispositif destiné au consentement : candidatures officielles, fraudes électorales, monopoles de fait des candidatures. Mais cet élargissement comprend aussi toutes les luttes pour affirmer le caractère public d'espaces, de relations et d'institutions considérés comme privés. Cette dernière lutte a généralement été décrite comme mouvement social, en raison de ses lieux et de ses objets : querelle sur le salaire et les conditions de travail, batailles sur les systèmes de santé et de retraite. Mais cette désignation est ambiguë. Elle présuppose en effet comme donnée une distribution du politique et du social, du public et du privé qui est en réalité un enjeu politique d'égalité ou d'inégalité. La querelle sur les salaires a d'abord été une querelle pour déprivatiser le rapport salarial, pour affirmer qu'il n'était ni la relation d'un maître à un domestique ni un simple contrat passé au cas par cas entre deux individus privés, mais une affaire publique, touchant une collectivité, et relevant en conséquence des formes de l'action collective, de la discussion publique et de la règle législative. Le “droit au travail”, revendiqué par les mouvements ouvriers du XIXe siècle signifie d'abord cela : non pas la demande de l'assistance d'un “Etat-providence” à laquelle on a voulu l'assimiler, mais d'abord la constitution du travail comme structure de la vie collective arrachée au seul règne du droit

⁶⁶ *Id.*, p. 62.

des intérêts privés et imposant des limites au processus naturellement illimité de l'accroissement de la richesse »⁶⁷.

Et c'est à ce titre qu'elle coïncide avec la politique. La politique consiste à redistribuer les frontières admises entre le privé et le public à partir de l'exigence d'égalité (qui est le seul universel politique)⁶⁸.

« Le processus démocratique doit constamment remettre en jeu l'universel sous forme polémique. Le processus démocratique est le processus de cette remise en jeu perpétuelle, de cette invention de formes de subjectivation et de cas de vérification qui contrarient la perpétuelle privatisation de la vie publique »⁶⁹.

Si vivre en démocratie, c'est en réalité vivre dans un Etat de droit oligarchique, alors la démocratie consiste à faire exister la politique contre ce que Rancière nomme la « police » (partager et ordonner la fonction de gouvernement).

« La démocratie n'est ni cette forme de gouvernement qui permet à l'oligarchie de régner au nom du peuple, ni cette forme de société que règle le pouvoir de la marchandise. Elle est l'action qui sans cesse arrache aux gouvernements oligarchiques le monopole de la vie publique et à la richesse la toute-puissance sur les vies »⁷⁰.

Ici le peuple existe à chaque fois que la politique prévaut contre la police, dans ce travail incessant d'émancipation. Puisque « la démocratie n'est portée par aucune nécessité historique » et qu'« elle n'est confiée qu'à la constance de ses propres actes »⁷¹, le peuple n'existe que là où l'acte politique de déplacement des frontières s'opère, là où l'émancipation opère : le peuple n'existe comme sujet qu'à travers ce processus de subjectivation.

⁶⁷ *Id.*, p. 63- 64.

⁶⁸ « Un mouvement politique est toujours un mouvement qui brouille la distribution donnée de l'individuel et du collectif et la frontière admise du politique et du social. L'oligarchie et ses savants n'ont pas fini de l'éprouver dans leur entreprise pour fixer la distribution des lieux et des compétences. Mais ce qui fait l'embarras de l'oligarchie fait aussi la difficulté du combat démocratique. Dire qu'un mouvement politique est toujours un mouvement qui déplace les frontières, qui extrait la composante proprement politique, universaliste, d'un conflit particulier d'intérêts en tel ou tel point de la société, c'est dire aussi qu'il est toujours menacé d'y rester cantonné, d'aboutir de fait à la seule défense des intérêts de groupes particuliers en des combats chaque fois singuliers » (*ibid.*).

⁶⁹ *Id.*, p. 70.

⁷⁰ *Id.*, p. 105.

⁷¹ *Id.*, p. 106.

C. Le gouvernement démocratique⁷²

1/ Les trois démocraties

Ce n'est pas seulement un mal français. Nous semblons vivre un désenchantement collectif. Une forme majeure de celui-ci concerne la démocratie.

D'un côté, la démocratie représente une aspiration et le moteur de l'émancipation pour de nombreux peuples et peut-être la fin de l'histoire. De l'autre, les nations sous un régime démocratique⁷³ vivent la démocratie comme un projet inabouti. Les pathologies de la démocratie sont récurrentes et souvent soulignées. En général on insiste sur le défaut de représentation et de souveraineté du peuple. Le peuple se sent mal représenté par les élus, abandonné d'eux et, en dehors du moment électoral, dépossédé de sa souveraineté. Donc la crise démocratique serait essentiellement une crise de la représentation. Mais il y a une autre source de désenchantement démocratique qui concerne cette fois le mauvais gouvernement. C'est la thèse de Rosanvallon :

« Pour les citoyens, le défaut de démocratie signifie ne pas être écoutés, voir des décisions prises sans consultation, des ministres ne pas assumer leurs responsabilités, des dirigeants mentir impunément, un monde politique vivre en vase clos et ne pas rendre assez de comptes, un fonctionnement administratif rester opaque »⁷⁴.

« Nos régimes peuvent être dits démocratiques [avec tous les avantages et toutes les insuffisances que l'on veut], mais nous ne sommes pas gouvernés démocratiquement »⁷⁵.

Autrement dit, la démocratie recouvre un ensemble plus vaste que les institutions qui organisent le régime démocratique, c'est-à-dire qui mettent en forme la volonté générale.

D'un côté la démocratie se réinvente dans des formes et des pratiques inédites au sein de la société civile : il faut parler dès lors de vie démocratique.

Mais d'un autre côté, la vie politique dans son acception la plus traditionnelle ne se limite pas aux structures institutionnelles du régime démocratique : elle implique aussi l' « action gouvernementale, c'est-à-dire une gestion quotidienne de la chose publique, instance de décision et de commandement »⁷⁶. Ainsi la démocratie (régime démocratique) ne suffit pas à satisfaire ce qu'on peut appeler une aspiration citoyenne à la vie (à une vie plus démocratique (une démocratie augmentée)). Mais elle ne satisfait pas non

⁷² Dans cette troisième partie, nous nous contentons de résumer et de commenter l'ouvrage de Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, 2015.

⁷³ Qu'on peut ramener aux conditions suivantes : le pouvoir sort des urnes à l'issue d'une compétition ouverte, dans le cadre d'un Etat de droit et protège les libertés individuelles.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 10.

⁷⁵ *Id.*, p. 9.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 9.

plus à la dimension propre de la politique qui consiste dans l'exécution ou dans l'action proprement dite.

Par démocratie aujourd'hui, il faut entendre :

(1) un régime — c'est le modèle historique qui a été édifié avec les constitutions américaine et française, le règne de la loi (impersonnelle) et le peuple-législateur - double rupture avec l'absolutisme du pouvoir (arbitraire) d'un seul — et qui donc "secondarise" le pouvoir exécutif. L'institution de la démocratie sera ainsi consacrée aux XVIII^e et XIX^e essentiellement à l'organisation du pouvoir législatif. Cette perspective a induit de rechercher le progrès démocratique dans une démocratisation de l'élection.

(2) un mode de gouvernement — c'est le nouveau modèle, qui correspond à une « démocratie d'exercice » au-delà d'une simple « démocratie d'autorisation » (permis de gouverner) qui a pour objet de déterminer les qualités des gouvernants et les règles devant organiser les rapports aux gouvernés. On peut aussi parler d'une « conceptualisation des principes de l'agir démocratique en politique »⁷⁷.

(3) une vie, un ensemble de pratiques immanentes à la société civile, de nouvelles organisations démocratiques qui contestent à la fois la démocratie représentative et les dérives du gouvernement, c'est-à-dire de la présidentialisation et de la personnalisation du pouvoir politique.

De cette double critique, les partis politiques font les frais. En effet, alors qu'ils avaient été les agents de l'expression des opinions, des classes, ils ont perdu cette fonction représentative de la société (sans doute parce qu'elle est devenue plus complexe, plus opaque, plus individualiste). Mais ce qui est moins su, c'est aussi qu'ils ont eux-mêmes été aspirés par la fonction gouvernante : ils ont ainsi cessé de servir d'interface entre la société et les institutions politiques pour devenir les auxiliaires du pouvoir exécutif, pour en légitimer l'action (partis au gouvernement) ou pour préparer l'alternance politique (partis dans l'opposition). Dans ces conditions les partis politiques se contentant de gérer les échéances électorales (l'élection présidentielle étant le pivot de celles-ci), la réalité du monde politique s'est séparée de la réalité du monde social. C'est contre les partis politiques que les citoyens tentent de développer une autre démocratie ou de donner vie au projet démocratique, qui est multiforme : nouveaux partis engagés dans la compétition électorale mais basés sur un caractère essentiellement participatif ; mouvements contestataires (Indignés, *Occupy Wall Street* se définissant comme un « mouvement de résistance sans chef » représentant 99% de la population) ; initiatives citoyennes d'un type inédit (baptisé dans le monde anglo-saxon, *good government organizations*) pour surveiller et contrôler le pouvoir afin qu'il rende des comptes, parle vrai, écoute les citoyens. Ici on rencontre une autre figure du peuple. La souveraineté du peuple se manifeste de plus en plus comme puissance de refus, qui impose au « peuple électeur du contrat social » un peuple surveillant, un peuple-veto, un peuple juge (Rosanvallon). Ainsi si la démocratie d'élection s'est érodée, la démocratie d'expression, d'implication, d'intervention s'est au contraire affermie – ce qui suffit à faire justice du mythe du citoyen passif. On assiste à l'avènement de formes non conventionnelles de démocratie, à une politique protestataire (*protest poli-*

⁷⁷ *Id.*, p. 384.

tics) à une citoyenneté civile, c'est-à-dire finalement à une « politique non gouvernementale » ou à une « politique des gouvernés ».

Mais qu'est-ce qu'une politique démocratique ? Si la politique consiste à gouverner, alors le problème posé est celui de ce que peut et doit être un gouvernement démocratique⁷⁸. Problème d'autant plus pertinent qu'il constituerait l'impensé de l'histoire de la démocratie — elle aurait toujours été appréhendée comme un type de régime et jamais théorisée vraiment comme un mode de gouvernement spécifique. Et pourtant on a assisté dans la phase la plus récente de l'histoire de la démocratie à un recentrement autour du pouvoir exécutif. Donc le problème politique aujourd'hui (démocratie), c'est celui du gouvernement démocratique, qui constitue la deuxième révolution de la démocratie et qui seule permet au régime démocratique d'être en phase avec la vie démocratique.

De là le double mouvement que suit la réflexion de Rosanvallon :

1/ Parcourir l'histoire problématique du pouvoir exécutif et présenter l'histoire du changement de paradigme politique de la démocratie, c'est-à-dire le passage depuis une trentaine d'années d'un modèle parlementaire-représentatif à un modèle présidentiel-gouvernant⁷⁹, ce qui explique pourquoi aujourd'hui les critiques de la démocratie se concentrent sur le sentiment d'un mal-gouvernement plutôt que d'un mal-représentation

2/ Dessiner les contours de ce qu'est et peut être la nouvelle démocratie-gouvernement et donc un bon gouvernement démocratique, c'est-à-dire un bon gouvernant en démocratie. Les principales figures de cette démocratie d'exercice (de l'agir démocratique) sont : lisibilité, responsabilité, réactivité, parler vrai, intégrité.

Ainsi en traçant une histoire de ce changement de paradigme — et l'histoire seule permet de saisir à quel point l'histoire de la démocratie moderne a subi un complet renversement et, à partir d'elle, cet ouvrage propose une lecture du présent démocratique et de son désenchantement : c'est donc une histoire critique ou au service d'une critique de la conscience démocratique contemporaine. « L'histoire nous mord en effet actuellement la nuque, et jamais peut-être l'effort d'élucidation du monde n'a été aussi nécessaire pour faire face aux tâches d'un présent sur le fil du rasoir »⁸⁰.

2/ Histoire problématique du pouvoir exécutif en démocratie

Tout se passe comme si le modèle révolutionnaire ou républicain de la démocratie avait négligé ou oblitérer le pouvoir exécutif, comme si la politique pouvait se passer du pouvoir exécutif ou plutôt devait toujours le subordonner au pouvoir législatif. En effet, la démocratie (régime) s'est construite historiquement dans le culte ou « le sacre de la loi » et le « déclassement de l'exécutif ». La loi se présente alors comme l'avènement d'un nou-

⁷⁸ Rosanvallon vient à cette question après avoir étudié le système représentatif de la démocratie (*Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, 1992), et l'avènement d'une politique de la défiance démocratique (cf. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, 2006).

⁷⁹ La procédure d'une élection du chef de l'exécutif s'est imposé depuis la France, qui a longtemps fait figure d'exception en Europe, un peu partout.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 33.

vel âge du pouvoir : « un pouvoir objectif, fondateur d'une politique nouvelle : celui de la généralité »⁸¹, rompant avec l'arbitraire de l'Ancien Régime et réduisant la part de la décision dans l'espace politique⁸². La loi cumule alors trois avantages de la généralité : être un principe d'ordre (transformant un ensemble d'individus en corps politique), un principe de justice (ne fait pas acception de la personne), et un principe démocratique (puisqu'elle est censée être l'expression de la volonté générale)⁸³. La loi c'est l'ordre sans visage, le pouvoir souverain dans la forme de l'universalité. Cette souveraineté de la loi a conduit au déclassement du judiciaire (jusqu'à proscrire le mot de jurisprudence pour Robespierre qui ouvre l'espace d'un pouvoir autonome d'interprétation) et à la disqualification de l'exécutif qui a le défaut d'opérer toujours par des actes particuliers. Ce dernier est posé comme l'ennemi du pouvoir législatif qui est le seul légitime : « Il n'y a qu'un seul pouvoir : le pouvoir national qui réside dans le corps législatif »⁸⁴ dit Barère en 1793. Et donc puisque l'exécutif est irréductible, il faut s'en protéger en établissant un pouvoir collégial (en 1792 et dans la Constitution de 1793) ou un Directoire, c'est-à-dire une forme de pouvoir exécutif dépersonnalisé — jusqu'à ce qu'avec Bonaparte premier consul cet idéal révolutionnaire soit remplacé au contraire par la personnification du pouvoir exécutif (« l'homme-peuple » selon l'expression d'E. Quinet en 1835). Mais les désastres de l'épisode napoléonien, malgré la légende entretenue dans les campagnes, auront raison de ce culte de la volonté. Mais si l'utopie révolutionnaire de l'impersonnalité de la loi ne revient pas inchangée — à gauche, l'impersonnalité a un visage, celui du peuple vivant, de la masse⁸⁵, tandis que chez les libéraux, elle épouse la forme du parlementarisme et d'une classe (notables) — néanmoins, c'est bien l'impersonnalité de la loi, la suprématie du pouvoir législatif qui servent de *credo* à tous les régimes du XIX^e, non seulement en France mais aussi en Angleterre.

Or le début du XX^e fait sortir le pouvoir exécutif du déni où il a été maintenu. Parmi les causes de cette mutation, on peut retenir :

/1/ L'avènement d'un âge des foules — on assiste à la multiplication d'études sur les phénomènes collectifs, qui sont spécifiquement différents d'un simple agrégat d'individus (la foule est le sujet d'une autre psychologie: le même qui est un être cultivé en tant qu'individu, devient dans une foule un être instinctif, régressif, un « barbare »⁸⁶ — qui exige un pouvoir exécutif pour les gouverner (et non être gouverné par elles, car « la multitude écoute toujours l'homme doué de volonté forte » (Le Bon, p. 128). La poli-

⁸¹ *Id.*, p. 39.

⁸² Rosanvallon évoque la proposition d'un grammairien en 1789 de considérer la France comme un « royaume » et l'organisation en 1793 d'une « fête de la loi ». Sur 17 articles de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 7 font référence à la loi.

⁸³ Cf. L'article 6 de la constitution.

⁸⁴ Rosanvallon, *op. cit.* p. 55.

⁸⁵ Comme dit Michelet : « Les masses font tout et les grands noms font peu de choses, (...) les prétendus dieux, les géants, les titans (...) ne trompent sur leur taille qu'en se hissant par fraude aux épaules du bon géant, le Peuple » (Préface à *Histoire romaine*, 1839, *op. cit.*, p. 62).

