

HISTOIRE DE LA PENSÉE POLITIQUE

Jean-Marc Ferry

Syllabus de complément

TABLE DES MATIERES

I.- La confrontation de l’Ancien et du Moderne	
à l’origine des doctrines politiques contemporaines	3
Liminaire	3
A. Les quatre critères essentiels de l’opposition de l’Ancien et du Moderne	4
B. Deux exemples de combinaison spécifique entre éléments classiques et éléments modernes : la Révolution française et la révolution américaine	9
II.- Souveraineté et représentation : Jean Bodin et Thomas Hobbes	17
Liminaire	17
A. La notion de souveraineté	18
B. La question de la représentation	23
III.- Rousseauisme et jacobinisme	30
A. Le problème de la souveraineté populaire	31
B. Le problème de la représentation parlementaire	36
IV.- Benjamin Constant	41
Liminaire	41
A. Libéralisme démocratique contre absolutisme démocratique	43
B. La question de la liberté chez les Modernes	46
C. La doctrine politique de Benjamin Constant	49
V.- Trois modèles de démocratie	51
A. Le modèle participatif	51
B. Le modèle représentatif	57
C. Le modèle délibératif	62

I

La confrontation de l’Ancien et du Moderne à l’origine des doctrines politiques contemporaines

LIMINAIRE

Dans les démocraties occidentales, le conflit des idéologies concurrentes : libérales ou socialistes, républicaines ou anarchistes, révolutionnaires ou conservatrices, constitue la trame du débat politique contemporain. Mais au-delà de l'actualité en mouvement, l'affrontement des doctrines politiques s'enracine dans une culture, une tradition historique dont on pourrait faire remonter l'ultime origine à la première apparition de la démocratie, dans la Grèce du VI^e siècle avant notre ère, ou encore aux premières formulations philosophiques d'une science politique dans cette même Grèce, deux siècles plus tard. C'est en effet en Grèce que, non seulement la démocratie fit son apparition, mais que, pour la première fois, furent élaborées les grandes doctrines dites classiques de la Politique.

Cependant, même si la référence au modèle grec est toujours maintenue aujourd'hui par des penseurs aussi importants que Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, ou Leo Strauss, dans *Droit naturel et histoire*, la Politique classique exprimait une conception des buts de sa doctrine, de l'action politique, de l'ordre politique, du statut de son savoir – bref, tout un ensemble de représentations qui furent remises en cause à l'aube de l'époque moderne. Aujourd'hui, la rivalité des courants doctrinaux, la concurrence des modèles d'organisation correspondants, peut masquer le fait que l'arrière-fond de notre culture politique contemporaine reste largement dominé par l'opposition fondatrice entre une conception classique et une conception moderne de la politique. La conception dite classique renvoie essentiellement à la philosophie politique de Platon et d'Aristote, ainsi qu'à ses prolongements dans la chrétienté chez Thomas d'Aquin, tandis que la conception dite moderne commença de s'imposer pour

ainsi dire en contrepoint de la conception classique, notamment avec *Le Prince* de N. Machiavel, paru en 1515, *L'Utopie* de Thomas More, dont la rédaction était entreprise la même année, et surtout, plus d'un siècle plus tard, avec *Le Leviathan* de Thomas Hobbes (1651), en lequel on peut voir le véritable départ d'une philosophie sociale moderne. Sur les points fondamentaux, cette dernière s'oppose diamétralement à la philosophie politique classique. A vrai dire, c'est cette opposition même entre une conception classique et une conception moderne de la politique qui définit l'arrière-fond culturel sur lequel s'édifieront et se développeront les doctrines politiques contemporaines. C'est cette opposition cardinale, la façon dont elle se structure, qui peut également fournir une clé pour l'interprétation de ce qui, sur un plan idéologique, situe aujourd'hui la concurrence des modèles d'organisation politique correspondant à ces doctrines. D'où l'intérêt actuel d'aller s'interroger sur l'opposition de l'Ancien et du Moderne, telle qu'aujourd'hui elle travaille la pensée politique contemporaine. Comment se constitue l'opposition des représentations classique et moderne de la Politique ? Comment cette antinomie des Anciens et des Modernes est-elle au cœur des doctrines politiques contemporaines ? Ces deux questions complémentaires sont introductives à l'interrogation sur les origines et développements des doctrines politiques contemporaines.

*

A.- LES QUATRE CRITERES ESSENTIELS DE L'OPPOSITION DE L'ANCIEN ET DU MODERNE

Prenons tout d'abord un aperçu de cette opposition entre une conception classique et une conception moderne de la politique :

On peut retenir quatre critères essentiels caractérisant l'opposition entre la doctrine classique de la Politique, telle qu'elle nous vient notamment de la tradition aristotélicienne, et la philosophie sociale moderne, telle qu'à partir de Hobbes, surtout, elle préfigure l'idée d'une science de l'organisation des rapports sociaux selon des mécanismes stables fondés dans des invariants économiques ou psycho-politiques. Les quatre critères situant l'opposition entre la conception classique et la conception moderne de la politique concernent :

1) *la finalité de la doctrine politique* : c'est l'opposition entre une pédagogie de la vertu dans une communauté politique conçue comme une communauté éthique et une théorie de l'organisation de la vie collective dans un cadre étatique ;

2) *la rationalité de l'action politique* : c'est l'opposition entre une *praxis* et une *technè*, entre une pratique concertée dans le dialogue et une régulation technique des rapports sociaux ;

3) *le fondement de l'ordre politique* : c'est l'opposition entre un naturalisme et un constructivisme, entre la référence à un ordre naturel donné de toute éternité et la référence à un ordre volontaire créé par l'artefact humain ;

4) *le statut du savoir politique* : c'est l'opposition entre le concept d'une *phronêsis* et le concept d'une *épistémè*, entre le modèle pragmatique d'une prudence politique et le modèle théorique d'une science politique.

1.- Sur le premier point : *la finalité de la doctrine politique*. Les Grecs concevaient fondamentalement la politique sur le modèle d'une éthique. La politique était en effet essentiellement représentée comme une doctrine enseignant la vie selon le Bien et la Justice; et c'est en cela qu'elle continuait l'éthique. Il était impensable pour la tradition grecque classique que la Politique fût dissociée de la recherche de la vie bonne, conforme à la Justice, à la *Dikè*, c'est-à-dire conforme à la loi assurant un équilibre où se reflète l'ordre de l'univers, l'harmonie du *Cosmos*. Non seulement l'idée classique du Bien associait étroitement la vertu et le bonheur, mais en outre, la Justice unissait intimement les trois valeurs chez nous séparées du bien, du vrai et du beau. Chez les premiers Modernes, en revanche, la politique fut détachée de la morale au sens précis où sa finalité, son but ultime n'était plus la réalisation de la vertu civique, mais l'organisation d'un cadre de vie assurant à chacun la possibilité d'exercer son travail dans la paix sociale. On peut faire remonter à Machiavel un tel détachement de la politique par rapport à l'éthique. A la différence de la doctrine classique, la doctrine moderne de la politique ne situe plus son idéal dans la pédagogie d'une vie conforme au bien et à la justice, mais dans la possibilité de coopérer dans un cadre correctement organisé selon des critères devant garantir la paix civile.

