

LE REJET DU PRINCIPE
DE REPRÉSENTATION
ET L'IMPÉRATIF PARTICIPATIF

FONDEMENTS THÉORIQUES

17

On ne trouvera pas ici une recension des auteurs qui ont théorisé la démocratie directe, ou non représentative, ou participative. La liste n'en serait de toute façon pas longue. Ce qui frappe l'historien des idées, c'est la rareté des auteurs ayant argumenté en faveur de cette idée.

LE REJET (PRESQUE) UNIVERSEL
DE LA DÉMOCRATIE DIRECTE

La quasi-totalité des philosophes politiques, au moins jusqu'au XVII^e siècle, ont critiqué dans son principe la démocratie, directe ou indirecte. Et parmi les auteurs, minoritaires jusqu'au XX^e siècle, favorables à la démocratie, presque tous s'opposent à la démocratie directe¹. Significativement, l'ouvrage de l'abbé Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état ?* est autant une critique des thèses de Jean-Jacques Rousseau que des privilèges aristocratiques. Or l'influence de Sieyès sur les débuts de la Révolution française, en particulier sur la rédaction de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, a conduit à trancher en faveur du principe représentatif. L'article 6 témoigne certes du fait que les constituants n'ont alors pas encore tranché entre deux possibilités : « les citoyens ont droit de concourir

1. Cf. Francis Dupuis-Déri, *Démocratie, histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013, p. 53-113.

personnellement, ou par leurs représentants, à [la] formation [de la loi]» (je souligne). Mais malgré le furtif retour du principe de la démocratie directe dans la Constitution de l'an I (1793), jamais appliquée, et des exceptions marginales dans la pratique, notamment en Suisse ou aux États-Unis, la démocratie n'a plus été envisagée autrement que comme représentative. Faut-il y voir le signe que la démocratie directe est un idéal sympathique mais impraticable ? L'examen des thèses de Jean-Jacques Rousseau et Cornelius Castoriadis, les deux principaux auteurs à avoir élaboré une théorie générale de la démocratie directe, peut contribuer à éclairer cette question.

Concernant Rousseau, un contresens récurrent doit être écarté. Lorsqu'il écrit dans le *Contrat social* que « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (III, 4, p. 406²), il utilise le mot « démocratie » dans le sens précis (et non usuel) qu'il donne à ce vocable : le *gouvernement* ou pouvoir *exécutif* exercé par le peuple. Ce qu'il faut retenir de ce passage n'est donc pas que la souveraineté exercée directement par le peuple serait irréalisable, mais que le peuple ne doit détenir et exercer en personne que le pouvoir *législatif*. Rousseau nomme « républicque » le régime du peuple législateur (II, 7, p. 380) et rien ne permet de supposer qu'il considère que ce régime soit irréalisable « en prenant les hommes tels qu'ils sont » (I, préambule, p. 351). Les ouvrages de politique appliquée, les *Lettres de la montagne* ou les projets pour la Corse et pour la Pologne, montrent qu'il n'exclut pas que ses principes puissent être mis en pratique : le pacte social tel qu'il le conçoit est « l'essence de la souveraineté » et « les fondements de l'État sont les mêmes dans tous les gouvernements, [...] mieux posés dans [s]on livre que dans aucun autre »³. Comment se fait-il alors que, comme il le dit lui-même, « il n'y [ait] [...] pas une [société politique] qui ait été [formée] selon la manière [qu'il] établi[t] »⁴ ? Comment analyse-t-il la difficulté de faire coïncider les principes avec la réalité ?

2. Il s'agit des numéros du livre et du chapitre dans le *Contrat social* (1762), puis de la pagination dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964 (désormais OC III).

3. *Lettres écrites de la montagne* (1764), VI, in OC III, p. 809 et 811.

4. *Manuscrit de Genève* (1887 ; écrit vers 1756), I, 5, in OC III, p. 297.