⁸⁶ Cf. Gabriel Tarde et Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, 1895, p. 44.

Cf. infra : Annexe : Le dénigrement des masses : la psychologie des foules.

tique moderne doit s'adapter à ce nouvel âge des foules, et ainsi abandonner le parlementarisme. La démocratie doit s'organiser autour d'un exécutif fort et d'une majorité parlementaire stable. Le Bon rédige même un petit manuel électoral. Il invite les candidats à « accabler [l'électeur] d'extravagantes flagorneries et à ne pas hésiter à lui faire les plus fantastiques promesses », à utiliser systématiquement les formules susceptibles de manier les foules. La foule est le nouveau fait du monde moderne : la politique doit s'y adapter, c'est-à-dire réaffirmer le pouvoir de la volonté et donc le primat de l'exécutif

/2/ Le choc de la guerre 14-18 cristallise un désenchantement rémanent au cours du XIXe (scandales, corruption, mal-représentation...) autour du désir d'un pouvoir fort. La gestion de l'arrière, autant que de la guerre qui par elle-même accroît nécessairement les prérogatives du gouvernement au profit de l'exécutif, exigent une unité, une efficacité d'action. C'est dans ce contexte que De Gaulle en 1917 envisage la réhabilitation de l'exécutif : « La conduite de la guerre consiste pour un peuple à tendre et à rassembler toutes ses forces ». Léon Blum en 1917 dans ses *Lettres sur la réforme gouvernementale*, avant son engagement au parti socialiste et son adhésion au Congrès de Tours, exprime également cet impératif d'un exécutif renforcé, dénonçant avec beaucoup d'autres l'impuissance politique du parlementarisme : « Nos Conseils [des ministres] ne sont jamais aptes à une décision catégorique, bien rarement à une délibération utile. Pour la décision, l'exécution, ils sont trop nombreux, et trop de volontés contraires s'y paralysent ». C'est pourquoi il préconise l'institution d'un véritable président du Conseil, exerçant la direction et la coordination des ministres : « Il faut un chef de gouvernement comme il faut un chef d'industrie ». Il dira aussi : « Dans un Etat démocratique, la souveraineté appartient, en théorie, au peuple et aux assemblées qui la représentent. Pratiquement, elle est déléguée à un homme. La nécessité le veut ainsi »⁸⁷. Blum engage une rupture si radicale avec le républicanisme qu'il faut s'habituer à voir dans ce premier des ministres « ce qu'il est ou ce qu'il devrait être : un monarque — un monarque ... temporaire et constamment révocable, mais nanti cependant, aussi longtemps que la confiance du Parlement lui prête vie, de la totalité du pouvoir exécutif, rassemblant et incarnant en lui toutes les forces vives de la nation »⁸⁸. Ainsi la guerre (totale) a imposé la nécessité du commandement qui a cessé d'être antinomique avec la souveraineté du peuple et d'être dévaluée comme un acte second et subordonné. Le commandement efficace dans la guerre s'impose dans tous les secteurs de la vie sociale (l'industrie, l'administration). Ainsi s'élabore la notion de *leadership* dans la vision américaine de l'organisation du social, est forgée celle de *Führerprinzip* en Allemagne et Staline sera lui-même nommé *Vojd* (le chef et le guide).

/3/ un 3^{ème} facteur n'est pas à négliger. Le champ de l'action publique a gagné en extension. Elle n'est plus limitée à l'élaboration de la loi pour tous mais concerne désormais les domaines industriel, économique et social. On est passé de la « suprématie de la loi » à la « suprématie du but » selon B. de Jouvenel, d'une *nomocratie* à une *téléocratie*. Partout il faut obtenir des résultats concrets, donc adopter des mesures, adapter des stratégies, et en

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 78.

⁸⁸ *Id.*, p. 79.

changer si nécessaire, ce qui est de la compétence du pouvoir exécutif et donc en renforce le prestige et l'ascendant. Cet auteur écrit ainsi en 1961 :

« Un gouvernement est en faute, si le plein emploi n'est pas maintenu, si le produit national n'augmente pas, si le prix de la vie augmente, si la balance des paiements est déséquilibrée, si le pays prend un retard technique à l'égard des autres. Si les institutions d'enseignement ne fournissent pas les talents spéciaux en quantité et en proportion correspondant aux besoins de l'économie sociale. La politique économique et sociale est une spéculation sur l'avenir qui appelle une continuelle révision des calculs et un réajustement conséquent de mesures prises. Or cette tâche appelle un *modus operandi* plus léger et plus souple que le vote des lois »⁸⁹.

Autrement dit s'impose une notion qui nous est familière mais qui est nouvelle à l'époque : celle de politique économique. Ce qui change c'est que l'économie apparaît comme « un système de variables et de flux à optimiser »⁹⁰ — ce qui est en rupture avec le libéralisme classique selon lequel les ajustements économiques sont régis par des lois naturelles (les lois du marché) et l'action de l'Etat doit se limiter à l'équilibre budgétaire et éventuellement à lutter contre les cycles de chômage et de dépression par des plans de travaux publics. Il faut attendre Keynes par exemple pour parler d'une politique « des prix », « des salaires », d'une politique fiscale... Autrement dit une nouvelle fonction était dévolue au gouvernement (et à lui seul) : réguler⁹¹ — conduisant ainsi à un accroissement fonctionnel du pouvoir exécutif. Du même coup, la loi est relativisée : elle n'est plus l'instrument du gouvernement mais un moyen parmi d'autres. Ainsi c'est l'opposition même entre la généralité de la loi (pouvoir législatif) et la particularité de l'action gouvernementale (pouvoir exécutif) qui s'estompe. La multiplication des décrets-lois dans les années 20-30 est tout à fait symptomatique de cette tendance.

Pourtant cette « réhabilitation pratique » de l'exécutif n'a pas conduit directement à son « entrée en démocratie »⁹². Cette intégration a « tourné court » (comme en témoigne l'échec de la République de Weimar) et l'inscription de l'exécutif dans l'ordre démocratique a donné lieu à deux formules : la dépolitisation de l'exécutif sur le mode technocratique (notamment aux Etats-Unis et en France) et l'autonomisation et la radicalisation de l'exécutif sur le mode décisionniste en faisant de l'état d'urgence l'ordinaire de la politique (cf. l'œuvre de Carl Schmitt). Ici on ne s'intéressera qu'à la forme technocratique de l'intégration démocratique de l'exécutif.

La technocratie (le terme *technocracy* apparaît en 1919) célèbre l'exécutif par le pouvoir administratif. L'Etat moderne est un Etat administratif. Or la machine administrative de l'Etat et son autonomisation ont pu passer pour la « forme adéquate d'un pouvoir exécutif efficace »⁹³.

⁸⁹ « Sur l'évolution des formes de gouvernement », 20 avril 1961, *id.*, p. 85.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ L'approche antérieure de l'action de l'Etat en termes d'agenda et de non agenda devient caduque.

⁹² Rosanvallon, *op. cit.*, p. 89.

⁹³ *Id.*, p. 90.

L'administration présentent deux avantages dont la conjugaison peut servir à définir l'idéal technocratique : (1) imposer une plus grande rationalité à l'Etat, elle-même entendue comme efficacité⁹⁴ ; (2) la légitimité du pouvoir administratif procède de son indépendance par rapport à la politique institutionnelle (des partis).

(1) Il s'agit de développer une science nouvelle, un « gouvernement pratique » que la démocratie à l'âge moderne rend nécessaire. Les sociétés modernes sont devenues complexes et l'intérêt général ne se limite plus à des questions sur la Constitution, la promulgation des lois, l'organisation des élections. Le pouvoir pour définir l'intérêt général de ce type de société a besoin de descendre dans les choses, c'est-à-dire de les administrer — autrement dit le gouvernement des personnes doit s'adjoindre le gouvernement des choses. Ainsi le gouvernement des choses renforce le pouvoir exécutif mais l'application aux choses infléchit le gouvernement dans un sens pragmatique. L'avenir de la démocratie appartient plutôt à des experts qu'à la majorité des citoyens⁹⁵.

(2) le pouvoir administratif, en plus de son efficacité, peut vraiment mettre en œuvre l'intérêt général parce qu'il est affranchi de tous les conflits partisans qui ont cours dans la vie parlementaire. L'administration est au service de l'intérêt général, sans être soumise aux aléas et au jeu des intérêts particuliers du monde politique. C'est l'argumentaire de la défense de la fonction publique : le fonctionnaire est un agent qui a « intérêt au désintéressement » comme dit en 1911 Henri Chardon dans le *Pouvoir administratif*. En effet, « chaque fonctionnaire doit être considéré non comme délégué du ministre à l'exécution d'un service public, mais comme le représentant technique d'un intérêt permanent de la nation »⁹⁶.

⁹⁴ Dès le XIX^e aux Etats-Unis, notamment grâce à Woodrow Wilson, futur président, dans un article pionnier de 1887, « L'étude de l'administration ».

⁹⁵ En France, c'est Henri Fayol qui avait rendu un rapport très critique sur le fonctionnement des PTT, valant aussi bien pour l'Etat (direction instable d'un sous-secrétaire d'Etat, agents incompétents, manque de programme à long terme...). Il fallait introduire dans l'Etat les mêmes procédés qui faisaient le succès des entreprises industrielles. Cette valorisation de la compétence profitable au pouvoir exécutif-administratif s'alimentait de l'antiparlementarisme et de l'anti-politisme du moment : dénonciation de la corruption, des scandales (Panama), de l'incompétences du personnel politique. Charles Benoist décriait en 1916 à la Chambre des députés les nominations ministérielles par ces mots : « N'importe qui étant bon à n'importe quoi, on peut n'importe quand le mettre n'importe où ». Emile Faguet écrit un ouvrage sur *Le Culte de l'incompétence* où on peut lire : « Qu'est-ce qu'un politicien ? C'est un homme nul pour ce qui est des idées personnelles, médiocre comme instruction, partageant les sentiments généraux et les passions générales de la foule, et enfin qui n'a d'autre métier que de s'occuper de politique et qui, si la carrière politique lui manque, meurt de faim » (Rosanvallon, *op. cit.*, p. 96).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 98.

La critique de l'improductivité du fonctionnaire, de l'anonymat du pouvoir technocratique est aujourd'hui un lieu commun. Mais il n'en demeure pas moins que « la tentation technocratique n'a ainsi pas cessé d'exercer sa force d'attraction là où l'impuissance d'un exécutif partisan a nourri le désenchantement démocratique » (Rosanvallon, *op. cit.*, p. 107). On doit citer tous les Hauts fonctionnaires qui au sortir de la Deuxième guerre mondiale et en réaction à l'incurie de la III^e République se sont donnés la mission de gouverner la France. La tentation technocratique a resurgi depuis périodiquement, notamment en temps de crise (les crises financières des années 2000 en étant les derniers exemples). La tentation décisionniste n'a pas été et n'est pas moins forte : elle anime dans les années 70 la justification en Amérique latine de l'instauration des dictatures, aujourd'hui en Russie de la fondation sous la no-

Comment donc le pouvoir exécutif a-t-il pu entrer en démocratie en se tenant à l'écart à la fois d'une pure et simple dépolitisation (pouvoir administratif) et de l'excès autoritariste (décisionnisme) ? Comment un « exécutif régulier » a été possible en démocratie ? Par la forme de la présidentialisation.

Ainsi l'élection de la tête de l'exécutif au suffrage universel s'est imposée au XX^e siècle et passe désormais pour la preuve la plus certaine qu'un régime est démocratique. Pourtant la présidentialisation de la démocratie aura été une histoire complexe et indirecte. Rappelons les échecs des « expériences pionnières », 1848 en France, République de Weimar en Allemagne ; les hésitations d'après guerre (1939-45) et le « moment gaullien ». Si cette solution a cependant fini par être retenue par la politique moderne c'est pour une raison principale. Il y a un ressort démocratique à la présidentialisation : une demande collective, sociale, d'imputation. Le sentiment de confiscation du pouvoir par les gouvernements représentatifs suscite une demande de volonté et une exigence de responsabilité. Le peuple reporte sur l'exécutif la dépossession de son pouvoir sur le cours des choses. C'est par la tête de l'exécutif élu au suffrage universel que le peuple espère se réapproprier son pouvoir politique. Et dans un monde de plus en plus complexe, soumis à l'anonymat de la bureaucratie, le peuple a besoin d'une plus grande lisibilité de l'action publique, ce que la présidentialisation permet justement. Ainsi paradoxalement, comparativement à son histoire antérieure, c'est par une personnalisation accrue du pouvoir que la démocratie se cherche désormais.

Rien ne passe désormais pour plus démocratique que le choix direct d'un chef par le peuple. Pourtant cette manière de régler par l'élection la légitimité du pouvoir « ne suffit pas à régler le rapport gouvernés et gouvernants »⁹⁷. Autrement dit, se pose le problème des limites de la légitimation par le seul suffrage universel. Il y a des « tensions structurelles inhérentes à toute élection », trois, principalement, si on néglige le problème et les effets de la réélection :

/1/ l'élection combine deux éléments : une procédure de sélection (entre plusieurs candidats) — la politique est une compétition — et un mode de légitimation (autorisation à gouverner), réglés par le même principe majoritaire. Or autant le principe majoritaire en tant que modalité arithmétique permet de désigner sans contestation un vainqueur, autant il peut s'accompagner d'un déficit de légitimité, si par exemple le nombre d'électeurs ayant donné leur voix à l'élu ne représente bien souvent qu'un quart des inscrits. Autrement dit, il y a un écart entre le peuple électoral et le peuple social — de sorte que le candidat pourtant élu, c'est-à-dire sélectionné, ne peut pas pour autant revendiquer être pleinement légitimé (par tout le peuple) ;

/2/ l'élection soumet la vie démocratique à deux moments et sollicite de la part du gouvernant des qualités différentes, voire opposées : pour être élu il faut être un bon candidat et, pour ce faire, séduire, capitaliser de la sympathie, quitte à multiplier les promesses, à tenir un langage différent ou irréaliste, au mépris donc des possibilités réelles de gouverner, alors que,

tion de « démocratie souveraine » d'un nouvel autoritarisme, de l'introduction aux Etats-Unis après les attentats du 11 septembre des mesures d'exception dans la politique régulière de l'exécutif.

⁹⁷ Rosanvallon, *id.*, p. 159.

pour être un bon gouvernant, il faut prendre des décisions, affronter les problèmes, la réalité des chiffres, et donc revenir sur ses promesses, ajuster ses mesures de manière précise — ce qui ne peut manquer d’engendrer dans le peuple une déception et finalement un rejet de la classe politique elle-même. L’ élu ne fait pas (jamais complètement) la politique pour laquelle il a été élu (encore que la latitude des promesses de campagne électorale maintienne une indétermination forte sur le programme politique lui-même). La démocratie repose ainsi sur une fiction entretenue : croire que la majorité exprime la volonté générale ;

/3/ l’élection associe aussi deux exigences contradictoires : l’ élu doit représenter la société, donc se soumettre à un principe de ressemblance ou de similarité, mais en même temps on attend de l’élection qu’elle sélectionne une personne compétente pour prendre en charge les affaires du pays — ce qui met en jeu un principe de distinction. Ainsi l’élection oscille entre une technique d’expression du quelconque (comme le sondage ou le tirage au sort) et une procédure de hiérarchisation sélective. Or autant pour l’élection des représentants du peuple, cette contradiction est amortie par la diversité des élus, autant pour l’élection du chef de l’exécutif l’équilibre est plus précaire. En fait le président possède moins un mandat représentatif qu’il n’incarne la nation, ce qui ne le place pas en situation d’être “quelconque”. La présidentialisation mécaniquement personnalise le pouvoir et donc renforce le principe de distinction de son détenteur.