2.- Sur le deuxième point : *la rationalité de l'action politique*. L'ancienne doctrine présentait la politique comme une pratique, une *praxis* au sens aristotélicien du terme. La *praxis* s'entend comme cette action commune, concertée dans la *lexis*, le dialogue entre les citoyens qui se réunissaient sur la place publique, sur l'agora, pour débattre des meilleures fins à poursuivre par la Cité, la *polis*. Il s'ensuit que la politique n'était pas conçue sur le modèle d'une

technê, i.e. sur le modèle d'une simple technique, où il ne s'agirait pas tant de discuter sur les fins de la Cité que de choisir de façon adaptée les moyens qui, suivant les critères de l'efficacité technique et non de la justesse pratique, sont destinés à réaliser une fin simplement donnée et non problématisée. En d'autres termes, la doctrine classique de la Politique, tout au moins dans la conception grecque de la démocratie, refusait de réduire les questions politiques à des problèmes techniques. Bien plutôt, elle faisait résulter la rationalité politique non pas avant tout des critères d'efficacité propres à une technologie sociale, mais avant tout des vertus morales-pratiques attendues de la confrontation et du dialogue publics entre les citoyens.

En revanche, la mise en œuvre des thèses modernes sur l'organisation de l'Etat se présenta essentiellement au départ dans les termes d'un problème technique. La maxime de Francis Bacon : *Scientia propter potentiam* (le savoir aux fins du pouvoir) était déjà devenue une évidence pour Hobbes aux yeux de qui l'humanité doit ses plus grands progrès à la technique, et en premier lieu, à la technique politique qui organise correctement l'Etat. La politique devient alors essentiellement une *technê*, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement conçue sous l'angle d'une technique capable de résoudre les problèmes d'organisation de la vie collective en général.

3.- Sur le troisième point : *le fondement de l'ordre politique*. La doctrine classique concevait fondamentalement l'ordre politique idéal sur le modèle d'un *Cosmos*, i.e. d'un ordre naturel harmonieux de l'univers qu'aucun dieu n'a créé, disaient Platon et Sophocle, et qui est le même pour tous. L'ordre politique juste ne pouvait qu'imiter l'ordre naturel; il ne pouvait s'instituer par création radicale, i.e. par le pur artefact de la volonté humaine. En effet, à la différence des premiers Modernes, en cela, héritiers directs de la théologie judéo-chrétienne, les anciens Grecs ne disposaient pas quant à eux de la représentation d'une volonté créatrice souveraine, d'un *Theos* créateur du *Cosmos*. Pour eux, l'idée que l'ordre naturel pût avoir été créé par une subjectivité, par une volonté agissante, était tout simplement absurde ; et c'est pourquoi, fondamentalement, les anciens Grecs ne pouvaient pas se concevoir comme ces petits dieux créant de toute pièce leur cadre politique de vie commune.

En revanche, les Modernes héritent d'une conception du monde qui n'est pas cosmocentrique, mais théocentrique. Cela veut dire que pour eux l'univers a été créé par une subjectivité, une volonté agissante. En même temps, ce qui caractérise l'avènement du Moderne, c'est l'idée que dans l'ordre politique l'homme est l'équivalent d'un dieu créateur. Dans les affaires politiques, affaires temporelles, l'homme devient souverain, *alter Deus*. C'est pourquoi Hobbes put se représenter l'ordre politique souhaitable sur le modèle – artificialiste et non-

naturaliste – d'une pure création de la volonté des hommes, appuyée sur l'intérêt vital pour la suppression de l'état de nature, *i.e.* pour l'abolition de la guerre de tous contre tous. En conséquence, la conception moderne de l'ordre politique ne se réfère plus à l'idée d'un ordre naturel, *i.e.* d'un ordre donné de la nature des choses, mais à l'idée nouvelle d'un ordre volontaire, *i.e.* d'un ordre créé par une volonté politique sur la base des intérêts sociaux.

4.- Sur le quatrième point : *le statut du savoir politique*. Enfin, la doctrine aristotélicienne classique de la Politique ne pouvait comparer le statut de ses connaissances avec la science au sens strict du terme. Par exemple, à la différence de la métaphysique ou des mathématiques, la philosophie politique ne se concevait pas comme une *épistémè*, *i.e.* comme une science de vérités éternelles qui ne s'intéresse au réel que du point de vue de sa stabilité, abandonnant corrélativement à l'opinion, à la *doxa*, l'empire de ce qui passe. La politique, quant à elle, n'intervient que dans le cadre changeant et contingent des affaires humaines. Non pas comme objet d'une science fixant dans des concepts généraux et lois universelles le cadre d'intelligibilité du réel, mais bien plutôt comme objet d'un savoir pratique, souple, adapté aux changements. La politique requiert donc un type particulier d'intelligence. C'est l'intelligence qui permet d'évaluer les situations, – ce dont se réclamera toute une tradition ultérieure, de la *prudentia* de Cicéron à la *prudence* d'Edmund Burke : c'est la *phronésis* d'Aristote. La *phronésis* est une intelligence pratique et non théorique, une compréhension de ce qui est changeant et mouvant, évolutif, une faculté de juger dans l'action, et de décider de façon à chaque fois adaptée aux situations pratiques.

A l'opposé de ce modèle pragmatique, les courants modernes de la philosophie sociale et de l'Economie politique se référaient à un modèle scientifique de connaissance, se proposant d'indiquer une fois pour toutes, *i.e.* indépendamment du lieu, du temps et des circonstances, les conditions auxquelles l'organisation d'une société ou d'un Etat est correcte, ainsi que les lois qui président aux processus sociaux. Aujourd'hui, ce qui domine à l'intérieur de la science politique c'est encore l'idéal scientifique d'un modèle mathématisable de relations stables intéressé aux co-variances de grandeurs mesurables supposant les bases exactes de l'observation et de la mesure. Mais il faut dire aussi que la science politique contemporaine ne réduit pas la conception qu'elle a d'elle-même à une scientificité de type physico-mathématique, et qu'elle développe parallèlement un autre modèle de savoir, de type historico-herméneutique, dès lors qu'elle s'intéresse à l'histoire des doctrines et traditions auxquelles s'alimente sa culture.

Résumons :

ce qui caractérise fondamentalement la rupture opérée par les modernes, c'est que chez ces derniers :

- 1) la politique est conçue indépendamment de l'éthique ;
- 2) le rapport entre les thèses théoriques et l'application pratique est présenté comme un rapport technique ; ce qui renvoie
- 3) à une conception artificialiste et constructiviste de l'ordre politique ; tandis que
- 4) ces mêmes thèses théoriques sont développées dans le cadre d'une science.