ARGUMENT PRINCIPAL : LA LIBERTÉ NE S'ALIÈNE PAS

Quelques fortes formules du *Contrat social* donnent les arguments essentiels à l'appui de la souveraineté exercée par le peuple. « [La] liberté [...] est une conséquence de la nature de l'homme. [...] Sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par là son propre maître » (I, 2, p. 352). « Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous : la folie ne fait pas droit. [...] Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs » (I, 4, p. 356). « L'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et [...] le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté » (II, 1, p. 368). « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point [...]. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires [...]. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle » (III, 15, p. 429).

19

La phrase la plus importante est la suivante : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, [...] c'est [...] ôter toute liberté à sa volonté. » Elle montre que les mots « volonté » et « liberté » ne sont pas synonymes pour Rousseau, mais 1) qu'il existe entre les deux notions un rapport intime et 2) que ses thèses sur la liberté dans son usage politique sont indissociables de celles sur le libre arbitre, qu'il formule dans le *Discours sur l'inégalité* à propos de l'homme considéré sous le rapport « métaphysique et moral⁵ ». Le postulat initial est l'existence d'un libre arbitre chez l'homme civil, socialisé, défini par opposition à l'« animal stupide et borné » que serait un homme solitaire, réduit à sa nature biologique ou matérielle (I, 8, p. 364). Le libre arbitre est un élément constitutif de l'essence de l'homme. Mais sa *volonté* peut s'exercer de façon plus ou moins libre. Comme faculté de décider, de s'engager, la volonté peut prendre la forme d'une servitude volontaire, cette « lâcheté » qui maintient l'esclave dans sa servitude même lorsqu'il ne subit aucune contrainte factuelle (I, 2, p. 353), cette « folie » qui, pour

5. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in OC III, p. 141.

irrationnelle qu'elle soit, est ce que l'on observe le plus souvent *dans les faits* – ce qui explique la rareté de la liberté politique. Mais « la folie ne fait pas droit ». L'homme ne peut renoncer à la liberté politique car le libre arbitre est constitutif de sa nature. En revanche, de lui dépend le choix de vouloir être esclave (ou plus exactement de faire l'esclave, de se comporter comme tel) ou de vouloir être libre, de traduire en actes son libre arbitre.

On ne peut concevoir un homme acceptant librement qu'un autre exerce sa liberté à sa place, puisque cela consisterait à mettre à la disposition d'un autre ce dont il ne peut pas disposer. Aliéner sa liberté signifierait *décider de ne plus décider*, donc tout à la fois affirmer (par l'acte de décision) et nier (par le contenu de la décision) sa propre liberté. L'affirmation du caractère inaliénable de la liberté a la force d'une nécessité
20 logique. Par ailleurs, les textes cités laissent entendre que ce raisonnement qui vaut pour l'individu peut être transposé à une échelle collective. Les décisions d'un peuple prenant la forme et le nom de « lois », le principe de l'exercice direct du pouvoir législatif par le peuple est une nécessité aussi logique que l'est le caractère inaliénable de la liberté de l'individu.

« CE QUI FAIT QU'UN PEUPLE EST UN PEUPLE »

Ce raisonnement induit une question : peut-on concevoir le peuple comme l'*analogon* d'une personne ? Le raisonnement est transposable du singulier au collectif si l'on entend seulement par là que des individus pris un à un ne peuvent être dépossédés de leur liberté. Toutefois, quand Rousseau parle de la souveraineté du peuple, il ne parle pas d'une somme d'individus, mais de la volonté d'un « corps » collectif, le « corps politique ». Or la corporéité de ce corps est à tout le moins problématique, *a fortiori* sa capacité à formuler une volonté collective, à vouloir son propre bien et donc à vouloir sa propre existence.