Ce dernier point met en exergue ce qui a toujours été redouté et ce qui, à l’inverse, est valorisé dans l’élection au suffrage direct du chef de l’exécutif : une super-légitimité puisque le président est élu par le peuple sans passer par la médiation des partis. Rien de plus démocratique ! C’est une légitimité forte non soumise à la division partisane est au cœur de la vision gaulliste de la Vème République :

« L’esprit de la Constitution nouvelle consiste, tout en gardant un Parlement législatif, à faire en sorte que le pouvoir ne soit plus la chose des partisans, mais qu’il procède directement du peuple, ce qui implique que le chef de l’Etat, élu par la nation, en soit la source et le détenteur » (conférence de presse, 31 janvier 1964)⁹⁸. « Il doit être évidemment entendu que l’autorité indivisible de l’Etat est confiée tout entière au président par le peuple qui l’a élu, qu’il n’en existe aucune autre, ni ministérielle, ni civile, ni militaire, ni judiciaire, qui ne soit conférée et maintenue par lui ».

L’indivisibilité de l’Etat, toute l’autorité de l’Etat, c’est le président de la République et personne ou aucune instance autre. De là une dérive « illibérale du présidentialisme »⁹⁹. Pour limiter cette tendance, pour éviter ces dérives et un retour du « césarisme »¹⁰⁰, trois voies de régulation de l’exécutif en démocratie ont été privilégiées :

⁹⁸ *Id.*, p. 164.

⁹⁹ *Id.*, p. 165 — comme on l’observe avec la « démocratie souveraine » en Russie ou en Turquie actuellement.

¹⁰⁰ On connaît la formule de Clémenceau en guise de définition : « Rendez à César ce qui est à César ... et tout est à César ! ».

- un encadrement précis de l'élection, notamment celle du chef de l'exécutif : limitation du nombre de mandats ou conditions de successivité ; procédures de révocation¹⁰¹ ;

- malgré la rupture de la V^e République qui institue le pouvoir exécutif comme pour pouvoir central¹⁰², une reparlementarisation de la démocratie, c'est-à-dire tout un ensemble de dispositifs pour prévenir l'instabilité gouvernementale, contrôler, évaluer, interpellier le gouvernement — sur certaines nominations, en matière financière¹⁰³.

- des nouvelles formes d'impersonnalité par des instances indépendantes de surveillance et de régulation, sur un mode collégial, notamment pour vérifier la constitutionnalité des lois, pour surveiller les monopoles, l'autonomie des personnes, l'égalité des droits. Elles constituent une autre façon de mettre en forme et en œuvre la volonté générale, à côté de l'élection¹⁰⁴.

3/ Un bon gouvernement démocratique¹⁰⁵

Mais finalement que peut et doit être le pouvoir exécutif en démocratie si c'est autour du pouvoir exécutif que se noue le rapport entre démocratie et politique ? L'histoire enseigne deux choses. D'abord que la démocratie a changé de paradigme au cours du XX^e siècle. Ensuite que, si le pouvoir exécutif concentre en lui la nécessité de la politique, la démocratie n'a pas théorisé le pouvoir exécutif. Peut-être même n'y a-t-il jamais eu de véritable théorie du gouvernement. Une science du gouvernement est-elle possible ?

De fait, la question du gouvernement a toujours été abordée d'un point de vue pratique. Le pouvoir est justifié pour son titulaire — avoir le pouvoir est la raison suffisante du pouvoir. Le seul problème de la politique consiste à savoir comment se faire obéir, comment transmettre sa volonté, comment canaliser le mécontentement, gérer les rapports de force, éliminer la contestation ou l'opposition. La politique c'est l'art de gouverner mais l'art de gouverner c'est l'art de manipuler, de séduire pour acquérir et/ou

¹⁰¹ Ainsi de l'*impeachment* américain, destitution du chef de l'Etat, ou de la révision constitutionnelle de 2007, art. 67 et 68 en France.

¹⁰² L'article 49 qui impose la majorité du parlement pour une motion de censure au gouvernement et le fameux 49.3 qui permet au gouvernement de faire passer "en force" un texte sans vote parlementaire.

¹⁰³ Mais ce rééquilibrage des institutions au profit du Parlement n'a pas inversé la prééminence politique de l'exécutif — d'où le projet d'une VI^e république, sur le modèle "primo-ministériel à l'anglaise" où le 1^{er} ministre serait nommé par le président mais celui-ci devant nommer le chef de la coalition ayant gagné les élections, ne pouvant le révoquer, tandis que le président serait encore élu au suffrage universel, avec un mandat de 7 ans, mais sans prérogatives propres (en matière de politique étrangère), ne disposant que d'un pouvoir cantonné à des « fonctions d'arbitrage » — ce qui en ferait ou en aurait fait une sorte de « monarque constitutionnel » mais élu.

¹⁰⁴ Ce régime démocratique d'impersonnalité est à distinguer d'une part du « constitutionnalisme économique » (Hayek) c'est-à-dire d'un modèle totalisant et automatique de l'impersonnalité et, d'autre part, de la "gouvernance" qui est un modèle interactif, négociatif du pilotage et de la décision.

¹⁰⁵ Nous traitons ensemble les parties 3-4 de l'ouvrage comme nous l'avons fait pour les parties 1-2.

conserver le pouvoir (Machiavel). Ainsi existe-t-il toute une littérature (pratique) sur l'exercice du pouvoir, art essentiellement d'exécution¹⁰⁶, notamment à partir du milieu du XVI^e, autour de la raison d'Etat qui succède et en partie s'oppose à la tradition (et/ou au genre littéraire) des « Miroirs des princes »¹⁰⁷. La question n'est plus celle du bon prince (du gouvernement moral du prince) mais celle de l'intelligence pratique du pouvoir. Le thème de la vertu en politique est remplacé par celui de la raison d'Etat. Il ne faut pas soumettre la politique à la loi morale et/ou à la loi divine, mais rendre la politique indépendante de la morale pour qu'elle gagne en autonomie. Le salut de l'Etat passe avant tout — le navire plutôt que les âmes — et ce salut suppose d'observer des règles, des préceptes tirés de l'expérience et de l'observation de la nature des hommes. L'art politique a ses raisons que le prince doit connaître et dont le peuple doit être tenu éloigné et ignorant. Daniel de Priezac écrit dans son traité : *Des Secrets de la domination, ou de la raison d'Etat* en 1652 :

« En l'art de gouverner les peuples, il y a toujours eu des raisons cachées et inconnues au vulgaire, sans le secours desquelles les Etats n'eussent su ni conserver leur forme, ni acquérir leur perfection. Quelque grandeur, et quelque puissance que possèdent les rois, ils ne jouissent pourtant pas du privilège des plus petits sculpteurs qui peuvent donner à la matière sur laquelle ils travaillent telle forme que bon leur semble ; mais les hommes souvent plus durs et plus rebelles que le marbre même, font assez voir qu'ils sont nés à une liberté si grande qu'au lieu d'obéir ils opposent l'obstination à la raison et la rébellion au commandement. Il a donc été nécessaire de recourir à quelques secrets d'Etat, et à des inventions qu'Aristote a nommées des sophismes, qui par une spécieuse tromperie liaient l'esprit du peuple et fascinaient ses yeux »¹⁰⁸.

Le secret, la dissimulation sont les maîtres-mots de cette conception réaliste¹⁰⁹ de l'art de gouverner — art de dominer la nature rebelle des hommes : « Qui ne sait pas dissimuler ne sait pas régner » dira Gabriel Naulé dans ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat*. Mazarin de surenchérir. « 1. Simule ; 2. Dissimule »¹¹⁰. Ce n'est pas dans les livres des philosophes qui définissent la société juste ou ceux des juristes qui visent l'affermissement des lois que la politique peut s'apprendre mais dans la connaissance des ressorts de la nature humaine : il faut connaître ce qui anime

¹⁰⁶ Le verbe « exécuter » revient constamment sous la plume de Machiavel.

¹⁰⁷ Depuis fort longtemps on a pris l'habitude de désigner un certain nombre de traités politiques médiévaux dans l'Occident chrétien par le terme générique de « miroirs aux princes » (*Fürstenspiegel* en allemand, *mirror of princes* en anglais). Le plus connu peut-être est le *Policraticus* de Jean de Salisbury vers 1159 (livre IV). Ces traités de l'art de bien gouverner ou d'éthique gouvernementale — très représentés aussi dans l'islam médiéval, dont les plus anciens remontent au VIII^e s — présentent la royauté comme une pédagogie, renvoyant à leur destinataire l'image idéale du bon prince (*speculum*) — en Islam, on utilise la notion de « conseils donnés au prince », en insistant sur la justice et l'équité.

¹⁰⁸ Rosanvallon, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰⁹ Néron anticipe Machiavel quand il reproche à ses conseillers de « donner leur avis comme s'ils étaient dans la République de Platon, et non parmi la populace abjecte et basse de Romulus » (cité par Naulé, *op. cit.*, p. 191)

¹¹⁰ *Bréviaire des politiciens*, 1684.

les hommes pour savoir et pouvoir les manipuler (y compris dans leur intérêt). Ce qui impose à la politique d'être un art de la domination, c'est :

1/ (présupposé ontologique) la nature des choses, marquées par la mobilité, la précarité, les revers de fortune

2/ (préjugé sociologique) le naturel du peuple (cf. *supra*), inconstant, soumis aux passions immédiates, sédition... La politique est un savoir pratique, né de la pratique (des hommes) pour la pratique (la domination du peuple), et ce savoir pour être pratiquement efficace doit être dissimulé au peuple ou apparaître comme un savoir propre et naturel à une élite : les *arcana imperii* doivent pouvoir être intériorisés « par la population comme résultant d'une supériorité naturelle »¹¹¹.

La politique a-t-elle changé à l'âge démocratique ? Le mépris du peuple qui s'exposait dans ces ouvrages du XVI et du XVII^e, mais à l'usage exclusif des élites est impensable et universellement condamné à l'époque de la souveraineté du peuple. Pourtant les hommes politiques continuent peut-être à se comporter selon les mêmes préceptes, comme s'il s'agissait de principes pratiques n'ayant pas besoin d'être réfléchis, c'est-à-dire comme des principes imposés par la nécessité pratique de la politique même. La politique a plutôt adapté cette pratique en s'accommodant au fond de deux temps de la vie politique : le temps du discours électoral marqué par la proximité et la séduction du peuple et le temps de l'action gouvernementale qui recourt aux vieilles recettes secrètes pour la conservation du pouvoir. Rien donc de nouveau sous le soleil politique du point de vue de la séduction. Il suffit de citer le *Petit manuel de campagne électorale*, rédigé à Rome en - 64 par Quintus Cicéron (le frère de l'orateur). C'est un véritable traité de la manipulation où le politicien apprend comment se créer des amitiés et des sympathies, flatter les électeurs, discréditer les concurrents, mener une campagne brillante... La politique consiste ici à enchanter le réel, voire à le rêver. La politique n'a sans doute guère changé : le discours du désenchantement, du déclin, de la catastrophe, de l'austérité... n'est évidemment pas électoralement porteur. La politique promet le changement qui, à défaut d'annoncer le bonheur, permet d'améliorer la situation. Elle a même pu déployer plus complètement cet art de la séduction par le moyen de la presse — qui n'est pas par elle-même ou nécessairement un contre-pouvoir¹¹². Ainsi si l'âge moderne est un âge démocratique du point de vue des institutions représentatives de la volonté nationale, l'art de gouverner à l'époque démocratique n'a

¹¹¹ Rosanvallon, *id.*, p. 192.

¹¹² Rosanvallon cite un extrait du pamphlet de Maurice Joly, adversaire de Napoléon III, pour dénoncer la manipulation de l'opinion à l'époque des médias modernes : « Puisque c'est une si grande force que le journalisme, savez-vous ce que ferait mon gouvernement ? Il se ferait journaliste, ce serait le journalisme incarné. (...) Comme le dieu Vishnou ma presse aura cent bras, et ces bras donneront la main à toutes les nuances d'opinion quelconque sur la surface entière du pays. On sera de mon parti sans le savoir. Ceux qui croiront parler leur langue parleront la mienne, ceux qui croiront agiter leur parti agiteront le mien, ceux qui croiront marcher sous leur drapeau marcheront sous le mien (...). A l'aide du dévouement occulte de ces feuilles publiques, je puis dire que je dirige à mon gré l'opinion dans toutes les questions de politique intérieure ou extérieure. J'excite ou j'endors les esprits, je les rassure ou je les déconcerte, je plaide le pour et le contre, le vrai et le faux. (...) User de la presse, en user sous toutes ses formes, telle est aujourd'hui la loi des pouvoirs qui veulent vivre » (Maurice Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, 1864, *op. cit.*, p. 195-196).

pas évolué et même on peut se demander si les médias et désormais les technologies électroniques n'ont pas multiplié les instruments de manipulation.

Donc une théorie du gouvernement et du gouvernement démocratique en particulier est-elle possible ?

Le projet obéit à une condition préalable générale : ne pas méconnaître la réalité ou ce qui est impliqué par le rapport gouvernés/gouvernants. L'aspiration démocratique rencontre une première limite constitutive à l'idée même de gouvernement : un peuple ne peut pas se gouverner lui-même. Autant la différence entre représentants et représentés n'est que fonctionnelle (au moins idéalement) — mais comme dans la Grèce antique et comme le préconise Aristote, on peut imaginer un système politique où les citoyens sont tour à tour représentants et représentés — autant elle est structurelle en ce qui concerne le pouvoir exécutif.

En démocratie, le peuple est souverain et libre par cette souveraineté : il est l'auteur (ou par ses représentants) de la loi et est soumis à cette loi : « Le peuple soumis aux lois doit en être l'auteur » dit Rousseau. Le peuple est libre parce qu'il n'obéit qu'aux lois qu'il se donne. Mais est-il possible que le peuple se gouverne lui-même comme il obéit aux lois qu'il (se) prescrit ? Le peuple qui fait la loi et le peuple qui obéit à la loi est par définition le même, de sorte qu'en obéissant à la loi, il obéit à lui-même et est toujours libre. On peut simplement distinguer entre le peuple comme auteur de la loi et le peuple comme sujet de la loi. Mais peut-il en aller de même pour le gouvernement, c'est-à-dire peut-on concevoir un autogouvernement du peuple ? La fonction du gouvernement peut-elle être réduite et assimilée par le peuple lui-même ? Ou plutôt l'autolégislation du peuple implique-t-il l'autogouvernement du peuple ?

L'autogouvernement du peuple rencontre d'abord le problème de la non-superposition entre le peuple qui fait la loi et le peuple qui obéit, c'est-à-dire entre le peuple comme corps civique (un par définition) et le peuple social, divers dans sa constitution. Il y a le peuple comme corps des citoyens et le peuple comme ensemble des individus. Rousseau a souligné plus qu'un autre cette difficulté de l'irréductibilité du gouvernement à la souveraineté du peuple. « Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps politique du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers » (*Du Contrat social*, III, 4). Gouverner c'est exécuter et exécuter c'est exercer un acte particulier (appliquer la loi). L'objet de l'action gouvernementale ne peut pas être général. Or si le peuple gouverne, il sera conduit à abandonner son institution première (faire la loi), c'est-à-dire à renoncer à la généralité de la loi, pour se concentrer sur la particularité de l'action gouvernementale qui, elle-même, risque de réintroduire le jeu de l'intérêt particulier. En un mot, si le peuple gouverne, c'en est fini de la visée de l'intérêt général. C'est pourquoi, Rousseau conclut son chapitre 4 en disant que la démocratie (comme autogouvernement du peuple) est un type de régime qui ne convient pas aux hommes mais seulement aux dieux : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas aux hommes ». La démocratie est un idéal politique inaccessible aux hommes. Tout ce qui est possible et qu'il faut faire c'est d'une part distinguer soigneusement le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, la souveraineté et le gouvernement, celui-ci devant être confié à un homme ou à un petit groupe d'hommes : et d'autre

part subordonner le gouvernement à la souveraineté. Ce qui doit et peut être démocratique c'est la souveraineté et non le gouvernement.

1. souveraineté \neq gouvernement

2. souveraineté $>$ gouvernement. Le gouvernement est en même temps extériorisé du corps civique et strictement subordonné à lui (pour ne pas exister en tant que corps précisément)¹¹³.