Bien entendu, entre Aristote et Hobbes, le changement intervenu dans la méthode du savoir politique et dans la constitution du nouvel objet, l'opposition diamétrale qui en résulte entre deux conceptions différentes du politique ne doivent pas entraîner l'illusion d'une rupture soudaine et brutale. En fait, si l'on cherche une transition intellectuelle, celle-ci peut être repérée du côté de saint Thomas d'Aquin. Thomas d'Aquin conserve en effet à la politique son sens éthique, tandis que d'un autre côté, sa conception de la communauté perd le sens originel de la Cité, de la *Polis* grecque. La *Civitas* est devenue subrepticement *Societas*, ce qui signifie que le politique se voit alors pensé sous les catégories de la sphère privée, de *l'oikia* grecque, et non pas sous les catégories de la sphère publique, de l'ancienne *polis* grecque. Dans le modèle grec aristotélicien, la sphère publique politique de la *polis* était radicalement séparée de la sphère sociale que constituait la *summachia koinonia*, ensemble des intérêts privés régis par un pacte, et qui trouvent leur siège, leur assise domestique dans la sphère privée de *l'oikos*, où régnait sans partage le maître de maison (*oikodésotès*). Mais chez les Chrétiens, la qualité du politique perd sa spécificité grecque : le *Zoon politikon* des Grecs ne fait plus qu'un avec *l'animal sociale*, et le pouvoir despotique, limité chez les Grecs à la sphère privée, se trouve confondu avec le pouvoir politique dévolu à la propriété privée d'un suzerain. Egalement, le travail, dévalué chez les Grecs comme activité servile, est réhabilité chez les Chrétiens; l'ordre de la liberté fait place à celui de la paix. On perd autrement dit l'ancienne spécificité d'une philosophie politique au profit d'une philosophie du fait social et de ses origines : réhabilitation du travail, valorisation de la paix, originellement bien chrétiennes.

Ajoutons à cela qu'après l'écroulement de l'ontothéologie thomiste, les valeurs du salut public (Machiavel) et du bien commun (Thomas More) ne peuvent plus être fondées dans une téléologie objective, i.e. dans la vision encore cosmologique d'un ordre final et harmonieux du monde. L'ancien fondement éthique est alors remplacé par la catégorie moderne de l'intérêt. Ces valeurs deviennent pour ainsi dire les lieux vides de la théorie dont la raison d'Etat (Machiavel) et la raison immanente au système économique (Thomas More) viennent pallier l'ab-

sence, sur la base d'une analyse des intérêts du Prince (Machiavel) ou d'une analyse des intérêts des citoyens actifs (Thomas More).

Ainsi, la rupture consacrée par le Moderne à l'égard de la doctrine classique originale pourrait également être reconstruite comme le résultat d'une évolution. Celle-ci, au demeurant, ne se réduit pas à une histoire des idées et des doctrines, mais recouvre aussi une histoire des rapports sociaux. Quoi qu'il en soit, cette histoire a eu pour efficacité de porter jusqu'à nous l'antithétique des Anciens et des Modernes au cœur de la culture politique contemporaine. C'est pourquoi je voudrais maintenant, afin d'actualiser ce que je viens de développer, montrer en quel sens on peut dire que l'opposition de l'Ancien et du Moderne travaille le Contemporain. Pas plus qu'Aristote, Hobbes n'est notre contemporain. En revanche, nous est contemporaine l'opposition entre Hobbes et Aristote. Depuis ses origines, la pensée politique contemporaine n'a en effet cessé de s'expliquer avec cette opposition; et c'est dans cette explication qu'elle a élaboré et développé ses principaux axes de doctrines. Je m'appuierai sur l'exemple des deux révolutions dites bourgeoises : la révolution américaine et la Révolution française, où s'inaugure un partage décisif entre les diverses traditions ou doctrines contemporaines de la démocratie. J'évoquerai en même temps ce que ces doctrines vivantes aujourd'hui doivent à une certaine combinaison, à une articulation spécifique entre éléments classiques et éléments modernes de nos représentations politiques.

*

B.- DEUX EXEMPLES DE COMBINAISON SPECIFIQUE ENTRE ELEMENTS CLASSIQUES ET ELEMENTS MODERNES : LA REVOLUTION FRANÇAISE ET LA REVOLUTION AMERICAINE

La révolution américaine et la Révolution française peuvent être considérées à la fois comme les tentatives originales de synthèse entre éléments classiques et modernes de représentation politique, et à la fois comme les matrices des doctrines politiques contemporaines se référant à la démocratie. Elles seraient pour ainsi dire à l'origine intellectuelle de ce en quoi les doctrines aujourd'hui en concurrence dans les démocraties occidentales : doctrines libérales, républicaines, socialistes, notamment, actualisent sous forme d'un compromis à chaque fois spécifique l'opposition des conceptions classique et moderne de la politique. C'est pour-

quoi une comparaison entre les deux révolutions peut s'avérer fructueuse pour la compréhension des doctrines politiques contemporaines, dans la mesure notamment où l'on se guide, pour cette étude, sur les critères que j'avais indiqués en ce qui concerne l'opposition entre la conception classique et la conception moderne de la politique. Chacune des deux révolutions réalise en effet une certaine combinaison entre les éléments classiques et modernes de représentation politique, et cette articulation originale détermine à son tour les axes caractéristiques sur lesquels se développeront les conceptions concurrentes de la démocratie.

On peut, en effet, regarder les événements de 1776 ainsi que ceux de 1789, la révolution américaine et la Révolution française comme des tentatives politiques différentes de résoudre un même problème fondamental : l'émancipation de la société par la réalisation politique du droit naturel. A ce problème fondamental, chacune des deux révolutions a apporté une réponse propre ayant valeur de paradigme : l'une, celle de l'Amérique, est libérale et pragmatique; l'autre, celle de la France, est jacobine et théoricienne. Ces deux réponses opposées impliquent de part et d'autre une décision sur chacun des quatre points de référence précédemment indiqués :

1.- Sur le rapport entre la politique et l'éthique :

Pour Robespierre, le principe d'émancipation de la société ne pouvait être que la *vertu*, tandis que pour Jefferson, ce levier devait être *l'intérêt*. Comment faire naître des dispositions vertueuses dans la masse de la population, afin que le Souverain soit à même de garantir la Liberté et l'Égalité ? – Tel était le problème de Robespierre. Il avait repris de Rousseau l'idée que l'homme ne peut devenir un citoyen capable de coopération pacifique qu'à la condition qu'il opère en lui-même la révolution intérieure d'une moralisation de sa nature largement dépravée par la société. Bien que Robespierre fût hautement conscient de la difficulté d'appliquer les principes du *Contrat social* au cadre d'une grande nation comme la France – ce que Rousseau aurait lui-même jugé irréalisable – il ne renonça pas à vouloir redresser par la morale l'ensemble des relations sociales, et il choisit donc d'engendrer la vertu par la contrainte, et finalement, la Terreur. Pour Robespierre, la révolution politique, l'émancipation que la société peut attendre de la réalisation positive des principes du droit naturel ne pouvait toutefois être effective qu'à condition de passer par la révolution intérieure que représente une moralisation des dispositions civiques de chaque individu. Chez lui, la doctrine de la révolution est inséparablement une doctrine de la vertu. Cette consubstantialité de la politique à l'éthique conserve à la Révolution française, tout au moins dans son inspiration jacobine, un trait important de la doctrine classique de la Politique.