Il faut souligner que ce problème est au cœur de toute théorie démocratique, y compris celles promouvant la démocratie représentative. Décrire les détenteurs réels du pouvoir politique comme les « représentants » du peuple, tenant de lui leur légitimité car ils déclarent sa volonté, présuppose que ce peuple existe, que les élus agissent non pas en leur nom propre mais en lieu et place du peuple réel, connaissant sa volonté et agissant selon son intérêt. « L'*objet* ou le *but* de l'assemblée représentative d'une nation ne peut pas être différent de celui que se proposerait la nation elle-même, si elle pouvait se réunir et conférer dans le même lieu. [...] Conçoit-on qu'il puisse y avoir dans l'assemblée générale un

membre assez insensé pour oser tenir ce langage: “Vous voilà réunis, non pour délibérer sur nos affaires communes, mais pour vous occuper des miennes en particulier, et de celles d’une petite coterie que j’ai formée avec quelques-uns d’entre vous ?”⁶ Cette affirmation d’une nécessaire fidélité des représentants suppose l’existence d’une volonté du peuple, tellement aisée à connaître que le peuple n’a pas besoin de s’exprimer en personne pour qu’elle soit formulée.

Il n’y a qu’une façon pour la démocratie représentative de se débarrasser de la supposition d’une existence substantielle du peuple, c’est de renoncer à se présenter comme démocratie. Raymond Aron note que tous les régimes ou presque se désignent comme des « démocraties » qui, par le biais de procédures différentes, prétendent donner le pouvoir au peuple: à travers un parti autodésigné comme « avant-garde » du peuple véritable (par exemple, le prolétariat), à travers un leader fusionnel qui prétend incarner le peuple, ou au travers de députés issus d’élections. Il marque sa préférence pour le troisième modèle mais propose de l’appeler, plutôt que « démocratie », « régime constitutionnel-pluraliste ». Selon lui, dans ce type de régime, les procédures d’élection, les contre-pouvoirs et les alternances régulières donnent des garanties relatives de limitation de la corruption des élus et de protection des libertés fondamentales des individus, *mais la loi ne peut prétendre exprimer une « volonté du peuple »*⁷.

21

Rousseau se pose la question du caractère réel ou fictif du sujet collectif d’une volonté collective dès le *Manuscrit de Genève*, version préparatoire du *Contrat social*: « Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait [...] un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent [...]. Il y aurait une sorte de *sensorium* commun qui servirait à la communication de toutes les parties⁸. » Et dans le *Contrat social*: « Le peuple soumis aux lois en doit être l’auteur; il n’appartient qu’à ceux qui s’associent de régler les conditions de la société: mais comment les régleront-ils? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés? » (II, 6, p. 380). Il ne fait jamais le postulat que le peuple existe comme une quasi-personne. Il raisonne dans le sens inverse: *si* on fait l’hypothèse que le peuple est doué de volonté, *alors* il faut supposer qu’il

6. Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu’est-ce que le tiers état?* (1789), Paris, Flammarion, 2018, p. 191-192.

7. Cf. *Démocratie et totalitarisme* (1965), Paris, Gallimard, 1987, p. 56 et 109.

8. OC III, p. 284.

existe comme une quasi-personne. Il emprunte l'hypothèse d'un peuple doué de volonté à une tradition qui le précède (Grotius, Hobbes), puis présente et construit l'ensemble de sa théorie de la souveraineté inaliénable du peuple et de la volonté générale comme sa conséquence nécessaire. « Un peuple, *dit Grotius*, peut se donner à un roi. Selon Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. [...] Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple » (I, 5, p. 359; je souligne).

22 On voit ici que ce sont les théoriciens de la démocratie représentative (on peut considérer que Grotius et Hobbes en sont les précurseurs, puisque pour eux le monarque « représente » le peuple par délégation de volonté, comme l'assemblée des élus chez les tenants de la démocratie parlementaire) qui « inventent » le peuple doué de volonté. En examinant les conditions de ce postulat, en tirant les conséquences qui en découlent, Rousseau montre ce que suppose *au minimum* toute théorie de la démocratie représentative : l'existence d'une volonté du peuple qui pourrait être représentée, dédoublée ou imitée. Nous sommes alors loin de la vision courante d'une conception maximaliste et chimérique de la démocratie, à laquelle on pourrait opposer les raisons raisonnables d'une démocratie parlementaire réaliste. Le réalisme de la démocratie parlementaire se dissout dans le nominalisme si l'on échoue à établir l'existence effective de ce dont la re-présentation tient lieu, c'est-à-dire du *démos*. On peut, comme Pascal, assumer la thèse selon laquelle le peuple (la populace, tout un chacun) doit, dans son propre intérêt, se mêler le moins possible de ses propres affaires⁹. Mais, si l'on se sert de la volonté du peuple comme fondement pour justifier les pouvoirs monarchiques ou oligarchiques, on se retrouve en face d'un peuple bien réel ou du moins de l'idée d'un peuple en puissance, idée qui, quand bien même elle serait une fiction, change les conditions de légitimation de l'ordre politique.