Mais la difficulté subsiste encore, même si l'on n'adopte pas la position de Rousseau — qui est celle des penseurs du XVIII^e sur le caractère mécanique, exécutoire du gouvernement (exécuter la loi). Car la politique est un jeu à trois acteurs : le peuple civique, le peuple social et le gouvernement. Or on peut envisager que le gouvernement a précisément pour rôle de servir d'intermédiaire entre les deux peuples. On encore : l'individu (particulier) n'est pas immédiatement le citoyen (général). L'individu veut sa particularité quand le citoyen doit vouloir la généralité. L'individu se pense comme particulier (le peuple social est divers), le citoyen se pense comme sujet universel. Le peuple social ne coïncide pas avec le peuple civique. Si un gouvernement est nécessaire, c'est précisément parce que le peuple est double, que le peuple social composé d'individus coexiste avec le corps civique des citoyens, et que des choix, des arbitrages sont nécessaires pour coordonner leurs différences. Il ne s'agit pas seulement de veiller à l'application des lois sur les hommes pris individuellement (subordination stricte de l'exécutif) mais de médiatiser le rapport entre les citoyens ou le corps civil et les individus ou le peuple social.

Cet écart structurel entre gouvernés et gouvernants s'autorise enfin d'une dernière raison : le pouvoir législatif est un être collectif, délibératif alors que l'exécutif a besoin d'être un pour concentrer le pouvoir de la décision. Toute la politique se ramène peut-être à une logique (une dialectique) entre l'un et le multiple :

- l'un du peuple comme corps civique

- le multiple du peuple social

- l'un du pouvoir exécutif (la solution collégiale de l'exécutif n'est peut-être pas stable et pérenne). Mais comme la société est multiple (par-delà l'unité formelle du corps des citoyens, parce que les citoyens sont aussi des individus avec des appartenances, des intérêts différents et divergents), un gouvernement est indispensable. Et la logique de la décision impliquant

¹¹³ Le propos de Rousseau sur la démocratie tourne autour de l'articulation au moins des trois idées suivantes :

1/ Il est essentiel de ne pas confondre la souveraineté et le gouvernement : elles sont distinctes comme l'âme et le corps, comme la volonté et la force. Le corps ne peut vouloir, l'âme ne peut exécuter.

2/ S'il est essentiel de distinguer la souveraineté et le gouvernement comme deux fonctions (faire la loi/exécuter la loi), c'est parce que le cumul des deux dans le souverain a un effet corrupteur pour la volonté générale. Autrement dit (comme le rappelle Derathé) cette thèse de Rousseau ne se rapproche pas du souci de Montesquieu d'équilibrer les pouvoirs (pouvoir/contre-pouvoir) (cf. Emile Faguet). Car il s'agit plutôt de nier le gouvernement comme pouvoir, de faire de la puissance exécutrice non pas un pouvoir mais une fonction strictement subordonnée au seul et vrai pouvoir qu'est la puissance législative.

3/ Ce cumul est-il impossible ? Non puisqu'il est la définition même de la démocratie. Mais : a) il n'est pas souhaitable et la démocratie risque de corrompre la souveraineté ; b) la démocratie n'est possible que dans des conditions très restrictives qui en font donc un idéal inaccessible pour l'humanité. La démocratie est possible et pourtant elle n'aura jamais lieu.

l'unité, on peut dire que « le multiple est toujours fonctionnellement le sujet de l'un »¹¹⁴.

La société est en elle-même multiple et l'unité est pour elle soit une fiction rationnelle (le corps civique que forment tous les citoyens) soit un fantasme totalitaire (un seul chef, un seul peuple, une seule race). Mais la seule forme réelle d'unité se situe du côté du pouvoir exécutif. Le pouvoir exécutif est un ou s'impose comme le principe réel de l'unité de la société — avec tous les risques de césarisme que cela implique. Mais on peut aussi envisager le gouvernement comme une instance qui met en dialogue les deux peuples, c'est-à-dire qui invente réflexivement l'unité du peuple ou de la société : l'unité n'est jamais donnée, même dans la nation qui est encore un processus même quand elle paraît acquise, elle est un travail historique permanent¹¹⁵.

¹¹⁴ Rosanvallon, *id.*, p. 200.

¹¹⁵ Cette hypothèse s'oppose à la voie anarchiste qui repose sur la volonté d'abolir l'extériorité du gouvernement et ainsi de supprimer l'asymétrie politique entre les individus (gouvernants/gouvernés). L'anarchisme entend supprimer le gouvernement en instituant un autogouvernement du peuple par lui-même sur le mode d'une autogestion.

L'anarchisme entend à sa manière réaliser l'idéal révolutionnaire, accomplir la révolution par l'abolition du gouvernement, puisque c'est la condition pour que tous les hommes vivent effectivement comme des êtres libres et égaux. Le vrai socialisme est un anti-gouvernementalisme. L'émancipation de l'humanité passe par la suppression de toute instance dominatrice (ni Dieu, ni maître). Il faut supprimer tout ce qui est extérieur à la société elle-même, ou plutôt lutter contre toute institutionnalisation de l'extériorité sociale, c'est-à-dire le gouvernement et la propriété. Il faut socialiser la propriété et « anarchiser le pouvoir » (*Carnets de P.-J. Proudhon*). La domination est à l'ordre politique ce qu'est l'exploitation à l'ordre économique : « nous n'admettons pas plus le gouvernement de l'homme par l'homme que l'exploitation de l'homme par l'homme » (*Qu'est-ce que le gouvernement ? Qu'est-ce que Dieu ?*, 1849). Car « ce qu'on appelle en politique Autorité est l'analogue et l'équivalent de ce qu'on appelle, en économie politique, Propriété ; ces deux idées sont adéquates l'une à l'autre et identiques » (*La Voix du peuple*, 26 décembre 1849). Il faut supprimer la propriété (c'est le vol) : il faut supprimer le gouvernement (c'est la domination). Pour Proudhon il ne s'agit même plus de plaider pour une démocratie directe, un gouvernement du peuple mais pour une abolition du gouvernement. C'est là la vraie révolution ou le véritable achèvement de la révolution : « La formule révolutionnaire ne peut plus être ni législation directe, ni gouvernement direct, ni gouvernement simple : elle est *plus de gouvernement* » (*Idée générale de la Révolution au XIXe siècle, op. cit.* p. 204). La propriété privée rend les hommes inégaux (≠) : le gouvernement leur fait perdre leur liberté (> ou <). Donc

Révolution => socialisme => anarchisme.

Au fond il s'agit de diluer le politique dans le social, de refuser l'autonomie et la nécessité de la politique : la société peut s'autogérer et l'autogestion dispense du gouvernement. Par cette thèse, l'anarchisme est assez proche, comme le relève Rosanvallon, des philosophes écossais défenseurs en économie d'un ordre neutre, objectif et autorégulé — de sorte qu'est possible, à côté de l'anarchisme libertaire, un libéralisme libertarien. Proudhon substitue à la figure politique du citoyen la figure économique du producteur. A la place des lois, des contrats, c'est-à-dire une société économique des contrats à la place de la société des lois, fondées sur le *Contrat social* (« l'idée de contrat est exclusive de celle de gouvernement », Rosanvallon, *op. cit.*, p. 204). La société n'a pas besoin de gouvernement si les hommes contractent entre eux, dans un échange permanent de leurs activités, par une coopération mutuelle incessante.

On dénonce facilement l'utopie de ce socialisme, tant il nous semble impossible de supprimer tout rapport asymétrique entre les hommes. La critique de l'anarchisme se fera alors au nom d'une forme de réalisme : les hommes ne sont pas prêts à renoncer à la propriété privée et peut-être même la servitude volontaire est-elle un penchant de la nature humaine. Mais une autre objection moins générale mais aussi décisive contre l'anarchisme est formulable. L'autogestion, si elle est possible pour un groupe homogène ou spécifique (producteurs, consommateurs, usagers, habitants d'un quartier...), ne l'est pas pour tout un peuple qui est

Donc le principe d'auto-institution de la société (par le modèle du pacte social) est constitutif de notre modèle démocratique. Cette consécration du peuple s'est vue complétée (dès 1791 avec le rattachement d'Avignon et du Comtat Venaissin à la France, mais consacrée après la Première guerre mondiale) d'un droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais ces principes d'autonomie du peuple et du pouvoir politique n'impliquent pas le principe d'autogouvernement et le principe d'autogestion. Donc le problème du gouvernement subsiste en démocratie.

En effet le problème d'un gouvernement démocratique est la conciliation entre la non-domination des gouvernés par rapport aux gouvernants (principe de légitimité fondée sur la souveraineté du peuple et l'égalité de tous les citoyens) et l'asymétrie entre eux (principe de nécessité ou de facticité politique). Certains doutent qu'un gouvernement démocratique soit possible parce que tout régime politique tend mécaniquement à l'oligarchie¹¹⁶ et constitue de fait un régime politique. Une démocratie serait un régime dont la prémisse est démocratique mais le gouvernement oligarchique. Bourdieu a insisté sur les processus ou les mécanismes par lesquels les dominants reproduisent socialement et culturellement leur domination, c'est-à-dire comment ils font intérioriser au dominés leur domination comme naturelle ou légitime. Pourtant cette analyse d'une « domination de conditionnement » (Rosanvallon) manque peut-être de pertinence pour la démocratie. La domination n'y est pas constitutive mais apparaît plutôt comme un effet, dans une situation de dysfonctionnement : opacité, non consentement. Le peuple n'accepte pas qu'un gouvernement se comporte comme un père, un maître ou un dieu. C'est pourquoi, le bon gouvernement démocratique est à chercher du côté d'une régulation de ses pratiques et de la possibilité pour les citoyens de se les réapproprier. Selon Rosanvallon, le peuple ne rêve pas de démocratie directe, même s'il peut désirer des référendums ou plus de référendums. Il veut plutôt que les gouvernants soient compétents, dévoués, servent l'intérêt général — au lieu de travailler pour leur parti, à leur carrière, enfermés dans leur monde. C'est ce qu'il nomme la démocratie d'appropriation : le gouvernement agit, mais le peuple demande des comptes sur cette action, c'est-à-dire exerce par là une action sur cette action.

Cette exigence a d'abord pris la forme de la « lisibilité » et pour cadre le contrôle du gouvernement par le parlement en Angleterre d'abord (*accountability*), concernant notamment la transparence financière (Necker en France). La Révolution française posera plus tard dans son article 5 de la Déclaration que « la société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration » — d'où l'adoption du principe du vote du budget par chapitres spécialisés. La société doit pouvoir connaître, juger, suivre l'établissement, la répartition et l'usage du budget de l'Etat.

divers. Des individus qui ont à gérer un bien en commun peuvent s'organiser en autogestion, parce que c'est cette gestion et ce bien commun qui les rassemblent. Mais la citoyenneté n'est pas un titre suffisant pour unifier un peuple. Au statut ou à l'identité de citoyen sont attachés des rôles sociaux multiples constitutifs des individus (producteurs, consommateurs, usagers...). Et c'est parce que les individus sont multiples et multiples en eux-mêmes que la politique (l'action gouvernementale) est nécessaire comme ce travail d'adaptation, de cohésion, de négociation entre les membres de la société.

¹¹⁶ Pareto : « l'histoire est un cimetière d'aristocraties », *Traité de sociologie générale*, 1916, § 205.

Cette demande de compte du gouvernement s'est doublée d'une exigence plus pressante encore sur la « publicité » des opérations parlementaires. Foucault a popularisé le *Panopticon* (la prison panoptique) de Bentham en en y voyant la matrice d'un nouveau type de pouvoir qu'il a nommé « disciplinaire » qui subvertit le pouvoir juridique que la philosophie privilégie dans son interprétation de la modernité¹¹⁷. Mais on sait moins que le philosophe anglais fut aussi le philosophe, si l'on peut dire, de "l'œil" du peuple comme disposition essentielle de la modernité démocratique dans *Tactique des assemblées politiques délibérantes*¹¹⁸. Le peuple doit s'ériger en tribunal, en surveillant constant, avec pour effet double de maintenir les représentants dans leur devoir et de compenser l'intermittence du système représentatif. La publicité par elle-même corrige la politique : elle prévient du caprice, de l'arbitraire, de la prévarication, du poison du soupçon qui naît à chaque fois que quelque chose est soustrait au regard — pourquoi cacher si l'on ne craint pas d'être vu ?¹¹⁹. La publicité est un droit de la raison — ou le droit même de la raison comme Kant le pense¹²⁰ — et c'est ce qui fait la rationalité de

¹¹⁷ Foucault transfère à l'usine, l'hôpital, l'école, le modèle d'une surveillance généralisée (voir sans être vu avec idéalement un seul surveillant invisible pour tous les sujets visibles), collecter en permanence des informations sur les individus.

¹¹⁸ Compte-rendu des séances du pouvoir législatif ; reproduction des actes administratifs ; presse...

¹¹⁹ « On ne conjure point les dangers en les dérochant aux regards. Ils s'accroissent au contraire de la nuit dont on les entoure. Les objets se grossissent au sein des ténèbres. Tout paraît, dans l'ombre, hostile et gigantesque » écrit B. Constant dans *De la responsabilité des ministres* (Rosanvallon, *id.*, p. 237).

¹²⁰ Kant est sans doute l'un des premiers philosophes (avant Habermas ou Rawls) à accorder à la notion de publicité (*Öffentlichkeit*) une place centrale. Elle est développée dans les textes sur le droit, mais apparaît dès les premières pages de la *Critique de la raison pure* (note de la 1^{ère} édition) comme liée essentiellement à la raison. Qu'est-ce que les Lumières sinon le siècle propre de la critique et qu'est-ce que la critique sinon l'examen libre et public de la raison ?

« Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, par sa sainteté, et la législation, par sa majesté, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui pu soutenir son libre et public examen » (Préface de la 1^{ère} édition, Pléiade, p. 727).

Inversement interdire l'examen public, la libre critique c'est interdire la raison. Kant décrit ainsi dans les termes de la philosophie contractualiste le rapport entre raison, liberté, critique et publicité. Ce qui fait que l'autorité de la raison ne ressemble pas aux autorités qu'elle soumet à son examen (dictature de la raison), c'est précisément cette exigence de publicité. En se refusant à la critique libre et publique, la raison se nierait elle-même — montrant qu'elle n'est qu'une domination déguisée. La raison n'existe que par cette possibilité d'une critique libre et publique : « La raison dans toutes ses entreprises, doit se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucune défense porter atteinte à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même et s'attirer des soupçons qui lui font tort. (...) C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison ; celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale, mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves, et même son veto » (« Méthodologie transcendantale », Pléiade, p. 1316-1317). Interdire la critique, limiter la liberté de l'autocritique signifie la destruction de la raison. C'est l'essence de la raison d'exprimer ses doutes, ses objections publiquement. Donc le thème de la publicité ne relève pas seulement de la philosophie politique ou de la philosophie du droit. Il s'agit d'un « droit originaire de la raison humaine », d'un « droit sacré » auquel il n'est pas permis de porter atteinte (ibid., « Méthodologie transcendantale »).

Kant approfondit ce lien entre raison et publicité dans les essais *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* et *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* Le progrès des Lumières passe par la liberté de la raison dans son usage public (« pour répandre ces Lu-

l'exercice de la politique. Il ne s'agit pas seulement d'une raison morale — les ennemis de la publicité sont soit des malfaiteurs, soit des despotes, soit des incapables — mais aussi d'un progrès politique des lumières : les gouvernants et les représentants profitent de l'intelligence nationale et les gouvernés peuvent voter en connaissance de cause.

Aujourd'hui s'impose l'exigence de "transparence", qui va bien au-delà de la lisibilité (questions budgétaires), de la publicité (débat) parce qu'elle concerne toutes les formes de l'action politique (fonctionnement des institutions, y compris dans les domaines où s'impose la raison d'Etat (ce qu'on a appelé aux Etats-Unis l'« Etat secret »)). Mais dans le même temps on observe un écart entre lisibilité et visibilité : les hommes politiques sont de plus en plus visibles (*peopolisation*) et leurs actions politiques le sont moins parce que le monde par sa complexité est devenu moins lisible — ce qui alimente un sentiment de dépossession politique chez les citoyens. Paradoxalement nous voilà ramenés au temps d'Ancien Régime où le pouvoir se mettait en scène (le Roi à Versailles : « nous nous devons tout entier au public ») mais où les affaires étaient tenues au secret à l'écart dans les Cabinets (Louis XIV parlait peu et jamais sur les affaires de l'Etat en public).