Sur ce point, l'Amérique de Jefferson avait pris une option différente de celle de la France de Robespierre. Non pas que la révolution américaine ne se référât pas, elle aussi, à la morale et à la vertu. Mais Jefferson considérait, en libéral avant la lettre, que l'amélioration effective des conditions de la vie collective doit plutôt passer par l'intérêt particulier de tous les individus. Chacun ne sait-il pas définir mieux que tout autre, et surtout mieux qu'un Etat, où se situe son intérêt ? Il suffit de libérer les obstacles à la libre entreprise ; et c'est en laissant jouer l'intérêt individuel que l'on obtiendra le plus sûrement l'optimum social. Car suivant la croyance largement répandue à l'époque, ce qui semble anarchique au niveau des parties s'avérera harmonieux sur le plan de la totalité. C'est là une croyance qui, aujourd'hui encore, se maintient, quoique minoritairement, dans quelques franges orthodoxes de la théorie libérale. Cependant, à cette croyance économique rendue douteuse depuis le 19^e siècle, s'ajoutait une croyance politique du libéralisme, qui, en réponse aux expériences totalitaires du 20^e siècle, tend en revanche à gagner aujourd'hui la majorité des courants de la pensée démocratique occidentale : il convient de susciter, grâce notamment aux effets bénéfiques d'une presse non censurée, les conditions de liberté d'expression permettant aux intérêts particuliers de se communiquer entre eux, et ainsi, de former la base sociale naturelle d'une opinion publique politique. Au demeurant, la validité d'une telle opinion publique devait seulement dépendre de la justesse empirique d'un sens commun – le fameux *common sense* américain, ce consensus qui doit soutenir les institutions. Ainsi pensait Madison. Cette validité de l'opinion ne devait rien devoir aux vérités abstraites d'une raison dont Sieyès, en pédagogue convaincu de la République, pouvait dire au contraire qu'il faut « qu'elle frappe partout, et qu'elle frappe juste », afin que l'on puisse seulement parler d'une opinion publique digne de ce nom – entendons par là : une opinion éduquée à la raison. Préférer le levier de l'intérêt à celui de la vertu, tout en valorisant la spontanéité des jugements du sens commun face à la pédagogie des vérités de raison, cela signifiait donc, du côté américain, le refus d'ériger la Politique en pédagogie de la vie vertueuse. En cela, le modèle américain s'oppose au modèle français, en même temps qu'il renonce à la représentation classique d'une doctrine politique dont la finalité serait la continuation de l'éthique.

2.- Sur le rapport entre la théorie et la pratique :

En second lieu, c'est sur le modèle d'une *technique* que les révolutionnaires français ont fondamentalement pensé la réalisation politique du droit naturel - autrement dit, le passage de la théorie (les principes du droit naturel) à la pratique (l'application positive de ces mêmes principes à la réalité sociale). Ils étaient en cela conséquents avec leur façon d'interpréter la

doctrine rousseauiste d'une volonté constamment active, laquelle s'oppose diamétralement au laisser faire libéral d'Adam Smith. L'institutionnalisation de cette volonté constamment active impliquait en effet la mise en place d'une machine législative - et par là même, toute une conception centralisatrice des rapports entre Etat et société. C'est l'Etat, par l'intermédiaire du pouvoir législatif, qui chez les Français, apparaissait comme l'agent véritable de l'émancipation de la société. C'est pourquoi le mouvement de la Révolution obéit en France au schéma techniciste d'une application *du haut vers le bas* des principes juridiques ou éthico-juridiques à la réalité sociale. L'instrument en est la loi, expression de la volonté générale, comme le proclame la Déclaration française des droits de l'Homme et du Citoyen. Du haut vers le bas : cela veut dire qu'on part, en haut, de l'universel, de l'Etat, de la loi, de la vertu, de la raison, pour aller déterminer, en bas, le particulier, la société, les mœurs, l'intérêt, l'opinion.

Schéma inverse du côté américain. C'est pourquoi Hannah Arendt, dans son essai sur *Les deux révolutions*, a pu présenter la Révolution française comme une révolution fondamentalement technique, tandis qu'à l'inverse la révolution américaine serait une révolution fondamentalement pratique. Hannah Arendt pensait naturellement à la distinction aristotélicienne entre *technê* et *praxis*. Jefferson comme Thomas Paine refusaient effectivement toute conception techniciste de la politique. Ils concevaient, autrement dit, la réalisation sociale des principes du droit naturel sur le modèle classique d'une pratique, i.e. d'une formation spontanée d'un consensus politique dans la discussion publique et la communication sociale. Jefferson, par exemple, ne croyait pas aux vertus émancipatrices d'une machine législative; il croyait bien davantage au pouvoir des mœurs qu'au pouvoir des lois. De même, il faisait beaucoup moins confiance à un Etat qu'à la société elle-même pour réaliser l'émancipation des citoyens. A une société pourvue d'un Etat mais dépourvue de journaux, il aurait sans doute préféré une société sans Etat, mais avec une presse libre. C'est ainsi que le schéma de l'émancipation américaine décrit un mouvement inverse de celui de la Révolution française : *du bas vers le haut*. Cela veut dire qu'on part au contraire du particulier et non de l'universel, de la société et non de l'Etat, des mœurs et non de la loi, de l'intérêt et non de la vertu, de l'opinion et non de la raison. Et pour le pragmatisme américain, tout à l'opposé du technicisme français, là se tient la véritable raison politique. C'est ce qu'attestent ces phrases écrites par Thomas Paine, dans *The Rights of Man* :

Il est possible qu'un individu élabore un système de principes en vertu desquels on puisse fonder un Etat sur n'importe quel territoire. Cela n'est rien de plus qu'une opération de l'esprit... Mais agir selon ces principes et les appliquer aux circonstances multiples et variées d'une Nation, à l'agriculture et aux manufactures, au commerce et à l'artisanat, voilà qui

demande une autre sorte de savoir. Et celui-ci ne peut jaillir que des différentes parties de la société elle-même; c'est un ensemble d'enseignements pratiques que ne possède aucun individu.

Il est clair que, cette fois, c'est le modèle américain qui se rattache fortement à la représentation typiquement classique d'une politique conçue essentiellement comme une *praxis*, tandis qu'à l'opposé, le modèle français suit sur ce point la représentation typiquement moderne d'une application technique de principes politiques théoriquement fondés. A cet aspect classique se rattache non seulement tout un pan de la tradition libérale, mais encore, il faut le dire, les critiques traditionalistes, conservatrices ou réactionnaires, de la Révolution française, notamment chez Burke, en Angleterre, et chez Rehberg, en Allemagne. A l'aspect moderne, cependant, se rattache plutôt une tradition républicaine étatiste, dont Nicolet, dans *L'idéologie républicaine*, a fait une belle analyse pour la France, mais aussi, tout un pan du socialisme, en particulier, dans la conception « scientifique » qu'en avaient Marx et Engels.

3.- Sur le rapport entre la légalité et la légitimité :

J'entends par-là l'ordre de référence qui fonde la légitimité de l'ordre politique. A cet égard, les Américains étaient portés à penser l'ordre politique sur le modèle classique d'un *ordre naturel*. C'est spontanément la société elle-même dans son mouvement naturel, i.e. par le jeu naturel de ses mécanismes et de ses lois, qui doit tendanciellement réaliser l'harmonie conforme au droit naturel. Suivant un schéma rendu célèbre par Adam Smith avec la métaphore de la main invisible, l'interaction des intérêts particuliers serait censée produire d'elle-même une résultante rationnelle dont l'harmonie supposée pour le tout attesterait l'idée d'un ordre naturel conforme à des lois universelles. La réalisation politique du droit naturel n'est pas tant le résultat d'une création artificialiste, d'une construction opérée *ex nihilo* par une volonté concertée ou non des hommes que la conséquence immanente du jeu sans entrave des lois naturelles de la société. L'ordre politique idéal renvoie moins à un ordre volontaire qu'à un ordre naturel où les *Principles of Society* et les *Rights of Man* sont unifiés sous l'appellation englobante de *Laws of Nature*. Apparemment, c'est là un trait fortement classique du modèle américain. Toutefois, l'idée que le droit naturel est une conséquence automatique des lois naturelles de la société pourrait également être soupçonnée dans *Le Leviathan* de Hobbes dont la pensée est à cet égard pré-libérale. C'est pourquoi on doit éviter une identification trop massive entre la référence libérale et la référence classique de l'ordre politique à l'idée cosmologique d'un ordre naturel.