L'EXERCICE DE LA SOUVERAINETÉ POPULAIRE EN MATIÈRE LÉGISLATIVE

La première condition pour donner corps au peuple est d'établir sa capacité à élaborer une volonté commune. D'où l'importance de faire de la *législation* l'acte par excellence par lequel s'actualise cette volonté.

9. Cf. *Pensées* (1669), éd. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897, n° 294.

« Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière » (II, 6, p. 379). C'est principalement dans l'activité législative qu'une somme d'individus *devient* un corps politique¹⁰. La nature formelle de la loi influence en effet la façon dont elle se fait et donc ceux qui la font. La formulation de la loi introduit une médiation dans la représentation des questions qui font l'objet des délibérations. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue » (*id.*). La création de la loi oblige les individus à se hisser intellectuellement et psychologiquement au niveau de généralité qui est celui des objets de la loi et donc à se penser comme citoyens.

Encore faut-il que le peuple assemblé puisse être dans la situation de faire la loi. Parmi les objections adressées au principe de la démocratie directe figure celle, récurrente, de la faisabilité technique. Le problème du nombre des membres d'une assemblée réunissant l'ensemble du peuple est partiellement résolu, dans le texte sur la Pologne, par la préconisation d'un système confédératif : la majeure partie des affaires publiques doivent être traitées dans des assemblées locales. Seules les rares affaires concernant la nation dans son ensemble relèvent de la Diète fédérale – par exemple, la diplomatie, la guerre et la paix, qui pour Rousseau sont des questions d'intérêt particulier, donc ne devant pas être tranchées par le peuple¹¹. Mais il faut aussi examiner comment, lorsque le peuple est assemblé, on « donn[e] et [...] recueill[e] ses voix » (IV, 3, p. 443). Le peuple peut-il participer à l'élaboration des *propositions* de lois ? Comment les ratifie-t-il ?

23

Si l'on s'en tient aux chapitres du *Contrat social* sur « le législateur », le processus semble élémentaire : le peuple ratifie d'une seule voix ce que

10. Les mouvements d'insurrection ou de libération d'une tutelle étrangère peuvent également y contribuer, à condition qu'ils donnent à voir la discipline d'une « liberté réglée », ce qui distingue un « peuple mutin » d'un « peuple libre ». Cf. notamment *Projet de constitution pour la Corse* (1861 ; écrit en 1765), in OC III, p. 911.

11. Cf. *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1782 ; écrit en 1772), VII, in OC III, p. 975-989. D'après le *Discours sur l'économie politique* (1755), « la volonté de l'État, quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres États [...] mais devient pour eux une volonté particulière et individuelle » (OC III, p. 245). Cf. *Du contrat social* : « On a regardé l'acte de déclarer la guerre et celui de faire la paix comme des actes de souveraineté, ce qui n'est pas » ; « De même qu'une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale, la volonté générale à son tour change de nature ayant un objet particulier » (II, 2 et 4, p. 370 et 374).

l'homme providentiel propose. D'autres textes envisagent cependant des modalités plus complexes, le peuple se proposant à lui-même les lois qu'il ratifie. Les derniers chapitres du livre III et les premiers chapitres du livre IV du *Contrat social* (notamment celui sur « les comices »), le chapitre des *Considérations sur la Pologne* qui traite des diétines et de la Diète, plusieurs passages des *Lettres de la montagne*, condamnent les « tumultes », tout en veillant à préserver la possibilité d'un travail concret de délibération. « On ne saurait [...] observer avec trop de soin toutes les formalités requises pour distinguer un acte régulier et légitime d'un tumulte séditieux, et la volonté de tout un peuple des clameurs d'une faction » (III, 18, p. 435).