Impossible de s'approprier sans comprendre et impossible de comprendre sans publicité. Les citoyens donc demandent à connaître le fonctionnement des institutions pour briser l'opacité de la politique. L'illisibilité engendre un désenchantement et un rejet — par exemple l'euro-scepticisme s'alimente du sentiment que les institutions européennes ou la politique au plan européen manquent de transparence. L'espérance politique s'est reportée sur l'Europe (pour protéger socialement contre la mondialisation, pour réguler les marchés, pour protéger contre les conflits). Mais cette Europe espérée n'est pas l'Europe réelle. Cette désillusion produit plutôt l'image d'une vaste bureaucratie, d'une politique toujours plus abstraitement normative — de fait la construction européenne s'est bâtie autour de la Commission, de la Cour de Justice et de la Banque centrale — où les institutions sont comme des « boîtes noires »¹²¹ impénétrables. A défaut d'une élection au suffrage universel des titulaires des charges européennes, et donc faute d'une évolution vers un Etat fédéral que les Etats européens ne semblent pas souhaiter, la démocratisation passe par la possibilité pour les citoyens européens d'être informés, de débattre publiquement sur le fonctionnement et les décisions des instances européennes.

mières, il n'est rien d'autre que la liberté ; et à vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines. (...) L'usage public de la raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les Lumières parmi les hommes » (*Qu'est-ce que les Lumières ?*). Et cette liberté profitable à tous est aussi accessible à tous. Tout citoyen, le peuple est appelé à être acteur de cet espace public de la raison, et pas seulement ceux qui font profession d'être savants (« quelqu'un qui agit en tant que savant » <*jemand als Gelehrter*>, en s'adressant par écrit au public), et même sur les questions législatives : « Même du point de vue de la législation, il n'y a pas de danger à autoriser ses sujets à faire un usage public de leur propre raison, et à exposer publiquement devant le monde leurs réflexions sur une meilleure rédaction du texte législatif, même si elle s'accompagne d'une franche critique de la législation déjà promulguée ». Ainsi le pouvoir n'a « rien à craindre pour la paix publique ni pour l'unité de la communauté » — précisément parce qu'il s'agit d'un usage public et non privé et d'autre part parce la critique publique dispose à une obéissance raisonnée aux lois.

¹²¹ Rosanvallon, *op. cit.*, p. 235.

La non-publicité donc suscite le soupçon et dans sa forme extrême mais finalement ordinaire le complotisme ou le conspirationisme. C'est la rançon d'une tentative de rationalisation compensatrice du monde : l'illisibilité s'efface, la complexité disparaît comme un leurre puisque tout s'explique, en dernière instance, par un acteur (une race), par un groupe de puissances « prenant le nom de Trilatérale¹²², CIA, Illuminati, Protocoles des Sages de Sion¹²³ »¹²⁴ qui dans l'ombre tirent les ficelles et poursuivent un projet secret de domination globale. Ce n'est pas que le monde soit indéchiffrable mais le chiffre est tenu dissimulé. C'est aussi une manière de supposer que le pouvoir, en dernière instance, se reconstitue (et ne s'est jamais absenté) derrière le lieu vide de la démocratie. Les peuples croient détenir la souveraineté. La démocratie est un mensonge savamment entretenu, une illusion orchestrée, une duperie utile à ceux qui exercent effectivement le pouvoir. Le pouvoir n'est pas là où on le croit, il n'est pas visible : il est caché, invisible. L'esprit est toujours tenté par la simplicité — c'est une sorte de loi psychologique. La vision conspirationiste, la théorie complotiste en dérivent. Tocqueville note : « une idée fautive, mais claire et précise, aura toujours plus de puissance dans le monde qu'une idée vraie et complexe »¹²⁵. On comprend ainsi mieux le rapport intrinsèque entre le savoir et la démocratie, entre le travail de la vérité et la discussion, la publicité étant leur facteur commun (cf. Kant).

La preuve en est que c'est toujours dans les situations de crise que les rumeurs les plus folles se multiplient. Ces phénomènes ont été étudiés particulièrement pour le XVIII^e siècle, en France notamment : les francs-maçons, les aristocrates, les agioteurs, les girondins, autant de figures accusées de l'inaccomplissement du projet révolutionnaire et installant un climat de suspicion et finalement de terreur — l'ennemi est intérieur et la violence doit se déchaîner contre le bouc-émissaire élu par la rumeur. Aujourd'hui on assiste à un retour en force de pareilles théories. La mondialisation produit une uniformisation sans visage (puissance anonyme du marché, montée en puissance d'autorités non-élues) qui prend en défaut les procédures démocratiques, qui rend l'assignation des responsabilités toujours plus difficile, et les lieux effectifs du pouvoir insaisissables. Il n'y a plus que les effets d'un pouvoir sans la possibilité d'une imputation ou d'une responsabilité du pouvoir. Les individus subissent en perdant toujours plus le sentiment de pouvoir agir. A quoi il faut ajouter un nouveau facteur : le flux et le chaos informationnel où coexistent la rumeur et l'information, l'opinion et la donnée objective, l'image et le montage. Donc on assiste au développement contemporain d'un droit de savoir. Mais celui-ci se cherche entre :

¹²² C'est une organisation privée, créée en 1973, à l'initiative des dirigeants du groupe Bilderberg et du *Council on Foreign Relations* (parmi lesquels D. Rockefeller ou H. Kissinger), qui regroupe 400 personnalités de la Triade (Europe, Amérique du Nord, Asie du Pacifique) pour y organiser une coopération politique et économique.

¹²³ Un faux rédigé en 1901 par un informateur de la police secrète russe qui présente un plan de conquête du monde par les juifs et les chrétiens, qui a inspiré l'antisémitisme nazi et aujourd'hui islamiste, jusque dans la charte du Hamas (« le plan sioniste (...), après la Palestine (...) ambitionne de s'étendre du Nil à l'Euphrate (...) [comme stipulé] dans « Les Protocoles des Sages de Sion »

¹²⁴ Rosanvallon, *id.*, p. 239)

¹²⁵ *De la démocratie en Amérique*, 1, Rosanvallon, op. cit., p. 239.

- la démission des partis qui proposent de moins en moins une lisibilité du monde, l'organisation du débat public pour se replier sur le jeu électoral ;

- la surinformation qui manque de déchiffrement, de hiérarchisation, de perspective (*data smog*). C'est pourquoi le rôle de l'éducation est central — à condition d'augmenter et non de diminuer la culture, la pensée critique —, mais aussi celui de la presse et même de l'intellectuel (pensée généraliste contre la figure de l'expertise).

- Il faut aussi que les citoyens se saisissent de cette complexité du monde en constituant comme cela se fait de plus en plus des sortes de « foyers d'intelligence citoyenne »¹²⁶ (collectifs, universités populaires et autres assemblées de diffusion collective du savoir), des modes d'expression des voix anonymes, invisibles, autour de ce qu'on peut appeler une « démocratie narrative »¹²⁷ — tant le visage de la société est pluriel, tant il y a toujours des individus ou des groupes non représentés, ou parce que les majorités peuvent être oppressives.

La démocratie d'appropriation est donc impossible sans une démocratie du ou par le savoir, sans une communication toujours plus étroite entre la société et le gouvernement pour une démocratie toujours plus ouverte sur elle-même. Déjà Durkheim dans ses *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* (1898-1900) avait donné cette double caractéristique ou cette double définition de la démocratie (qui correspond à ce qu'on a nommé le régime démocratique et la forme de vie démocratique) :

« la démocratie est la forme politique par laquelle la société arrive à la plus pure conscience d'elle-même. Un peuple est d'autant plus démocratique que par la délibération, que par la réflexion, l'esprit critique joue un rôle plus considérable dans la marche des affaires publiques » - « La démocratie est un régime où l'Etat, tout en restant distinct de la masse de la nation, est étroitement en communication avec elle ».

Mais alors, au-delà de la démocratie de contrôle ou d'appropriation que doit être un bon gouvernement démocratique, c'est-à-dire que doit être l'*éthos* du bon gouvernant pour instaurer une « démocratie de confiance » ?

La question du bon gouvernant revient au premier plan dans une démocratie qui a vu le renforcement du pouvoir exécutif. « A l'âge présidentiel-gouvernant, l'importance des personnes s'affirme... La qualité des acteurs du monde politique devient une variable clef du jugement des citoyens, et de l'efficacité de l'action aussi »¹²⁸. Le déclin des programmes des partis, l'incertitude de l'avenir, l'indétermination de l'intérêt général font que la croyance dans la politique se réfugie ou se reporte sur les talents et les vertus attendus des hommes politiques. Autour de quelles qualités donc une démocratie de confiance peut-elle s'organiser ?

Il y a une histoire du bon gouvernant dont on peut restituer les principales figures.

¹²⁶ *Id.*, p. 251.

¹²⁷ *Id.*, p. 298.

¹²⁸ *Id.*, p. 305.

- D'abord le prince vertueux — le titre même de l'ouvrage de Rosanvallon se réfère à la célèbre fresque de la salle du conseil du palais communal de Sienne, *Les effets du bon et du mauvais gouvernement*, peinte par Ambrogio Lorenzetti en 1338 — des miroirs dont le genre est florissant au XIII^e (la politique trouve son assise non dans le droit constitutionnel mais dans la morale (éthique des vertus) : « Il faut honorer davantage ceux qui savent la politique et les sciences morales que ceux qui savent les lois et les droits » déclare Gilles de Rome (théologien XIII-XIV^e) dans son *De regimine principum*. Mais même si le souci de l'éducation morale du prince perdure jusqu'au XVIII^e dans une florissante littérature, il ne s'agit plus que de faire du roi un bon chrétien à titre personnel sans prétendre définir son mode de gouvernement. Mais l'éthique du gouvernement reste une possibilité politique inactuelle d'une part parce que la vertu morale est une condition trop aléatoire pour servir de principe de gouvernement, d'autre part parce que, pour ainsi dire, nous sommes tous collectivement les enfants de Machiavel et savons que de la morale à la politique, la conséquence n'est pas bonne — la « bonne » politique n'est pas nécessairement morale ; les fins sont différentes ; les impératifs hypothétiques (efficacité ou habileté) heurtent la morale de l'intention ou de la conviction. Autrement dit, confier le bon gouvernement à la morale c'est se tromper sur la politique, confondre les ordres, méconnaître l'autonomie du politique, et finalement défendre une conception pré-moderne de la politique.

- Ensuite le « pur élu » de la Révolution, pour en finir avec la corruption et l'incurie de l'Ancien Régime. Les représentants du peuple doivent choisir, distinguer « les plus probes, les plus instruits et les plus zélés pour le bien-être du peuple » (Constitution de l'an VIII) comme dira Sieyès. L'Assemblée doit être composée d'hommes d'élite (et non d'élites : l'assemblée est un regroupement de fait d'individus élus/d'élite, ce qui ne brise pas l'égalité) : le peuple mérite le meilleur, ce qui conduira pendant toute la révolution à interdire tout acte de candidature à un poste électif, à briguer les suffrages d'autrui en faisant campagne. Il est demandé aux votants avant de voter de répondre à cette exhortation du président du bureau : « Vous jurez et promettez de ne nommer que ceux que vous aurez choisi en votre âme et conscience, comme les plus dignes de la confiance publique, sans avoir été déterminés par dons, promesses, sollicitations ou menace ». Cette pratique est aujourd'hui dépassée mais il en reste quelque chose comme d'un idéal de l'élection démocratique (De Gaulle refusant d'endosser l'habit d'un vulgaire candidat) pour choisir le bon gouvernant au-delà des partis, des clivages, des factions comme on disait au XVIII^e, pour produire en quelque sorte un singulier démocratique (la volonté générale dans un individu).

- Aussi « l'homme-peuple ». L'écart entre le gouvernement et la représentation est-il irréductible ? Un pouvoir peut-il gouverner en conformité parfaite avec les aspirations du peuple ? Cette hypothèse supprimerait le problème du gouvernement. Ou plutôt serait le bon et même le meilleur gouvernant celui qui exprimerait adéquatement tous les intérêts, toutes les attentes, toutes les peurs de la société civile. Celui-là mériterait à coup sûr d'être élu. Evidemment on jugera cette éventualité tout à fait illusoire : une société est toujours trop complexe pour pouvoir être unifiée dans l'intelligence et l'action d'un seul homme, aussi brillant soit-il. Pourtant il faut re-

connaître que l'histoire en a donné de multiples exemples : Napoléon comme homme-peuple, Staline comme « egocrate »¹²⁹.

L'idéal du prince vertueux, le pur élu sont des idéaux inactuels et, par ailleurs, on a tout à redouter de la vision d'une homogénéité entre le social et/ou le national avec le volontarisme, comme les politiques de l'identité ne cessent de l'exploiter partout en Europe. Mais alors que doit être le bon gouvernant en démocratie ? Quelles sont les qualités que doivent avoir les titulaires de l'exécutif ?

Max Weber avait pressenti que « la présidentialisation des démocraties conduisait à lier la viabilité des régimes politiques à la qualité de ceux qui exerçaient les fonctions les plus élevées »¹³⁰. Ainsi avait-il appelé de ses vœux des « hommes politiques par vocation », par opposition aux politiciens de profession, vivant de la politique, promus par la bureaucratie interne, les appareils des partis. Il faut savoir si l'on veut « un vivier de chefs ou un marigot de carriéristes » écrit-il dans *Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée*. Il distingue deux façons de faire de la politique : vivre de la politique (métier), vivre pour la politique (vocation). Contrairement au savant qui recherche la vérité par des moyens objectifs, suspendant les jugements de valeur, proposant des énoncés universels sans que désormais la science puisse proposer le sens ultime des choses (désenchantement du monde), l'homme politique est animé par l'action et l'idéologie — ce qui le laisse en proie à l'équilibre entre l'éthique de la responsabilité et l'éthique de la conviction. L'homme politique par vocation exige trois qualités : le dévouement et la passion ; avoir le sens des responsabilités, autrement dit penser que l'exercice du pouvoir implique de rendre des comptes ; le coup-

¹²⁹ L'egocratie totalitaire suppose un seul parti, lui-même parfaite incarnation d'une société supposée homogène (l'unique ne peut représenter la société que si le peuple est posé comme Un). Claude Lefort évoque ainsi cet emboîtement des équivalences politiques (un seul peuple-un seul parti-un seul chef) : « Avec l'egocrate, se réalise fantastiquement l'unité d'une société purement humaine. Avec lui s'institue le miroir parfait de l'Un. Tel est ce que suggère le mot *Egocrate* : non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et apparaît comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si, Ego absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses (...). Même retranché dans la citadelle du Kremlin, c'est à la société entière qu'il est conjoint » (*Un homme de trop. Réflexions sur "L'archipel du Goulag"*, p. 68-69). Staline ne dit pas seulement : « L'État c'est moi », mais la « société c'est moi ! » Le pouvoir egocratique superpose le pouvoir personnel et le pouvoir social. L'egocrate organise le culte de sa personnalité et en même temps prétend être la voix impersonnelle ou anonyme d'un membre du peuple, à la fois maître absolu (dictateur) et homme-peuple, ne disant jamais « je veux » mais « le parti pense que », « le peuple espère », « la masse attend »... Par lui donc c'est le peuple qui est censé se gouverner. On en retrouve la formule dans ce qu'on peut appeler un populisme démocratique ou un « présidentialisme fantastiquement démocratique » (Rosanvallon, p. 319). On peut citer le *leader* colombien des années 1930-40, Jorge Eliecer Gaitan et, plus proche de nous, Hugo Chavez qui déclarait lors de sa campagne de 2012 : « Quand je vous vois, quand vous me voyez, je le sens, quelque chose me dit : 'Chavez, tu n'es plus Chavez, tu es un peuple'. Je ne suis effectivement plus moi, je suis un peuple et je suis vous, c'est ainsi que je le ressens, je me suis incarné en vous. Je l'ai dit et je le répète : Nous sommes des millions Chavez, pêcheur, agriculteur, paysan, commerçant. Parce que, Chavez ce n'est plus moi. Chavez, c'est tout un peuple ! ». Ou encore : « Moi, j'existe à peine et j'accomplirai le mandat que vous m'avez confié. Préparez-vous à gouverner » (*op. cit.*, p. 319).