Quoi qu'il en soit, un telle assimilation est impossible en ce qui concerne le modèle révolutionnaire français. Là, au contraire, l'ordre politique est finalement conçu comme une pure création artificialiste de la volonté humaine. Ce constructivisme absolu n'a pas cependant été d'emblée acquis à la Révolution française, au départ encore influencée par l'héritage des Physiocrates, et donc par l'idée d'un ordre naturel. Mais, d'une part, les héritiers démocrates des Physiocrates ne croyaient plus de façon absolue à la réalisation automatique d'une harmonie globale de la société par le libre jeu de ses « lois » ; d'autre part, dès 1791, la référence au principe rousseauiste de la *volonté générale*, principe diamétralement opposé à celui de l'ordre naturel des Libéraux ou des Physiocrates, s'imposa dans la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen, pensée comme l'équivalent du contrat social. C'est donc dans la volonté, et non dans la nature, que, chez les Français, doit se trouver fondée la légitimité de l'ordre légal. En cela, les Français se rattachent typiquement à la conception moderne, artificialiste et constructiviste, d'un pur artefact politique, d'une création juridique par volonté libre. Cette différence cruciale entre la conception américaine et la conception française de la démocratie se retrouve aujourd'hui encore notamment à propos de la hiérarchie des normes, sur la question de la suprématie de la loi par rapport aux principes généraux du droit.

4.- Sur le rapport entre théorie politique et théorie scientifique :

On pourrait penser que, sur ce point, le modèle américain s'oppose au modèle français comme le concept classique d'une sagesse politique s'oppose au concept moderne d'une science politique. Du côté libéral, en effet, le pragmatisme affirmé contre toute forme de technicisme politique, le refus déclaré d'appliquer inconsidérément à la pratique des principes généraux qui ne sont vrais qu'en théorie, pourraient laisser penser qu'aucun modèle théorique de lois scientifiques n'est mis au fondement d'une connaissance politique, et qu'ainsi, la théorie politique n'entretient aucun rapport interne avec la théorie scientifique. En fait, le rejet libéral du théoricisme et du technicisme jacobin ne signifiait absolument pas l'absence d'un modèle scientifique de compréhension de la réalité politique au sens large. Entre Jacobins et Libéraux, c'est même bien plutôt ces derniers qui, en l'espèce d'une Economie politique, disposaient de la théorie scientifique de beaucoup la plus élaborée. Face à cela, les Jacobins disposaient plutôt d'un corpus doctrinal rattaché fondamentalement à une théorie morale et à une théorie du droit. Les philosophes allemands, tels que Kant, Fichte, Hegel, ne s'y sont pas trompés, qui ont vu unanimement dans la Révolution française la réalisation politique du concept de raison pratique, tel qu'il avait trouvé sa formulation théorique achevée dans la philo-

sophie allemande. C'est pourquoi on ne peut pas dire que le modèle libéral américain soit moins « scientifique » que le modèle républicain français, et qu'il retourne sur ce point à la conception classique d'une doctrine politique ne pouvant prétendre au statut d'une science. Si l'action politique n'est pas pensée sur le modèle d'une application technique de thèses théorique, le corpus théorique n'est toutefois pas absent, et le savoir qu'il implique peut comparer son statut à celui d'une science. Il s'applique justement à montrer que la mécanique sociale obéit si bien à des lois naturelles que la meilleure politique consiste encore à laisser jouer librement ces lois naturelles, i.e. à laisser faire. En cela, la doctrine libérale de la politique est intimement liée à la conception moderne d'une science.

Du côté jacobin français, le paradoxe est pour ainsi dire inverse : l'action politique est bien pensée comme une application technique de thèses théoriques, mais le type de savoir engagé dans ces thèses théoriques peut en revanche difficilement prétendre au statut d'une science au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme. Certes, la philosophie morale et politique, ainsi que la philosophie du droit, qui sont au fondement théorique de la pratique révolutionnaire française, s'entendaient bien à l'époque comme une science. Mais au cours du 19^e siècle, le mot « science » s'est progressivement chargé d'une signification positiviste, plus restrictive, i.e. limitée au concept général des sciences de la nature. Il a notamment fallu attendre l'entrée en scène des grandes fondations sociologiques à tendances fonctionnalistes, de Marx à Parsons, en passant par Durkheim et Weber, pour que la théorie politique retrouve l'ancrage scientifique qu'elle avait perdu avec l'écroulement relatif des constructions du 18^e siècle, tant sur le versant de l'économie politique classique, du côté des doctrines libérales, que sur celui du droit naturel moderne, du côté des doctrines républicaines.

*

En conclusion, on peut constater que les deux révolutions articulent, chacune à sa manière, certains traits typiques de la conception classique et de la conception moderne de la politique. En cela, elles sont la marque du Contemporain – bien qu'en faisant le bilan sur les quatre critères, le modèle libéral américain semble moins moderne ou plus classique que le modèle républicain français. Les quatre critères d'évaluation qu'à cet égard j'ai repris sous deux formulations différentes constituent en outre une grille possible pour la compréhension des doctrines politiques contemporaines. L'analyse de ces dernières peut ainsi être référée à la fois à cette double matrice idéologique que représentent les deux fondations révolutionnaires des

démocraties occidentales contemporaines, et à la fois à une combinaison des éléments classiques et modernes de la culture politique héritée.

*

II

Souveraineté et représentation (Jean Bodin et Thomas Hobbes)

LIMINAIRE

Parmi les problèmes systématiques fondamentaux de nos organisations politiques modernes, le problème de la souveraineté du peuple, de la souveraineté populaire est peut-être le plus complexe. Organiser politiquement la souveraineté populaire, faire du peuple la véritable source du pouvoir, à la fois un acteur de la politique et un auteur de son histoire, c'est là une exigence démocratique qu'aucune de nos traditions politiques modernes – qu'elle soit jacobine ou libérale, socialiste ou anarchiste – n'a pu véritablement réaliser dans la pratique concrète.

Toutes ces traditions peuvent se réclamer de la démocratie au sens large, même si elles ne sont pas d'accord sur les moyens, les buts, la forme générale de cette démocratie : faut-il privilégier l'individu ou bien la collectivité ? La norme fondamentale, la valeur organisatrice est-elle la liberté ou bien l'égalité, la justice ou bien la paix, la vertu ou le bonheur ? L'Etat est-il l'agent indispensable et indépassable de la cohésion sociale et de l'émancipation politique ? Ou bien doit-on faire confiance à la société, à la société civile pour s'organiser elle-même ?