24 Les « clameurs d'une faction » ne sont pas « la volonté de tout peuple ». De même qu'on a vu précédemment ce que Rousseau doit à Grotius, on reconnaît ici l'influence de Hobbes : « bien qu'on dise communément, quand éclate une insurrection de grande ampleur, que le *peuple* de cet État a pris les armes, ce n'est toutefois le cas que de ceux qui sont armés ou de ceux qui leur prêtent leur concours. En effet, un État, qui est une personne singulière, ne peut pas prendre les armes contre lui-même. Par conséquent, tout ce qui est fait par une multitude doit être compris comme étant fait par chacun de ceux qui la composent¹² ». Rousseau ne dit pas autre chose : la *population*, aussi nombreuse soit-elle, n'est pas le *démos*. Le *démos*, le peuple souverain, est une construction du droit, il est fait par le droit non moins qu'il fait le droit. Le « peuple » n'est réputé parler que dans le cadre des assemblées et des conseils prévus par la loi, et il faut se défier des phénomènes de foule qui dégradent les voix des citoyens en vacarmes inaudibles ou en cris passionnels, éviter les situations dans lesquelles « on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit » (IV, 2, p. 439), où « les chefs [...] substitu[ent] [à la voix du devoir] le cri de la terreur¹³ ». Entre l'unanimité rêvée d'un peuple de sages dirigé par un sage et l'unanimité factice que produisent la terreur ou la démagogie, Rousseau cherche la voie médiane d'une délibération « policée ». Bernard Manin, surinterprétant le chapitre du *Contrat social* où il est écrit que les citoyens ne doivent avoir entre eux « aucune communication » au moment de voter (II, 3, p. 371-372), en déduit que chez Rousseau le mot « délibération » n'a pas le sens aristotélicien de réflexion sur une question incertaine, mais

12. Thomas Hobbes, *Du citoyen* (1642 puis 1647), éd. et trad. fr. Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010, chap. 6, p. 166.

13. *Discours sur l'économie politique*, in OC III, p. 253.

simplement de décision¹⁴. Or cette thèse, qui repose sur l'attribution à Rousseau d'une conception unanimiste de la législation, portant sur des questions à propos desquelles il y aurait une seule réponse possible, ne résiste pas à la lecture des textes.

L'unanimité n'est requise que pour l'adhésion au pacte social. Pour le reste (la fiscalité, l'économie, l'éducation, l'administration, le droit pénal...), on ne peut déterminer *a priori* quelles lois sont bonnes pour chaque peuple et chaque situation : pour ce type de lois, il n'y a que la délibération qui permette de chercher un point d'équilibre et de compromis entre les différents avis, point d'équilibre différent pour chaque peuple, indexé à ses mœurs, son histoire, sa situation historique, géographique, sociologique (II, 8-10; III, 9). « Quand il s'agira de législation, l'on peut exiger les trois quarts au moins des suffrages, les deux tiers dans les matières d'État, la pluralité [majorité simple] seulement pour les élections et autres affaires courantes et momentanées. » Mais Rousseau ajoute : « Ceci n'est qu'un exemple pour expliquer mon idée, et non une proportion que je détermine. »¹⁵ Les lois réglant les formalités des votes doivent donc elles-mêmes être adoptées par un processus législatif. Le peuple élabore les lois qui lui permettent de se donner la forme d'un peuple. Il y a là un phénomène circulaire, mais qui n'est pas non plus propre à la démocratie directe¹⁶.

25

Les *Lettres de la montagne* contiennent de riches précisions sur le processus délibératif. « Une grande troupe formée en tumulte peut faire beaucoup de dégâts. Dans une assemblée nombreuse, quoique régulière [...], on perd bien du temps à écouter des folies et l'on peut être en danger d'en faire. » Il faut régler les débats... mais en veillant à ne *pas trop* les régler. Ce sont les membres de l'assemblée du peuple, et non des magistrats, qui doivent établir et faire respecter la « police ». Et il ne faut pas sacraliser la police des débats au point d'empêcher que s'y expriment librement les voix de tous, sans limitation d'objets ni de durée. « À force de tout soumettre à la règle on détruit la première des règles, qui est la justice et le bien public. »¹⁷ Rousseau précise dans les *Considérations sur la Pologne* : « La police est bonne mais la liberté vaut mieux, et plus vous gênez la liberté par des formes, plus ces formes fourniront de moyens à l'usurpation. [...] C'est un grand mal que les

14. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? », *Le Débat*, n° 33, 1985, p. 72-94.

15. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IX, in OC III, p. 997.

16. Cf. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1960), Paris, Dalloz, 1962, § 41, p. 378.

17. Lettre VII, in OC III, p. 828.

longues et vaines harangues qui font perdre un temps si précieux, mais c'en est un bien plus grand qu'un bon citoyen n'ose parler quand il a des choses utiles à dire¹⁸. »

26 Le peuple existe en décidant, mais aussi et d'abord en délibérant, dès lors que la délibération est encadrée par des « formalités » et porte sur un objet relatif au bien commun. Chercher le bien commun, ce n'est pas seulement supposer qu'il existe, c'est déjà commencer à le faire exister. Car la capacité d'un peuple à régler ses affaires de façon autonome est en soi un *bien* politique: elle atteste de la vitalité du corps politique et du civisme de ses membres (III, 15, p. 429). Inversement, faire émerger le bien commun participe à la prise de conscience du fait qu'un agrégat d'individus est plus que cet agrégat, les citoyens découvrant dans la délibération qu'ils ont des intérêts communs, des affaires à régler qui les concernent tous et qu'ils peuvent résoudre collectivement (II, 1, p. 368). Il faudrait enfin compléter ces remarques par ce que Rousseau écrit sur la pré-formation du débat public dans le cadre d'assemblées informelles mais néanmoins essentielles à la vie démocratique, par exemple, à Genève, les « cercles », centres de réunion de l'opposition populaire nés à la suite des troubles de l'opposition de 1734, sociétés privées réunissant les citoyens et bourgeois par corporations ou affinités, les clubs d'exercice au tir, les parties de chasse, les réunions improvisées ou rituelles dans des salons, sur « les places publiques, à la campagne, dans des jardins »¹⁹...

Ce que Rousseau contribue à théoriser en poussant à son point d'extrême difficulté la possibilité de décisions prises directement par les citoyens, ce sont les exigences d'un débat public à la fois libre et ordonné, et donc d'une adéquation de la volonté de l'État à la volonté *réelle* et non simplement *supposée* du peuple.

L'INVENTION DU PEUPLE COMME AUTO-INSTITUTION

La notion fondatrice de la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau, dont découlent les thèses évoquées ci-dessus, à savoir celle d'*auto-nomie* (se donner à soi-même ses propres règles), est également au cœur de la pensée politique de Cornelius Castoriadis. Et elle est comprise chez lui comme chez Rousseau à la fois en tant qu'autonomie individuelle et

18. OC III, p. 983.

19. *Lettre à d'Alembert* (1758), in *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 90-93.

collective²⁰. Il n'est possible de restituer ici que de façon très elliptique l'œuvre complexe de cet auteur majeur du xx^e siècle. Mais quelques mots sur sa pensée permettront de comprendre que les thèses de Rousseau peuvent trouver un écho à l'époque contemporaine.