¹³⁰ Rosanvallon, *op. cit.*, p. 320.

d'œil, c'est-à-dire la capacité à se distancier de l'immédiat pour embrasser la réalité dans sa complexité et son déploiement dans le temps¹³¹.

Mais l'homme politique par vocation est un idéal-type dont l'histoire politique contemporaine aura peu donné d'exemples, même approchants. C'est pourquoi si en démocratie une relation de confiance entre gouvernants et gouvernés est essentielle, il vaut mieux insister sur deux qualités du bon gouvernant démocratique : (1) l'intégrité et (2) le parler vrai.

(1) La parole est essentielle en politique, du moins si on n'entend pas rabattre le pouvoir sur l'usage de la force. La parole est vecteur de lien (elle rassemble, elle unit et même unifie) et d'intelligibilité du monde. Il est essentiel à la politique de pouvoir nommer ce que les individus vivent, de pouvoir désigner un projet collectif, de rendre compréhensible l'action publique. Or aujourd'hui ce n'est pas un des moindres problèmes de la démocratie que la dévaluation du langage politique. Certains responsables l'ont exprimé : « la parole publique est devenue une langue morte » (Manuel Valls, 2014). Cela traduit au moins deux choses : une perte de confiance dans le langage du pouvoir qui est perçu comme n'étant rien d'autre que du langage précisément — comme si faire de la politique c'était parler le langage politique. Un langage qui n'est pas relayé par l'action est un langage qui se vide de son pouvoir politique (des mots, rien que des mots) ; et peut-être plus grave encore, une atrophie des mots, si galvaudés qu'ils finissent par ne plus rien vouloir dire : peuple, solidarité, et jusqu'aux concepts les plus essentiels (comme démocratie ou république)¹³². Le langage politique peut parfois donner le sentiment d'être une *novlangue* (*Newspeak* de Orwell dans 1984) qui ne dit plus rien, qui n'est plus le moyen d'une compréhension du monde et d'une critique de la politique.

Là encore le détour par l'histoire peut être instructif. Il faut rappeler l'importance de la *parrésia* dans la démocratie athénienne. Selon Polybe (*Histoire*, II, 3, 38) la force des Grecs contre l'expansion macédonienne tenait à leur système politique fait de « l'égalité politique (*isêgoria*), la liberté de parole (*parrésia*) et tout ce qui fait une démocratie véritable (*dêmokratia*) ». La démocratie ce n'est pas seulement l'égalité des citoyens (*isonomia*), ni même l'idéal de l'*isokrateia* (égalité des pouvoirs) mais aussi la liberté de la parole, c'est-à-dire l'accès libre et égal de tous les citoyens à la parole au sein de l'Ecclésia (*isêgoria*). Mais la liberté de parole ne désignait pas simplement un droit : elle était pourvue d'une signification morale (franchise, absence de calcul, parole directe). Il ne s'agit pas seulement d'avoir le droit égal à la parole mais d'un devoir à l'égard de l'usage de cette parole. La *parrésia* (littéralement *pan/rêsis* : parler de tout), possibilité de tout dire) s'opposait ainsi à la rhétorique (technique pour poser et développer des ar-

¹³¹ Cf. la deuxième conférence (1919).

¹³² Certains de manière polémique (cf. Frédéric Rouvillois, *Etre (ou ne pas être) républicain*) peuvent estimer finalement que la « république » est au fond un signifiant vide, un signifiant sans signifié dont l'insignifiance lui permet d'occuper la place de tous les autres signes. L'origine du mot (*res publica*) fait que quiconque veut la chose publique est républicain, un démocrate aussi bien qu'un monarque et aujourd'hui, de l'extrême-gauche à l'extrême-droit, chacun peut s'en réclamer. Il en va sans doute de même des « valeurs » de la république.

Mais il n'y a là peut-être rien de très nouveau. Sieyès, le principal inspirateur de la première constitution, dénonça « l'infâme prostitution qui se faisait des termes les plus chers aux cœurs des Français, Liberté, Egalité, Peuple ».

guments, pour organiser des périodes dans le discours, et donner à la péroraison la force d'une évidence), art de la séduction dont les virtuoses bénéficiaient à Athènes d'une véritable adulation. Le parrésiasite au contraire n'entre pas dans le jeu du langage rhétorique, se concentre sur l'argument et s'identifie à sa parole (là où le rhéteur joue une partition) au risque de remettre en cause sa relation à autrui. Démosthène rapporte qu'il avait failli plus d'une fois « être mis en pièces » pour avoir heurté frontalement les opinions populaires (*Première Philippique*, « Pour la paix », § 5). On retrouvera cette qualité ou cette même conception du langage en politique (propre à l'homme politique par vocation) chez certaines grandes figures révolutionnaires, comme un Camille Desmoulins :

« Ce qui caractérise le républicain, c'est la franchise du langage » (Le Vieux Cordelier, n° 7, an VII) ; « Le caractère de la république est de ne rien dissimuler, de marcher droit au but, à découvert, d'appeler les hommes et les choses par leur nom ».

Ainsi le parler vain ou le parler creux, c'est-à-dire le parler faux¹³³ a un effet destructeur sinon du régime démocratique, du moins de la vie démocratique. Car il engendre un monde factice qui met hors jeu toute opposition, toute interrogation sur la conduite des affaires politiques, qui risque d'éliminer le réel dans l'esprit par quelques mots incantatoires. Cette langue politique atrophie fait exister un monde appauvri et dévitalise la politique.

La question du langage est en soi-même un vaste sujet pour la politique. Sans être une fin, il est peut-être plus qu'un moyen — ce que la *parrésia* signale : s'engager dans son discours — même s'il est généralement instrumentalisé. Par exemple on peut se méfier du langage et le critiquer au nom de l'action. On retrouve l'opposition entre le parlementarisme et le décisionnisme. La politique c'est faire, agir, réagir efficacement selon les situations. Ainsi a-t-on vu plusieurs fois dans l'histoire moderne la haine du discours se transformer en politique, comme dans le blanquisme ou dans le léninisme. La démocratie serait soumise aux hommes de paroles, aux bourgeois déguisés en tribuns. La politique réclame l'action et non le discours, parce que l'action ne trompe pas, elle est ce qu'elle montre, elle montre ce qu'elle est : le réel n'est pas renvoyé à l'horizon du discours, à plus tard, il est là, donné immédiatement et sans délai. La parole est l'ennemi parce que le langage endort ou trompe le peuple, introduit le relativisme, diffère l'action. Du langage, la révolution ne tolère que le mot d'ordre parce qu'il appelle l'action directe. Pour Lénine¹³⁴, le Parti devait se garder d'être un « un club de discussion ». Le parti doit agir avec le langage et donc adopter le langage de l'action c'est-à-dire le mot d'ordre. Le mot d'ordre n'est pas un argument, une pensée mais au contraire un commandement qui ne se discute pas. On répond ou on s'oppose au mot d'ordre : partant on est pour ou contre la révolution que les mots d'ordre mettent en mouvement. C'est aussi un langage qui manifeste une volonté et une volonté posée comme collective (impératif de la première personne).

¹³³ Qui fait sortir de l'usage du mensonge en politique qu'évoquait Jonathan Swift dans *L'Art du mensonge politique* (1733), art de faire « accroire des faussetés salutaires » au peuple.

¹³⁴ Cf. D. Colas, *Le Léninisme*.

Mais la critique définitive et systématique du langage en politique supprime en même temps la démocratie. La démocratie vit du langage pour la raison profonde que les concepts politiques ont besoin d'une réélaboration constante et que l'idée démocratique elle-même est affectée d'une indétermination constitutive : indétermination de son sujet, le peuple ; de son objet, l'émancipation ; de ses formes. C'est pourquoi, il appartient sans doute aux citoyens eux-mêmes, pour lutter contre les effets de l'écart entre le moment électoral et le moment gouvernemental du langage en politique, d'exercer une vigilance sémantique, linguistique, conceptuelle contre toutes les approximations, les glissements, les mensonges, les euphémismes, les pétitions de principe. Les régimes totalitaires étaient passés maîtres dans cette pratique, mais les gouvernements démocratiques peuvent y avoir recours : "flexibilité", "employabilité", "précarité" pour "déréglementation du droit du travail", "pauvres" ; "plan social" pour "licenciement collectif" ; "frappe" pour "bombardement", etc. Autrement dit, le parler vrai commence par une lutte contre le parler-faux. Il requiert aussi de privilégier systématiquement le débat public. La critique du monologue politique qui place finalement le citoyen dans une position passive (élire un discours contre les autres) est déjà une vieille histoire — les interventions au Parlement doivent-elles être lues successivement, écrites (modèle français), ou improvisées à partir de quelques notes (modèle anglais) ? Il serait évidemment anti-démocratique de légiférer sur le parler-vrai (une loi sur le vocabulaire politique qui deviendrait une police des mots), mais le parler-vrai peut-être une pratique et une exigence pouvant inspirer une manière d'organiser le débat public, les campagnes électorales dans des cadres mieux définis et un peu contraignants (à partir de thèmes ou de problèmes correctement construits)¹³⁵. On assiste à ce type d'évolution dans les émissions politiques télévisées (un responsable public face à d'autres responsables politiques, des analystes et des citoyens) pour briser les barrières idéologiques, la logomachie partisane, le nouveau langage de l'intention qui domine la parole politique (l'intention dessine un monde positif où s'affirme une résistance au désordre) et entretient la rhétorique du changement et finalement pour s'obliger collectivement à regarder la réalité en face et à définir ensemble l'avenir et le bien commun.

Enfin une démocratie de confiance repose sur l'exigence d'intégrité des gouvernants, d'autant plus forte que la politique des personnes a pris la place de la politique des programmes. Le bien commun ne doit pas être aliéné et asservi à des fins personnelles. La transparence aujourd'hui entend limiter le climat de suspicion sur toute la classe politique de comportements moralement et juridiquement condamnables (corruption, conflit d'intérêts, trafic d'influence...). Elle joue à présent le même rôle que la publicité au XIXe dans l'avènement de la démocratie libérale, à cette différence près qu'elle ne désigne plus l'objectivité et la disponibilité des informations sur les relations de l'exécutif et du législatif, mais possède un sens moral d'honnêteté, d'authenticité pour le comportement des personnes. Il y a au moins trois figures de transparence : la transparence comme utopie sociale et politique — telle qu'on la trouve dans l'œuvre littéraire et politique de Rous-

¹³⁵ Depuis la rédaction de cette partie de l'article, les *fakenews* se sont invités dans le jeu et la réflexion politiques.

seau (Starobinsky) — « la transparence comme idéologie » et la « transparence instrumentale »¹³⁶.

1. Comment résoudre le conflit entre l'homme (privé) et le citoyen, comment produire immédiatement un lien social fondé sur l'amour du bien commun ? Par la transparence, c'est-à-dire par la visibilité mutuelle constante.

« Un Etat où tous les particuliers se connaissent entre eux, ni les manœuvres obscures du vice, ni la modestie de la vertu n'eussent pu se dérober aux regards et au jugement du public, et où cette douce habitude de se voir et de se connaître, fit de l'amour de la Patrie l'amour des citoyens plutôt que celui de la terre » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755).

La constitution d'un monde commun repose sur l'intervisibilité. Pour aimer la chose publique, il faut que chacun soit soumis au regard public de tous. Ce principe explique pourquoi seuls les petits Etats prospèrent et sont heureux :

« Grandeur des nations ! Etendue des Etats ! première et principale source des malheurs du genre humain et surtout des calamités sans nombre qui minent et détruisent les peuples policés. Presque tous les petits Etats, républicains et monarchies indifféremment prospèrent par cela seul qu'ils sont petits, que tous les citoyens s'y connaissent mutuellement et s'entregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu'ils ont à faire ; et que leurs ordres s'exécutent sous leurs yeux. Tous les grands peuples écrasés par leurs propres masses gémissent, ou ... dans l'anarchie, ou sous les oppresseurs subalternes qu'une gradation nécessaire force les Rois de leur donner. Il n'y a que Dieu qui puisse gouverner le monde, et il faudrait des facultés plus qu'humaines pour gouverner de grandes nations » (Rousseau, *Sur le gouvernement de Pologne*¹³⁷).

Donc quel est le moyen

« le plus propre, le plus puissant et même infaillible » de porter « le patriotisme au plus haut degré dans tous les cœurs », de produire l'unité de la nation ? « C'est de faire en sorte que tous les citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, que nul n'avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu'aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le vœu de la nation, et qu'enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au Roi, s'il est possible, tous dépendent tellement de l'estime publique, qu'on ne puisse rien faire, rien acquérir, parvenir à rien sans elle. De l'effervescence excitée par cette commune émulation naîtra cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au-dessus d'eux-mêmes, et sans laquelle la liberté n'est qu'un vain nom et la législation qu'une chimère »¹³⁸.

La transparence est par elle-même un opérateur moral qui fait d'une société des individus une société de citoyens, qui fait coïncider le particulier et l'universel, qui sauve l'homme du problème que posera l'*Emile* (I) d'avoir

¹³⁶ Rosanvallon, *op. cit.*, p. 357.

¹³⁷ Œuvres complètes, Pléiade III, p. 970.

¹³⁸ *Id.*, p. 1019.

à choisir entre faire ou être un homme ou faire et être un citoyen. Sous le regard du public chacun est soi et départicularisé — on trouvera chez Robespierre ou Saint-Just cette transparence rousseauiste et peut-être jusque dans l'omniprésence symbolique de l'œil de l'iconographie révolutionnaire. On sait évidemment ce que l'idéal moral de transparence peut avoir comme effet politique la terreur et un projet totalitaire.

2. La transparence comme idéologie renvoie à un modèle de journalisme comme « dénonciation rédemptrice » par l'esprit public, tel qu'il a pu être pratiqué par les *muckrakers* (rumueurs de boue) américains pour dénoncer la corruption, les scandales économiques au début du XX^e siècle (1890-1930). Peut-être assiste-t-on au retour de cette pratique de la transparence qui devient comme une « nouvelle religion » de la politique et qui, pour cette raison, peut inspirer la méfiance¹³⁹.

3. Une transparence instrumentale, est sans doute démocratiquement nécessaire¹⁴⁰, en complément des institutions de l'intégrité¹⁴¹. Cette transparence instrumentale « fortifie les institutions en montrant leur souci du bien commun »¹⁴² parce qu'elle permet de dénoncer et de condamner des comportements qui ne se contentent pas de violer une règle (par exemple fiscale) mais qui portent atteinte à la confiance publique et au crédit des citoyens envers les institutions démocratiques.

« Avec le suffrage universel, on sera maintenant heureux » dit un personnage de Flaubert dans *L'Education sentimentale*. On le sait, si le suffrage universel a été la première et nécessaire conquête de la démocratie, il ne suffit plus à définir l'idéal d'une société démocratique. Il faut l'orienter désormais vers une démocratie d'exercice qui doit régir les rapports constants entre gouvernants et gouvernés. Elle repose sur la lisibilité, la responsabilité, la réactivité, le parler-vrai et l'intégrité. Quant à la traduction effective et institutionnelle de ces principes de cette démocratie d'exercice, cela reste encore à inventer — Rosanvallon suggère qu'elle s'organise autour d'un *Conseil du fonctionnement démocratique* (pour veiller à l'intégrité des gouvernants et à la transparence des actions), de *Commissions publiques* (sur la qualité des débats publics), d'*Organisations de vigilance citoyenne* (pour surveiller la réactivité, la parole des gouvernants). La démocratie est un tra-

¹³⁹ Ainsi de la demande faite d'une mise en ligne quotidienne par les parlementaires de leur agenda.

¹⁴⁰ On peut en accepter la définition suivante de Albert Meijer : « la disponibilité d'informations sur un acteur permettant à d'autres acteurs de contrôler le travail ou la performance du premier ». En effet le droit à la transparence instrumentale du citoyen doit aussi garantir le droit de l'individu à l'opacité (c'est-à-dire à la protection de sa vie privée). Il faut distinguer entre transparence de capacitation et transparence d'intrusion — même si l'évolution va partout dans le sens d'une priorité du droit au public sur le droit à la protection de la vie privée. Cette logique de la transparence introduit une dissymétrie entre le gouvernant-représentant soumis à cette injonction et les citoyens par lesquels celui-ci est observé. La transparence est ainsi devenue « une des formes de la souveraineté du peuple » (cité par Rosanvallon, *op. cit.*, p. 368).