À ces questions fondamentales de la philosophie politique les doctrines rousseauistes, libérales, socialistes, anarchistes ont apporté des réponses fort différentes. Cependant, à travers les solutions proposées, toutes les traditions que je viens de mentionner ont ceci en commun qu'elles ont dû prendre position par rapport aux deux questions liées de la *souveraineté* et de la *représentation*.

D'où une double interrogation :

1.- Pourquoi ces deux questions : celle de la souveraineté et celle de la représentation sont-elles liées étroitement l'une à l'autre dans le contexte des démocraties modernes et contemporaines ?

2.- Sur quels points les réponses apportées à ces questions par les différentes doctrines politiques entrent-elles en divergence ?

À vrai dire, ces deux questions massives ne seront pas traitées en un seul chapitre. Ainsi, une première partie sera consacrée à l'origine des notions modernes de souveraineté et de représentation, tandis qu'une seconde partie portera sur le lien entre souveraineté populaire et représentation parlementaire.

A.- LA NOTION DE SOUVERAINETE.

Pour une archéologie du concept moderne de souveraineté on peut distinguer trois contextes historiques :

- le contexte de l'Antiquité gréco-romaine ;
- le contexte du féodalisme médiéval ;
- le contexte de l'absolutisme monarchique.

1.- Le contexte de l'Antiquité gréco-romaine.

Dans ce contexte, la notion de souveraineté n'a pas de statut ou de signification proprement politique.

a.- Chez les anciens Grecs, le concept est d'abord philosophique ou métaphysique. Il apparaît notamment chez Platon (428-348 ou 347 av. J.-C.) avec l'idée du Souverain Bien. Le Souverain Bien est l'Idée de l'unité de toutes les idées, en particulier de celles du bien, du beau et du vrai. Le bien est l'affaire de l'éthique, et il a déjà un rapport intime avec la politique, car pour les anciens Grecs le but de la Cité, c'est-à-dire l'idéal politique était la réalisation de la vertu – ce qui pour les Grecs était inséparable du bonheur et de la sagesse. Le bien à la fois moral et politique était réalisé par la *vertu* des citoyens, et devait correspondre à la *justice*, tandis que la Cité, la *polis* devait faire valoir cette justice en assignant à chacun la place qui lui revient en référence à une nature des choses, ou encore, à un ordre du monde.

Le bien pouvait donc être poursuivi au niveau de la Cité idéale, comme chez Platon (lequel savait au demeurant que la meilleure Cité réelle n'en serait au plus qu'une image imparfaite), ou encore, comme chez Aristote (384-322 av. J.-C.), au niveau d'une recherche délibérative des meilleures fins à réaliser dans l'action commune des citoyens, hommes libres et égaux entre eux. Mais ce n'était là qu'un bien encore tout relatif, humain et faillible. Ce n'était en aucun cas le souverain Bien qui n'est, quant à lui, accessible qu'à la contemplation du sage, à la réflexion du philosophe.

Certes, les anciens Grecs ont bien à leur manière pensé la démocratie - et ils l'ont aussi à leur manière réalisée, à l'échelle réduite de Cités telles que Corinthe ou Athènes. Ils ont bien pensé un pouvoir du peuple, ou plutôt un pouvoir des citoyens, c'est-à-dire des adultes de sexe masculin non étrangers à la Cité - ce qui exclut notamment les femmes, les esclaves et les métèques (commerçants étrangers résidents). Mais ce pouvoir des hommes libres sur la destinée de leur Cité n'était pas à proprement parler une Souveraineté, parce que ce qui est véritablement souverain, ce en quoi l'ordre légitime trouve sa source et son principe, c'est le cosmos immortel entendu comme le lieu des vérités universelles existant de toute éternité dans la nature des choses, et que l'homme peut simplement contempler comme quelque chose, un ordre qui lui préexiste, mais non pas constituer à partir d'une volonté propre.

b.- Chez les Romains, l'idée d'une souveraineté se rapproche beaucoup plus fortement de la notion de pouvoir et de la politique, dès lors que l'Empire est gouverné par un monarque plus ou moins absolu, le *Caesar* qui assied sa légitimité sur l'idée de sa divinité. Il est vrai que cela exista également chez les Grecs, lorsque, notamment, après l'invasion de la Grèce par les Macédoniens, puis l'immense empire éphémère résultant des conquêtes d'Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.), il y avait eu une tentative de divinisation de l'autorité politique suprême. Mais ce fut de courte durée. À Rome, en revanche, l'Empire était bien installé durant près d'un demi-millénaire, entre le premier siècle avant notre ère et le cinquième siècle de notre ère, et la tendance à concentrer tout le pouvoir en une seule main était soutenue par une bonne intégration administrative des provinces conquises, ainsi que par la mise en vigueur d'un code civil unique.

En dépit de la notion importante d'*imperium* qui désignait à Rome le pouvoir suprême ou l'autorité suprême en la Cité¹, il n'y avait pas de véritable doctrine politique de la souveraineté au sens moderne, du fait que l'*impérium* n'était pas considéré comme le fondement même de

¹ MAIRET, G., *ibid.*, p. 57.

l'Etat. Le *Caesar* était, certes, beaucoup plus qu'un simple chef, qu'un *dux* : il était dans les faits un véritable *rex*. Mais le pouvoir législatif n'était pas son monopole de droit, et les tyrans qui se succédèrent au pouvoir avec une espérance de vie très limitée ne pouvaient impunément refuser de partager les fonctions politiques de législation et de juridiction avec les sénateurs et les jurisconsultes. Dans cette mesure, on ne peut pas plus parler de la souveraineté du tyran que de la souveraineté du peuple. En effet, la notion de souveraineté est toujours absolue : elle exige toujours, du moins, en principe, jusqu'à nos jours, l'unité, l'indivisibilité, l'inaliénabilité.

2.- Le contexte du féodalisme médiéval.

J'y reviendrai surtout à propos de la notion de représentation. En ce qui concerne la notion de souveraineté, je me contenterai ici de quelques brèves remarques.

a.- Le féodalisme n'est pas l'absolutisme. Il correspond à une situation où le pouvoir politique n'est pas centralisé. Le pouvoir politique n'est pas concentré dans les mains d'un seul. De plus, ce pouvoir n'est pas plus politique que domestique. Non seulement, le pouvoir n'est pas sécularisé, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de séparation entre l'Eglise et l'Etat, mais surtout la domination exercée par le féodal sur le peuple n'est pas foncièrement dissociée de celle qu'exercerait le chef d'une famille sur ses enfants.

b.- Le féodalisme est lié à un double principe, à la fois hiérarchique et aristocratique. Autrement dit : la dispersion ou la dissémination du pouvoir dont chaque seigneur féodal détient une parcelle est compensée par sa hiérarchisation pour laquelle le serment d'allégeance est central. Le vassal fait allégeance à son suzerain et le suzerain de tous les suzerains est le souverain, c'est-à-dire le roi et l'empereur.

c.- L'histoire de l'Europe féodale est aussi celle d'une centralisation progressive du pouvoir – en particulier, en France où le roi qui n'était au départ que le suzerain d'île de France (en gros, la région parisienne) parvint, par des jeux d'alliances et de mariages, des conquêtes, mais aussi, souvent, beaucoup de ruses, de tromperies et de trahisons, à établir sa souveraineté sur des provinces étrangères désormais intégrées au domaine royal. Dans son essai sur « la dyna-

mique de l'Occident », Norbert Elias rapporte ainsi les propos tenus à Louis VI par son père, peu de temps avant sa mort :

Allons, beau fils, garde bien cette tour de Montlhéry qui, en me causant tant de tourments, m'a vieilli avant l'âge et par laquelle je n'ai jamais pu jouir d'une paix durable ni d'un véritable repos.