Cornelius Castoriadis, longtemps proche de Claude Lefort, a tenté comme celui-ci d'élaborer une philosophie politique centrée sur l'émancipation, l'égalité politique et la critique de la domination, tout en menant une réfutation du marxisme qui s'appuie sur deux raisons principales : la place faite dans le marxisme au déterminisme historique et socio-économique, et, malgré la critique de l'État et de la bureaucratie dans les textes de Marx, la bureaucratisation kafkaïenne de l'État dans les pays du « socialisme réel », notamment sous l'influence de Lénine. Comme Lefort, il cherche à renouer avec la force émancipatrice des révolutions libérales en dénonçant la confiscation du pouvoir dit démocratique par une oligarchie, parlementaire mais surtout administrative et gouvernementale. Ce dernier point est celui qui rapproche le plus ces philosophes d'une préoccupation majeure de Rousseau. Même si ce dernier estime qu'un pouvoir exécutif doit exister à côté du pouvoir législatif populaire (comme corps de magistrats élus par le peuple), il identifie dans le *Contrat social* un risque dont l'issue est « la mort du corps politique » : l'usurpation de la souveraineté par l'exécutif, qui tend nécessairement à empiéter sur un pouvoir législatif dont il devrait rester l'exécutant (III, 10-11). Le pouvoir instrumental et technique devenant technocratie reconduit une forme de noblesse et de domination. Ce n'est certes pas la représentation parlementaire qui est, sur ces questions, le principal objet de la critique. Mais, pour Rousseau au moins, il y a une solidarité entre ces deux organes mandatés par le peuple pour le servir que sont les assemblées de députés et le pouvoir exécutif, et le remède à l'usurpation du pouvoir est le même dans les deux cas : l'activité du peuple comme sujet politique, sa vigilance, l'intérêt qu'il porte aux affaires publiques (III, 18).

La notion de peuple est à peu près absente du vocabulaire de Lefort et de Castoriadis. C'est à la « société » qu'il revient de conquérir ses droits face à des castes dirigeantes qui, même élues ou méritocratiques, tendent à s'autoperpétuer, à étendre leur sphère d'action et à devenir leur propre fin. L'intérêt pour la « société » et l'insistance sur ses capacités d'auto-organisation conduisent Lefort à identifier « l'invention démocratique » à un effort pour vider ou dissoudre le pouvoir étatique, la démocratie réelle étant à ses yeux le pouvoir anti-étatique de la société plutôt que le

27

20. Cf. Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé* (1990), Paris, Seuil, 2000, p. 183.

pouvoir politique du peuple. Pour Castoriadis, l'autonomie de la société passe par des voies différentes, plus proches de celles de Rousseau. Chez lui, les questions se posent en termes de capacité de la société à échapper à l'aliénation ou « l'hétéronomie » *sans aller jusqu'au rejet de la norme sous sa forme institutionnelle*. Nourrissant sa réflexion du modèle de la démocratie athénienne²¹, empruntant à la fois à Sigmund Freud et à la phénoménologie, mais aussi à la théorie mathématique des ensembles, il considère que la tâche majeure de la politique est de résoudre la tension entre deux pôles indissociables du monde « social-historique » : « l'instituant » et « l'institué ».

28 L'autonomie, qu'elle soit individuelle ou collective, est à la fois liberté radicale, possibilité d'invention absolue, force institutante qui a vocation à déborder et ébranler toute institution, avec comme modalité extrême mais non nécessaire le phénomène révolutionnaire, *et* incarnation de cette liberté dans des institutions. Castoriadis souligne la nécessité pour tout ensemble – notamment d'individus – de se réunir par la force d'un *legein* (terme qu'il traduit par « dire », mais aussi par « rassembler » et « choisir ») : « L'existence même de la société est impossible [...] sans l'institution du *legein* [...] et la mise en œuvre de la logique identitaire-ensembliste²². » La société doit, pour se réfléchir (penser librement sa propre existence), se saisir comme un ensemble d'éléments réunis par des points communs. Elle ne peut exister politiquement si elle ne se construit que sur l'affirmation de différences et d'oppositions. Agir ensemble requiert de penser ce qui, dans la société, constitue un *ensemble identifiable*. Arracher la société à l'hétéronomie (état qui est celui de la plupart des sociétés, restant passives et morcelées car elles se conçoivent comme régies par des dieux, un héritage, une hiérarchie absolue) suppose donc une éducation, une *paideia*. « La visée de la politique [est] l'instauration d'un autre type de relation entre la société institutante et la société instituée, entre les lois chaque fois données et l'activité réflexive et délibérante du corps politique. » C'est pourquoi « la démocratie, au sens plein, peut être définie comme le régime de la réflexivité collective [...]. La démocratie ne peut exister sans individus démocratiques. Et réciproquement »²³.