¹⁴¹ comme la *Haute autorité pour la transparence de la vie publique* (institution collégiale) mise en place en 2013 chargée de veiller non seulement aux comptes de campagne électorale, mais aux patrimoines de près de 9000 personnes (ministres, parlementaires, hauts fonctionnaires...) et saisissable — ce qui est aussi nouveau — par des associations de citoyens contre la corruption.

¹⁴² Rosanvallon, *id.*, p. 371.

vail sur elle-même. Elle est donc encore notre avenir, même si l'extension de l'IA dans notre monde globalisé, mais dominé par les Gafa, est amené à bouleverser de fond en comble la démocratie sous toutes ses formes : comme type de régime, comme mode de gouvernement, comme pratique de vie.

Annexe : Le dénigrement des masses : la psychologie des foules

Si l'on descend plus bas dans le mépris du peuple (des motifs aux mobiles), on trouve la crainte devant le phénomène de la masse. Déjà la *plebs* est le surnuméraire de l'*Urbs* : la plèbe c'est le nombre, et ce qui fait nombre est une menace permanente pour l'ordre établi — Rome compte à l'époque impériale un million d'habitants : le Colysée peut accueillir 50 à 80.000 spectateurs, autant que le Stade de France aujourd'hui. Le peuple, souvent comparé à une jeune femme indisciplinée, en colère, souvent qualifié de *furiosus* (c'est-à-dire à partir du champ sémantique de la folie) porte sur lui le spectre de la foule émeutière. C'est la foule populaire (ou la troupe qui usurpe le nom de peuple, comme l'écrit Tacite au livre IV des *Annales*) qui, en renversant les effigies de marbres de Poppée (la concubine) pour protester contre la révocation d'Octavie, pratique le crime politique de *seditio* (qui remet en cause directement le pouvoir souverain de l'empereur, qu'il réprime sévèrement).

Mais le phénomène de masse et de foule qui reste un phénomène malgré tout marginal pour la société antique et médiévale devient une caractéristique permanente de la société moderne. On répète à juste titre que le XIX^e siècle est le siècle des masses (des idéologies de masse). La foule n'est pas une forme accidentelle que le peuple peut prendre et qui peut saisir la société entière comme dans un accès de fièvre : elle devient une composante définitive du monde moderne. C'est pourquoi, il n'est pas possible de l'ignorer ou de la condamner sommairement. Ainsi à la fin du XIX^e, apparaissent des travaux pour étudier positivement les phénomènes nouveaux de psychologie des foules. Comme l'écrit Gustave Le Bon en 1895 dans la *Psychologie des foules* : « Les foules sont un peu comme le sphinx de la fable antique : il faut savoir résoudre les problèmes que leur psychologie nous pose, ou se résigner à être dévoré par elles ». On trouve déjà dans la *Sainte Famille* la dénonciation de la critique idéaliste (les jeunes hégéliens des frères Bauer) de la masse, ramenée aux qualités abstraites de l'absence d'esprit : la masse c'est la matière, l'antithèse de l'esprit « dont les caractéristiques plus précises sont l'indolence, le manque de profondeur, le contentement de soi » (p. 516, Pléiade). C'est en effet toujours du côté du manque, de la déficience (matière humaine sans humanité) que la masse est interprétée : les attributs de la masse sont l'animalité, le bas, le vulgaire, le confus, le sanguinaire, l'inconscient, par opposition à l'ordonné, l'élevé, le clair, le conscient. Aussi la masse n'était-elle pas l'objet d'une approche sociologique, juridique ou philosophique : le discours s'attachait à dénoncer les dangers inhérents à la populace, au grand nombre — prolongeant l'immémorial mépris du peuple. Vers la fin des années 1880-1900, le problème des masses change de statut en devenant l'objet d'enjeux épistémologiques. La masse n'est pas pour au-

tant valorisée (comme dans le marxisme tardif de Lénine) mais elle ne se réduit plus à n'être qu'un signifié vague pour exprimer de manière diffuse la menace de l'ordre public : elle acquiert une réalité propre qu'il faut étudier. La question est alors de savoir si foule, masse et peuple sont des termes équivalents. Il est sans doute difficile d'apporter une réponse univoque à cette question — étant entendu que le peuple est, au XIX^{ème} siècle, largement appréhendé à travers les notions de masse et de foule. On peut dire néanmoins que, d'un côté, le peuple désigne le prolétariat, le monde ouvrier et, du fait de l'ampleur de l'exploitation économique par le capitalisme industriel, cette partie de la population qui s'amasse à la périphérie des villes, incarne légitimement la misère, l'exclusion, la détresse, c'est-à-dire la classe des exclus, des pauvres par opposition aux nantis, aux privilégiés. Et, du fait de cette démographie croissante, du développement d'un prolétariat industriel et urbain, le peuple suscite les inquiétudes de la classe bourgeoise : « ce » peuple représente une menace pour l'édifice social, pour la civilisation. On connaît l'expression fameuse de l'historien Louis Chevalier : « classes laborieuses, classes dangereuses » (1959) : l'inculture du peuple le condamne à la sauvagerie, à la brutalité, aux flambées de violence — ce qui situe le peuple du côté du barbare¹⁴³. Ainsi le peuple en tant que foule et masse nourrit les plus grands fantasmes du XIX^{ème} siècle : fantasme d'une société criminelle ou criminalisée, fantasme de la décadence¹⁴⁴. Toute une littérature nouvelle se développe autour du prolétariat et de la délinquance urbaine. Or sous ces traits de la foule et de la masse, la population ouvrière, laborieuse condense tous les caractères négatifs ancestraux du peuple : il assume d'une part la misère du peuple et le mépris du peuple. De l'autre, la foule renforce la peur traditionnelle à l'égard du peuple parce que le monde social est désormais passé à l'âge des masses. C'est pourquoi on peut assimiler foule et masse. C'est précisément le point de vue de Gustave Le Bon : la foule est le prolongement de la masse. Mais on peut aussi les distinguer, comme Tarde par exemple : la masse se rapproche du public qui contrairement à la foule ne s'inscrit dans aucun lieu, ouvre l'action sociale sur un cercle infiniment plus vaste). Donc soit on interprète la foule comme l'agrégation limitée

¹⁴³ Le peuple est le barbare intérieur — ce qui peut s'interpréter négativement ou positivement : négativement, il n'a pas accompli le travail de négativité sur les instincts qui définit la civilisation ; positivement, en deçà du refoulement, il échappe à la perversion de la société bourgeoise et constitue la possibilité d'une régénérescence de l'humanité (encore une fois, on trouve chez Michelet, cette héroïsation et ce qu'on peut appeler une mystique du peuple, où celui-ci est souvent rapproché, du simple, de l'enfant ou de l'homme de génie : « L'homme de génie, c'est par excellence l'enfant, le simple, le peuple » (*Le peuple*, 1846). Le peuple parce qu'il est marginalisé est, dans une société corrompue, dépositaire des vertus.

¹⁴⁴ Cf. l'article de Pierre Macherey, « Autour de Victor Hugo : figures de l'homme d'en bas », dans *A quoi sert la littérature ?* C'est au XIX^{ème} siècle précisément que se développe « une littérature des profondeurs » et dont la forme éditoriale aura été le roman-feuilleton. *Les Misérables* sont un « livre du peuple, écrit pour, et même peut-être par, le peuple, et non seulement sur lui, ou à son sujet » (p. 80). Hugo amplifie l'écriture de la petite littérature du feuilleton dans le mythe qui célèbre l'homme d'en-bas, en associant une image (la mer qui symbolise la foule) et la métaphore de la nuit, c'est-à-dire en plongeant les personnages dans la masse pour les faire ressurgir comme des apparitions. Le personnage n'est pas défini par une identité psychologique : son existence singulière est absorbée par la masse : il en vient et y retourne. Rodolphe chez Eugène Sue est en quelque sorte une personne anonyme ; Jean Valjean n'est personne en particulier et c'est pourquoi il témoigne pour tout le monde (p. 81). Il est un homme-foule. Il se transforme en une multitude d'existences mais la masse habite au plus profond de l'individu.

d'individus (alors la masse est au-delà de la foule¹⁴⁵, soit on s'intéresse à la massification moderne des foules, alors masse et foule sont synonymes¹⁴⁶. Mais on peut les distinguer encore en considérant que la foule et le public ne font que manifester sous une forme plus ou moins visibles, l'être en puissance de la foule. Ici la puissance du peuple est purement et simplement ramenée à l'être en puissance de la masse. On peut parler de l'état de masse. La masse c'est le négatif informe, inconnaissable dont la foule ou le public sont les manifestations circonscrites. Là où la foule est quantitative et visuelle, la masse existe sans être observable. Et pourtant c'est la masse qui agit dans la foule, c'est elle qui rend la foule dangereuse et fait changer de nature les individus et qui, selon H. Arendt aura été la condition du totalitarisme¹⁴⁷.

La masse est donc un phénomène pathologique, socialement corrompue, comme si la massification (quantité) produisait une dénaturation (qualité). C'est très exactement ce que décrit Le Bon dans la *Psychologie des foules*. Dans la foule, pour autant qu'elle exprime l'état latent de la masse, l'individu est privé de toute personnalité consciente. L'individu perdu dans la foule redevient un enfant, un "primitif", un "sauvage" qu'on ne peut ni raisonner ni convaincre (ici l'identification du peuple et de l'enfant se fait évidemment à l'opposé de la mystique du peuple chez Michelet). Autrement dit, le nombre n'a pas seulement un effet arithmétique : la masse engendre aussi des émotions nouvelles, et c'est cette « âme collective » qu'il faut s'attacher à connaître si l'on veut prévenir ou limiter l'identification désastreuse entre le peuple et la foule. Le Bon place au cœur de son analyse l'idée de suggestion. La foule est influencée par des mots et des images, ou plutôt par les images que ces mots recèlent indépendamment de leur signification. L'arbitraire du signifiant et du signifié ici n'est pas une loi du langage mais sa perversion par la foule. Mais sans essayer de découvrir la logique de cette association libre (comme le fera Freud), Le Bon se contente d'opposer le langage connotatif (association arbitraire signe-image) du peuple au langage dénotatif (lien rationnel signe-signifié).

« La puissance des mots est liée aux images qu'ils évoquent et tout à fait indépendante de leur signification réelle. Ceux dont le sens est le plus

¹⁴⁵ Cf. Tarde, *L'opinion et la foule*, 1901.

¹⁴⁶ *Age des foules, âge des masses*, cf. Le Bon.

¹⁴⁷ Les masses apparaissent avec la révolution industrielle, l'administration bureaucratique de la société, le déclin des partis et des classes qui produit des individus déracinés socialement et culturellement, c'est-à-dire qui font l'expérience de la « désolation » et de l'inutilité, et le totalitarisme consiste à organiser ces masses en proposant aux individus déracinés qui les composent une unité et une cohérence sociales : « Les mouvements totalitaires sont possibles partout où se trouvent des masses qui, pour une raison ou pour une autre, se sont découvert un appétit d'organisation politique. Les masses ne sont pas unies par la conscience d'un intérêt commun, et elles n'ont pas cette logique spécifique des classes qui s'exprime par la poursuite d'objectifs précis, limités et accessibles. Le terme de "masses" s'applique seulement à des gens qui, soit à cause de leur simple nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun – qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays et constituent la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui votent rarement et ne s'inscrivent jamais à un parti » (Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, p. 31-32).

mal défini possèdent parfois le plus d'action. Tels, par exemple, les termes : démocratie, socialisme, égalité, liberté, etc., dont le sens est si vague que de gros volumes ne suffisent pas à le préciser. Et pourtant une puissance vraiment magique s'attache à leurs brèves syllabes, comme si elles contenaient la solution de tous les problèmes. Ils synthétisent des aspirations inconscientes variées et l'espoir de leur réalisation. La raison et les arguments ne sauraient lutter contre certains mots et certaines formules. On les prononce avec recueillement devant les foules ; et, tout aussitôt, les visages deviennent respectueux et les fronts s'inclinent. Beaucoup les considèrent comme des forces de la nature, des puissances surnaturelles. Ils évoquent dans les âmes des images grandioses et vagues, mais le vague même qui les estompe augmente leur mystérieuse puissance. On peut les comparer à ces divinités redoutables cachées derrière le tabernacle et dont le dévot n'approche qu'en tremblant. Les images évoquées par les mots étant indépendantes de leur sens, varient d'âge en âge, de peuple à peuple, sous l'identité des formules. A certains mots s'attachent transitoirement certaines images : le mot n'est que le bouton d'appel qui les fait apparaître. Tous les mots et toutes les formules ne possèdent pas la puissance d'évoquer des images ; et, il en est qui, après en avoir évoqué, s'usent et ne réveillent plus rien dans l'esprit. Ils deviennent alors de vains sons, dont l'utilité principale est de dispenser celui qui les emploie de l'obligation de penser. Avec un petit stock de formules et de lieux communs appris dans la jeunesse, nous possédons tout. (...)

Une des fonctions les plus essentielles des hommes d'État consiste donc à baptiser de mots populaires, ou au moins neutres, les choses détestées des foules sous leurs anciens noms. La puissance des mots est si grande qu'il suffit de termes bien choisis pour faire accepter les choses les plus odieuses. Taine remarque justement que c'est en invoquant la liberté et la fraternité, mots très populaires alors, que les Jacobins ont pu "installer un despotisme digne du Dahomey, un tribunal pareil à celui de l'Inquisition, des hécatombes humaines semblables à celles de l'ancien Mexique". L'art des gouvernants, comme celui des avocats, consiste principalement à savoir manier les mots. Art difficile, car, dans une même société, les mêmes mots ont le plus souvent des sens différents pour les diverses couches sociales. Elles emploient en apparence les mêmes mots ; mais ne parlent pas la même langue.»¹⁴⁸.

Ainsi, de fait ce sont toujours les mêmes procédés rhétoriques qui sont utilisés pour pénétrer l'esprit ou l'âme d'une foule : l'affirmation, la répétition, la contagion.

« L'affirmation pure et simple, dégagée de tout raisonnement et de toute preuve, est un des plus sûrs moyens de faire pénétrer une idée dans l'esprit des foules ».

Plus l'affirmation est simple et dépourvue de preuve, plus l'effet est garanti. La répétition doit son efficacité au fait qu'elle finit par « s'incruster dans ces régions profondes de l'inconscient où s'élaborent les motifs de nos actions. Au bout de quelque temps, nous ne savons plus quel est l'auteur de l'assertion répétée, et nous finissons par y croire ».

Enfin il y a la contagion :

« Lorsqu'une affirmation a été suffisamment répétée, avec unanimité dans la répétition, comme cela arrive pour certaines entreprises financières

¹⁴⁸ Gustave, Le Bon, *La psychologie des foules*, II.

achetant tous les concours, il se forme ce qu'on appelle un courant d'opinion et le puissant mécanisme de la contagion intervient. Dans les foules, les idées, les sentiments, les émotions, les croyances possèdent un pouvoir contagieux aussi intense que celui des microbes. Ce phénomène s'observe chez les animaux eux-mêmes dès qu'ils sont en foule. Le tic d'un cheval dans une écurie est bientôt imité par les autres chevaux de la même écurie. Une frayeur, un mouvement désordonné de quelques moutons s'étend bientôt à tout le troupeau. La contagion des émotions explique la soudaineté des paniques. Les désordres cérébraux, comme la folie, se propagent aussi par la contagion. On sait combien est fréquente l'aliénation chez les médecins aliénistes. On cite même des formes de folie, l'agoraphobie, par exemple, communiquées de l'homme aux animaux. (...)