Norbert Elias explique qu'une grande partie du règne de Louis VI (1108-1137) fut donc consacrée à la lutte pour la possession de Monthléry, lutte qui, dit-il, « [...] se terminera par l'intégration définitive de la maison de Monthléry aux domaines de la dynastie des Capétiens »².

De plus, le sacre du roi par le pape ou par l'évêque consacrait la personne du roi comme l'incarnation du royaume, tout en lui transférant les attributs symboliques du vrai souverain qu'est (pour les convictions de l'époque) Dieu, c'est-à-dire, une légitimité de droit divin.

Cependant, ce n'est qu'au terme du processus de centralisation, avec l'absolutisme monarchique, que la doctrine de la souveraineté prend une véritable consistance politique. La souveraineté qui, au départ, est l'apanage de Dieu, devient clairement aussi l'attribut de celui qui, sur Terre, incarne un peuple ou un ensemble de peuples, et en est pour ainsi dire à lui seul la représentation.

3.- Le contexte de l'absolutisme monarchique.

C'est avec l'absolutisme monarchique que la notion de souveraineté est donc élaborée en une véritable doctrine politique.

En ce qui concerne l'histoire des doctrines politiques, on peut faire remonter au XVI^e siècle la conception *moderne* de la souveraineté.

Mais moderne, ici, ne signifie pas démocratique. La conception *moderne* de la souveraineté n'est pas immédiatement, loin s'en faut, une conception de la souveraineté *populaire*. Cependant, les révolutionnaires du XVIII^e siècle, doctrinaires de la souveraineté populaire, et inspirés notamment par Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), tels que Robespierre (1758-1794) et Babeuf (1760-1797), héritent largement de la conception absolutiste. En fait, toute la difficulté initiale vient du paradoxe suivant : en gardant fondamentalement la même notion de souve-

². N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, t. II, 1939 ; trad. fr., *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 8 (Monthléry se trouve à 24 km de Paris).

raineté que les théoriciens de l'absolutisme, les théoriciens de la démocratie voudront transférer cette souveraineté du Monarque vers le Peuple.

En quoi la difficulté consiste-t-elle ?

Pour comprendre cela, partons de la notion de souveraineté, telle qu'elle a été élaborée à l'origine par Jean Bodin, au XVI^e siècle, dans *Les Six Livres de la République* (1575), et développée ensuite par les légistes de la monarchie absolue.

a.- La notion de souveraineté visait ici à *remettre dans les mêmes mains la source du pouvoir et son exercice*.

La souveraineté est d'origine monarchique, et c'est pourquoi il sera si difficile pour les démocraties de conserver cette notion pour affirmer la souveraineté du peuple.

En effet, il fallait faire comprendre pourquoi – et justifier en quoi – le peuple, qui est à la source du pouvoir, n'exerce pas lui-même le pouvoir.

b.- Les théoriciens de la démocratie tiennent à conserver le caractère *absolu* de la notion monarchique de souveraineté. A propos de la monarchie royale, Jean Bodin soulignait que la souveraineté est cette « puissance absolue et perpétuelle » (Livre I, Ch. 8). C'est le Souverain qui fait la citoyenneté et non l'inverse. C'est le Souverain qui commande pour être obéi sans contrepartie. Je cite à nouveau Bodin :

C'est la reconnaissance et l'obéissance du franc sujet envers son prince souverain, et la tuition [la protection], justice et défense du prince envers le sujet qui fait le citoyen.

Malgré une certaine réciprocité entre l'obéissance du sujet et la protection du souverain, on ne peut pas encore parler d'un contrat, comme chez Thomas Hobbes (1588-1679). Contre les théoriciens légistes protestants de son époque, lesquels réclamaient, sinon les libertés démocratiques, du moins la liberté de conscience, Bodin répliquait par la nécessité d'exclure toute possibilité de jugement librement exercé dans le for intérieur de la conscience privée, car c'était là concurrencer les positions du prince. C'était là, en somme, ouvrir les portes de la rébellion. En effet, juger par soi-même, cela implique, comme disait Bodin, que l'on fît « sinistre jugement de la conscience de son prince ».

c.- Jean Bodin était encore infiniment moins libéral que Thomas Hobbes, lequel affirme la liberté de conscience, et fait reposer la souveraineté sur un contrat. Mais, chez Bodin, ce qui

est ici intéressant pour comprendre la notion ultérieure de souveraineté populaire, c'est l'idée que la souveraineté est absolue, indivisible, « incommunicable » [intransmissible]. C'est à cette idée, précisément, que tenaient beaucoup les révolutionnaires jacobins, tout en voulant que le véritable détenteur de la souveraineté ne soit pas le Roi, mais le Peuple.

*

B.- LA QUESTION DE LA REPRESENTATION.

En effet, pour les partisans les plus intransigeants de la souveraineté populaire, *il faut que le peuple soit tout à la fois source et agent du pouvoir*. Mais cela pose beaucoup de problèmes :

a.- le peuple n'est pas *une* personne ; il n'a pas *une* volonté.

b.- Sa volonté peut être bonne, mais elle est altérée par des intérêts particuliers.

c.- Même s'il parvient à régénérer sa volonté et à dépasser ses intérêts égoïstes au moment des grands choix politiques, le peuple n'est peut-être pas compétent pour gérer les affaires publiques d'une grande nation.

d.- Il faut donc consentir à des *représentants*, alors même que Rousseau y était hostile. C'est de là que naîtront les premiers grands conflits doctrinaux de l'époque démocratique moderne : comment organiser la représentation de la volonté général ou de l'opinion publique, ou des deux en même temps, sans toutefois porter atteinte au principe sacré de la souveraineté populaire ?

Cependant, la notion de *représentation* a, elle aussi, une histoire qu'il s'agit d'interroger pour comprendre le problème politique en son entier.

*

Historiquement, le concept politique de *représentation* est très lié à la notion de *personne*. Cette notion fut élaborée tout d'abord dans l'Antiquité gréco-latine, puis dans le christianisme

antique et médiéval. Quant à la notion politique de représentation, les Modernes en sont surtout redevables à Thomas Hobbes.

1.- Le contexte de l'Antiquité gréco-latine.

En latin, le mot *persona*, et en grec, le mot *prosopon*, signifient tout d'abord la *face*, le visage.

Les deux termes : le terme latin et le terme grec ont une histoire parallèle.

a.- D'abord, un premier glissement de sens : ce qui est signifié, ce n'est plus seulement la face mais le *masque*. C'est le masque des rituels religieux funéraires puis le masque de théâtre.

b.- De là, un deuxième glissement de sens : de l'idée de masque mortuaire ou funéraire, puis théâtral ou dramaturgique, on passe à l'idée de *rôle*. C'est, bien sûr, le rôle joué par un acteur au théâtre, mais, par extension, ce devient le rôle social.

c.- Troisième glissement de sens : de rôle social, on passe à l'idée de *personnage*, c'est-à-dire à l'idée d'un individu public doté de traits de caractère propres et marquants. C'est la *personnalité* – personnalité psychologique, d'abord, puis la personnalité juridique, ou encore, ce que l'on nomme en droit : personnalité morale. La personne (*persona* ou *prosopon*) est un être humain possédant un *nom propre*, des traits de caractère propres, et un statut juridique.