On voit ici encore les points de recoupement entre la pensée de Castoriadis et celle de Rousseau (que Castoriadis ne cite jamais, mais, à l'époque où il écrit, Rousseau est frappé d'un oubli ou d'une

21. Cf. *Domaines de l'homme* (1986), Paris, Seuil, 1999, p. 325-405.

22. *L'Institution imaginaire de la société* (1975), Paris, Seuil, 1999, p. 336-337.

23. *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 184.

méconnaissance chez la plupart des penseurs politiques). Il existe une forme faible ou vide de la démocratie, et une forme « pleine », en excès sur les démocraties instituées, qui fait droit à la puissance inventive de l'imagination instituante. Ce débordement qui restaure la possibilité pour la société de se redéfinir constamment ne peut cependant être pure révolte. Pas plus qu'elle ne peut prendre la forme pseudo-émancipatrice de la dictature du prolétariat, la démocratie ne peut être « sauvage », elle ne peut préserver les potentialités de liberté du « corps politique » (Castoriadis retrouve ici un vocabulaire littéralement rousseauiste) qu'en se donnant, d'une part, des institutions permettant le travail de la délibération et, d'autre part, des lois qui actualisent et formalisent son autonomie. Quant au rôle politique de la *paideia*, de l'éducation à la citoyenneté, il témoigne également d'une convergence de la pensée de Castoriadis avec celle de Rousseau. La condition pour que le pouvoir s'exerçant sur la société ne se réduise pas aux pouvoirs institués, à la domination de castes qui se stabilisent et se perpétuent, est que ses membres soient élevés et s'élèvent eux-mêmes à la condition d'individus politiques – ce que Rousseau nomme des « citoyens » (I, 6, p. 361).

29

La démocratie « pleine » est le régime de l'imagination, au double sens où elle suppose des individus suffisamment inventifs et audacieux pour s'arracher à la servitude volontaire, ainsi qu'une puissance de pensée nous préservant de la pensée conservatrice qui – même quand elle se donne nominalement pour progressiste – ne conçoit pas véritablement la possibilité d'un dépassement des formes héritées et installées du politique.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

- Blaise BACHOFEN, « Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun. Les complications de l'intérêt particulier », in *id.*, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 393-411.
- Bruno BERNARDI, « Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n° 109, 2007, p. 29-40.
- Ernst CASSIRER, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau* (1932), Paris, Hachette, 2006.
- Cornelius CASTORIADIS, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.
- Philippe CRIGNON, « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *Les Études philosophiques*, n° 83, 2007, p. 481-497.

- Robert DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.
- Charles GIRARD, « Jean-Jacques Rousseau et la démocratie délibérative : bien commun, droits individuels et unanimité », *Lumières*, n° 15, 2010, p. 199-221.
- Claude LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz, 1971.
- , *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- , *Essais sur le politique* (1986), Paris, Seuil, 2001.
- Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif* (1995), Paris, Flammarion, 2019.
- Pasquale PASQUINO, *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- 30 Nicolas POIRIER, *L'Ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011.
- Yves SINTOMER, « Les sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion », *Raisons politiques*, n° 50, 2013, p. 13-34.
- Étienne TASSIN, « Le peuple ne veut pas », in *id.*, Anne Kupiec, Martine Leibovici et Géraldine Muhlmann (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007, p. 301-315.
- Nadia URBINATI, « Rousseau on the Risks of Representing the Sovereign », *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 53, n° 4, 2012, p. 646-667.
- , *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2014.

R É S U M É

Rousseau et Castoriadis s'appuient sur le postulat du libre arbitre ou de l'autonomie du sujet pour affirmer l'irrationalité de la renonciation volontaire à l'exercice de la liberté. Cette autonomie individuelle peut et doit selon eux se transposer à l'échelle collective. En s'interrogeant sur « ce qui fait qu'un peuple est un peuple », ils placent les théories de la démocratie représentative face à leurs présupposés problématiques. Voir dans les représentants des substituts qui expriment de façon fidèle et suffisante la volonté du peuple consiste tout à la fois à affirmer l'existence d'un peuple, doué d'une volonté identifiable, et à récuser la possibilité et même la nécessité de lui donner les moyens de la formuler lui-même.