Par le mécanisme de la contagion et très peu par celui du raisonnement, se propagent les opinions et les croyances. C'est au cabaret, par affirmation, répétition et contagion que s'établissent les conceptions actuelles des ouvriers. Les croyances des foules de tous les âges ne se sont guère créées autrement. Renan compare avec justesse les premiers fondateurs du christianisme "aux ouvriers socialistes répandant leurs idées de cabaret en cabaret" ; et Voltaire avait déjà fait observer à propos de la religion chrétienne que "la plus vile canaille l'avait seule embrassée pendant plus de cent ans". Dans les exemples analogues à ceux que je viens de citer, la contagion, après s'être exercée dans les couches populaires, passe ensuite aux couches supérieures de la société. C'est ainsi que, de nos jours, les doctrines socialistes commencent à gagner ceux qui en seraient pourtant les premières victimes. Devant le mécanisme de la contagion, l'intérêt personnel lui-même s'évanouit. »

Donc une foule ne peut raisonner et ce n'est pas en raisonnant qu'on agit sur elle. Le *modus operandi* de la foule et sur elle est exactement l'envers de la rationalité — notamment la répétition n'est pas l'indice empirique d'une vérité, mais le procédé non rationnel de la diffusion d'un contenu. Surtout la contagion laisse entendre que la foule est appréhendée sur le mode pathologique : la preuve que la foule est un phénomène social, c'est le phénomène de contagion qui lui-même s'explique en dernière instance par la suggestion ou la suggestibilité extrême de la foule. En effet d'un côté la différence entre l'organisation sociale et le phénomène de foule recouvre l'opposition entre le normal et la pathologique (la psychologie de l'individu normal par opposition à la psychologie de l'homme de la foule). Et de l'autre cette même différence tend à recouvrir l'opposition entre l'individu et le collectif où celui-ci subit une dégradation sociale – de sorte qu'on aboutit à un système duel : individu-normal-rationnel/foule-pathologique-irrationnel :

« Diverses causes déterminent l'apparition des caractères spéciaux aux foules. La première est que l'individu en foule acquiert, par le fait seul du nombre, un sentiment de puissance invincible lui permettant de céder à des instincts, que, seul, il eût forcément réfrénés. Il y cédera d'autant plus volontiers que, la foule étant anonyme, et par conséquent irresponsable, le sentiment de la responsabilité, qui retient toujours les individus, disparaît entièrement.

Une seconde cause, la contagion mentale, intervient également pour déterminer chez les foules la manifestation de caractères spéciaux et en même temps leur orientation.

La contagion est un phénomène aisé à constater, mais non expliqué encore, et qu'il faut rattacher aux phénomènes d'ordre hypnotique que nous étudierons dans un instant. Chez une foule, tout sentiment, tout acte est contagieux, et contagieux à ce point que l'individu sacrifie très facilement son intérêt personnel à l'intérêt collectif.

C'est là une aptitude contraire à sa nature, et dont l'homme ne devient guère capable que lorsqu'il fait partie d'une foule.

Une troisième cause, et de beaucoup la plus importante, détermine dans les individus en foule des caractères spéciaux parfois fort opposés à ceux de l'individu isolé. Je veux parler de la suggestibilité, dont la contagion mentionnée plus haut n'est d'ailleurs qu'un effet.

Pour comprendre ce phénomène, il faut avoir présentes à l'esprit certaines découvertes récentes de la physiologie. Nous savons aujourd'hui qu'un individu peut être placé dans un état tel, qu'ayant perdu sa personnalité consciente, il obéisse à toutes les suggestions de l'opérateur qui la lui a fait perdre, et commette les actes les plus contraires à son caractère et à ses habitudes. Or, des observations attentives paraissent prouver que l'individu plongé depuis quelque temps au sein d'une foule agissante, tombe bientôt - par suite des effluves qui s'en dégagent, ou pour toute autre cause encore ignorée - dans un état particulier, se rapprochant beaucoup de l'état de fascination de l'hypnotisé entre les mains de son hypnotiseur. La vie du cerveau étant paralysée chez le sujet hypnotisé, celui-ci devient l'esclave de toutes ses activités inconscientes, que l'hypnotiseur dirige à son gré. La personnalité consciente est évanouie, la volonté et le discernement abolis. Sentiments et pensées sont alors orientés dans le sens déterminé par l'hypnotiseur.

Tel est à peu près l'état de l'individu faisant partie d'une foule. Il n'est plus conscient de ses actes. Chez lui, comme chez l'hypnotisé, tandis que certaines facultés sont détruites, d'autres peuvent être amenées à un degré d'exaltation extrême. L'influence d'une suggestion le lancera avec une irrésistible impétuosité vers l'accomplissement de certains actes. Impétuosité plus irrésistible encore dans les foules que chez le sujet hypnotisé, car la suggestion, étant la même pour tous les individus, s'exagère en devenant réciproque. Les unités d'une foule qui posséderaient une personnalité assez forte pour résister à la suggestion, sont en nombre trop faible et le courant les entraîne. Tout au plus pourront-elles tenter une diversion par une suggestion différente. Un mot heureux, une image évoquée à propos ont parfois détourné les foules des actes les plus sanguinaires.

Donc, évanouissement de la personnalité consciente, prédominance de la personnalité inconsciente, orientation par voie de suggestion et de contagion des sentiments et des idées dans un même sens, tendance à transformer immédiatement en acte les idées suggérées, tels sont les principaux caractères de l'individu en foule. Il n'est plus lui-même, mais un automate que sa volonté est devenue impuissante à guider. Par le fait seul qu'il fait partie d'une foule, l'homme descend donc plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Isolé, c'était peut-être un individu cultivé, en foule c'est un instinctif, par conséquent un barbare. Il a la spontanéité, la violence, la férocité, et aussi les enthousiasmes et les héroïsmes des êtres primitifs. Il s'en rapproche encore par sa facilité à se laisser impressionner par des mots, des images, et conduire à des actes lésant ses intérêts les plus évidents. L'individu en foule est un grain de sable au milieu d'autres grains de sable que le vent soulève à son gré. »

C'est sans doute un phénomène confirmé par l'histoire : comme le dit Serge Moscovici (cité par Ernesto Laclau, *La raison populiste*, p. 43), « selon Solon, un Athénien isolé est un renard rusé, mais une foule d'Athéniens

est un troupeau de moutons » et on doit aux Romains ce proverbe : « *Senatores omni boni viri, senatus romanus mala bestia* ». La foule refait tomber l'humain du côté de l'animal, ou graduellement du moins du barbare, du primitif vers la bête. Mais ce qui est nouveau, c'est l'analyse psychopathologique de cette déshumanisation : le phénomène de foule est ramené à un phénomène de contagion mentale (comparée à la contagion d'un microbe) et théorisé à partir de l'hypnose : la foule représente à tous égards pour l'individu une expérience d'aliénation (il est soumis à l'inconscient). Mais loin qu'elle renforce l'être collectif, cette négation de l'individu annule aussi la société. La foule ce n'est pas le peuple (l'organisation sociale, la communauté des citoyens), mais la masse des individus où l'individu et la société cessent d'exister : en donnant congé à la rationalité, elle abolit le lien social.

Pourtant on ne peut s'empêcher de penser que la psychologie (psychopathologie) des foules, même si elle détruit le peuple, s'appuie sur le mépris idéologique du peuple. Le discours scientifique vient cautionner des préjugés anti-populaires (qui subsistent précisément sous la forme des dichotomies : individu/foule, rationnel/irrationnel, normal/pathologique, de sorte qu'il suffit d'introduire un peu de souplesse dans ces oppositions pour considérer que le phénomène de foule n'est pas une aberration sociale mais entre dans la structuration de toute vie sociopolitique). On retrouve ainsi les très anciennes analogies entre la foule, le peuple et la femme ou le fou. Les pathologies sociales sont toutes concentrées dans les phénomènes de foule : les foules sont contrôlées par les parties les plus criminelles de la population, l'alcoolisme est associée à l'action de la foule, et comme l'aliéné et comme la femme, la foule est instinctive, comblée par la violence. Mais dès lors le discours sur la foule est dépendant de la science médicale : à la fin des années 1870, on compte par centaines les livres qui tentent d'approfondir le lien entre foule et psychiatrie (ici incarnée par Charcot à la Salpêtrière qui considère que l'hypnose a une base physico-pathologique). Tarde plus tard utilisera la désorientation pathologique pour disqualifier les masses émergentes, en les appliquant aux événements historiques comme la Commune (1871) : autrement dit c'est la psychiatrie (la science) qui en interprétant toute insurrection sociale comme une forme d'épilepsie déguisée viendrait renforcer l'idéologie séculaire contre tout ce qui exprime le peuple.

Mais le débat entre Charcot et Bernheim (école de Nancy), tranché en faveur de celle-ci, eut pour effet de priver la théorie des foules de son modèle physiologique et d'orienter l'analyse des masses sous un autre angle que la pathologie¹⁴⁹. Par ailleurs, la tradition socialiste et syndicaliste a toujours représenté un contre-discours puissant à cette pathologisation des foules. Le

¹⁴⁹ En Italie, à la même époque, le scientisme s'oriente vers une criminologie positiviste. Cesare Lombroso dans *L'uomo delinquente* (1876) parvient à la conclusion qu'il existe des caractères distinctifs de la criminalité, transmis héréditairement. Ces caractères qui réapparaissent par régression l'incitent à étudier sur la même base les crimes commis par les foules au cours des soulèvements populaires. Un autre représentant de cette école, Scipio Sighele distingue dans *La folla delinquente* les « criminels-nés » et les « criminels occasionnels », ce qui l'amène à étudier le comportement des foules : la foule, à cause de la contagion morale, de l'imitation sociale, de la suggestion hypnotique, du nombre des personnes peut être une circonstance occasionnelle qui conduit un individu au meurtre. A partir de 1889, les preuves anatomiques de la criminalité seront définitivement remises en cause, provoquant le recul des explications biologiques du comportement des foules.

socialisme se refuse d'ailleurs à parler seulement des foules (au profit de peuple ou de prolétariat) et le syndicalisme (après l'échec de la violence urbaine du mouvement anarchiste des années 1881-1888) consiste plutôt à organiser les masses, à faire converger les luttes dans une unité synonyme de force, à transformer donc la violence de la foule par la grève générale, c'est-à-dire à transformer la classe dangereuse en classe ouvrière consciente d'elle-même. Le défilé protestataire remplace progressivement les manifestations de la foule émeutière.

Enfin, il ne faut pas sous-estimer, dans ce changement de perception des masses, dans leur socialisation, l'avènement de l'opinion publique dont l'agent principal aura été « la presse à un sou » (premier média de masse). La masse ce n'est pas seulement la foule, c'est aussi le public : entre l'âge des foules et la propagande de masse il faut compter avec l'opinion publique. Avant que n'apparaisse la tentation d'une persuasion totale qui neutralise les rapports entre organes de presses et courants d'opinion pour imposer à la masse une opinion (c'est-à-dire le moyen de la propagande), il faut souligner le rôle politique de la presse à la fin du XIX^{ème} siècle dans une histoire du peuple — on assiste à une augmentation considérable des tirages (le *Figaro* de Henri de Villemessant passe de 1000 exemplaires pour son lancement à 500.000 quatorze ans plus tard) et du nombre des journaux d'opinion. Tarde, on l'a dit, y a été très attentif. En effet :

a) la presse n'est plus l'expression d'une opinion dominante ou général mais l'opinion du public lui-même : elle fait exister le public ; ce public n'est pas l'esprit éclairé, limité aux salons littéraires et philosophiques, aux académies scientifiques, mais l'ensemble de la nation ;

b) elle vient ainsi compléter le suffrage universel et relève de ce qu'on a appelé le « contre-pouvoir » du peuple, assurant un gouvernement de l'opinion. Voici ce qu'écrit dans ce sens H. Berenger, critique littéraire et polémiste en 1879 :

« La presse est une manière de suffrage universel, permanent et mobile, qui n'a d'autre appel que soi-même. Elle enveloppe l'Ecole et le Parlement ; elle va où ils ne vont pas, elle atteint les profondeurs de la conscience populaire, elle s'impose bon gré mal gré à l'élite ».

Autrement dit la presse a une fonction éducative et accomplit une promesse implicite de la République (suffrage universel). La presse fait de la nation une vaste place publique où l'opinion s'échange et où, en quelque sorte, la souveraineté populaire prend conscience d'elle-même. Tous les citoyens ne sont pas lecteurs de journaux mais ils en rencontrent qui le sont, de sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir lu les journaux pour débattre de l'opinion qui s'y exprime. Comme l'écrit E. Pelletan dans un rapport au Sénat :

« Ce n'est pas assez que tout citoyen ait le droit de voter ; il importe qu'il ait la conscience de son vote, et comment l'aurait-il si une Presse à la portée de tous, du riche comme du pauvre, ne va pas chercher l'électeur presque dans le dernier village ? Or la presse, et surtout la Presse à bon marché, cette parole présente à la fois partout et à la même heure, grâce à la vapeur et à l'électricité, peut seule tenir la France toute entière assemblée comme sur une place publique et la mettre, homme par homme, et jour après

jour, dans la confiance de tous les événements, au courant de toutes les questions ; et ainsi, de près comme de loin, le suffrage universel forme un vaste auditoire invisible qui assiste à nos débats, entend nos discours, suit de l'œil les actes du gouvernement et les pèse dans sa conscience » ;

c) elle devient un acteur politique central, même si elle profite davantage au parti républicain (notamment au plan local) qu'au parti conservateur qui, d'ailleurs, n'a de cesse de limiter le droit de la presse et de surveiller, voire de museler sa liberté. L'action de la presse n'est donc pas seulement verticale (diffusion de l'opinion vers le public) ; elle est aussi horizontale (rapports d'opposition politique entre les journaux). La presse est un acteur politique du débat politique.

Bibliographie

- Platon, *La République*
Platon, *Le Politique*
Platon, *Gorgias*
Aristote, *Ethique à Nicomaque*
Aristote, *Politique*
Quintus Cicéron, *Petit manuel de campagne électorale*, Arléa, 1992
Thomas d'Aquin, *Du royaume*
Machiavel, *Le Prince*
Machiavel, *Première Décade de Tite-Live*
Jean de Salisbury, *Policraticus*
Suarez, *Traité des Lois et du Dieu législateur*, 1612
Mazarin, *Bréviaire des politiciens*, 1684
Hobbes, *Léviathan*
Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*
Rousseau, *Du Contrat social*
Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*
Rousseau, *Sur le gouvernement de Pologne*
Swift, *L'Art du mensonge politique*, 1733
Jaucourt, « Peuple », *Encyclopédie*
Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*
Montesquieu, *De l'Esprit des lois*
Benjamin Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, 1796
Benjamin Constant, *De la responsabilité des ministres*
Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*
Kant, *Critique de la raison pure*
Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*
Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*
Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*
Michelet, *Histoire de la Révolution française*, 1847
Michelet, *Le Peuple*, GF, 1974
Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, 1864

- J. Bentham, *Tactique des assemblées politiques délibérantes*
Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*
Marx, *La Sainte Famille*
G. Le Bon, *La psychologie des foules*, 1895
- E. Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*
(1898-1900)
Tarde, *L'opinion et la foule*, 1901
- M. Weber, *Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée*
M. Weber, *Le savant et le politique*
Pareto, *Traité de sociologie générale*, 1916
- H. Arendt, *Le système totalitaire*, Seuil, 1972
H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995
P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Seuil, 1963
J. Baudouin, *Les idées politiques contemporaines*, PUR, 2002
G. Bras, *Les ambiguïtés du peuple*, Editions Plein Feux, 2008
C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique »,
Les carrefours du labyrinthe 1, Seuil, 1998
D. Colas, *Le Léninisme*, PUF, 1998
J. Derrida, *Voyous*, Galilée, 2002
M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1977
M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1 La volonté de savoir*, Gallimard, 1994
J. Freund, *L'essence du politique*, Sirey, 1965
Cl. Lefort, *Un homme de trop. Réflexions sur 'L'archipel du Goulag'*,
Seuil, 1976
Cl. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, 1994
P. Macherey, *A quoi sert la littérature ?*, PUF, 1990
J. Juilliard, « Le Peuple », *Lieux de mémoire, III*, Gallimard, 1992
J. Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Budé 1971
J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, 2009
K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979
P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, 1955
Ph. Raynaud, *Le philosophe et le juge*, A. Colin, 2009
P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, 1992
P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Gallimard, 1998
P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, 2006
P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Le Seuil, 2015
Fr. Rouvillois, *Etre (ou ne pas être) républicain*, Cerf, 2015
M. Senellart, *Les arts de gouverner*, Seuil, 1995
G. Sibertin-Blanc, *Philosophie politique XIXe-XXe siècles*, PUF, 2008
Y. Vargas, « De la populace », *De la puissance du peuple*, t. 1, *Le Temps des Cerises*, 2000