Là, l'évolution philologique ou sémantique (c'est-à-dire l'évolution du mot et de sa signification) est intéressante, parce que l'idée de personne devient à la fois celle de masque, de *l'apparence trompeuse* ou hypocrite, et aussi, inversement, celle de personnalité profonde, de *l'identité propre* de l'individu.

La personne est à la fois un *corps* individué dans l'espace, un individu concret identifiable sur des critères physiques, et la présentation d'un *caractère* psychologique et social visible en public.

2.- Le contexte chrétien.

L'histoire de la notion de personne se complique singulièrement dans le contexte du christianisme naissant, parce qu'il y a un enjeu théologique de première importance pour l'époque : les chrétiens doivent faire comprendre (aux païens comme à leur propre Eglise) à la fois la

divinité du Christ et la Trinité divine, c'est-à-dire le mystère des trois personnes (Père, Fils, Esprit saint) en une.

Comment Dieu peut-il aussi être Homme ? – C'est la question théologique de l'Incarnation.

Ces deux questions : celle de la Trinité et celle de l'Incarnation (il s'agit dans les deux cas de Mystères) vont occuper les débats théologiques pendant des siècles – depuis Basile, au IV^e siècle, jusqu'à Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, donc, sur près d'un millénaire. Ce double problème a requis des solutions conceptuelles complexes, toute une théorie philosophique de la personne (divine et humaine), dans laquelle, pour ainsi dire, les penseurs politiques modernes puiseront pour élaborer une théorie de la représentation.

a.- Le problème de départ est un problème de traduction : pour parler de la personne du Christ, et aussi de la Trinité, c'est-à-dire des trois personnes en Dieu, les Pères grecs de l'Eglise employaient le mot *hypostasis* qui veut dire hypostase. Mais que veut dire hypostase dans ce contexte ?

b.- Justement, c'était tout le problème pour les Pères latins. Ceux-ci n'avaient pas d'équivalent pour le mot grec d'origine philosophique. S'ils employaient le mot *persona*, les Pères grecs les soupçonnaient aussitôt de croire que les trois personnes en Dieu n'étaient que des masques ou des rôles dans lesquels Dieu entrerait selon son bon plaisir – ce qui aurait supposé que les trois personnes ne fussent pas réelles, mais seulement des apparences !

Inversement, de l'autre côté, les Pères latins pouvaient soupçonner les Grecs d'une espèce de polythéisme déguisé, si les trois hypostases étaient à chaque fois des entités réellement différentes. D'où le malentendu.

c.- C'est Basile (329-379), Père grec de l'Eglise, puis Boèce (480-524), philosophe, poète, également, homme d'Etat né à Rome, qui firent le plus pour dissiper les risques du malentendu, en expliquant que la personne est, à la fois, une essence générale *commune* à tous les êtres doués de raison, et une existence *particulière*, unique en tant qu'individu singulier, distinct de l'espèce, et dont les particularités, loin d'être de simples accidents, sont essentielles à sa définition.

d.- Je vous épargne les débats scolastiques. Ce qui importe, c'est que l'on est parvenu à définir la personne comme une *nature individuelle de caractère raisonnable et subsistant par soi-même*.

Cette définition est celle à laquelle parvint Boèce, au VI^e siècle. De là, Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, tire la notion de *sujet* caractérisé par trois traits : *individualité, incommunicabilité, autoconsistance*.

Or, ces trois caractères : indivisibilité, incommunicabilité, autoconsistance, qui sont finalement les attributs de la personne *humaine* telle que la conçoit le christianisme médiéval, seront également valables pour caractériser la société en tant qu'elle doit être constituée en un corps social, moral et politique, et qu'elle doit être dotée, comme on dit d'une *personnalité* morale. D'ailleurs, dans la tradition classique du droit public, l'Etat est défini comme la personnalité morale de la société, c'est-à-dire comme sa constitution juridique la dotant d'une capacité d'agir comme une personne, en passant des contrats, en engageant sa responsabilité, en représentant des intérêts, etc.

Mais dès lors qu'une société est considérée comme un *corps*, à l'image de la personne individuelle ; dès lors qu'elle est regardée comme un *sujet* capable de vouloir, d'agir, de répondre de ses actes, d'en rendre compte, donc de parler, se pose tout de suite le problème général de la représentation : *qui* va agir, répondre, vouloir pour la société, et qui va parler *en son nom* ?

La représentation politique, c'est un *imaginaire*. Apparemment, en effet, une société est simplement une multitude de personnes individuelles ayant commerce entre elles, et qui, même si elles partagent une même langue, de mêmes coutumes, de mêmes lois, sont distinctes les unes des autres, et souvent divergent dans leurs intérêts et leurs opinions.

Vouloir alors doter cette société d'une personnalité morale, de sorte qu'elle soit entièrement et collectivement engagée par les décisions politiques du Souverain, que celui-ci soit le Prince ou le Peuple, c'est admettre un imaginaire de la représentation.

Or, pour les Modernes, cet imaginaire politique, c'est avant tout Hobbes qui l'a exposé dans le *Leviathan* (1651), notamment, aux chapitres 16 et 18.

3.- Thomas Hobbes et la représentation chez les Modernes.

Environ trois quarts de siècle séparent le traité de *La République* de Jean Bodin du *Leviathan* de Thomas Hobbes. Hobbes explique tout d'abord que la représentation consiste d'une façon très générale en toute relation d'équivalence où, dit-il, quelqu'un « joue le rôle d'un autre », « en assume la personnalité », « agit en son nom ».

C'est le sens général de la notion de représentation. Hobbes ne parle pas encore ici de la représentation proprement politique. Cette définition générale nous renvoie à la notion ancienne, pré-chrétienne, de la *persona* romaine ou du *prosopon* grec : l'idée de rôle sur une scène. D'ailleurs, pour parler de représentant, Hobbes utilise de façon interchangeable les mots anglais «*representer*» mais aussi «*lieutenant*», «*vicar*», «*attorney*», «*deputy*», «*procurator*», «*actor*». Éluçidons davantage cette signification.

a.- En fait, chez Hobbes, la relation de représentation unit deux pôles : celui de l'auteur (*author*), qui est représenté, et celui de l'acteur (*actor*), qui est le représentant, c'est-à-dire, ici, celui qui porte les intérêts du représenté.

b.- Pour Hobbes, représenter, c'est donc instituer une *persona*. Mais il s'agit d'une *persona* artificielle, et non pas naturelle. C'est une «*personne artificielle*», ou encore, une «*personne fictive*», qui devient le support visible des intérêts d'un autre.

c.- Jusque là, il n'est question que de représentation *en général*. Mais Hobbes en vient à parler de la représentation *politique*. Et là, s'adjoint un élément supplémentaire de définition, dont l'importance est capitale : *le représentant agit comme facteur d'unité*.

Voilà ce qu'écrit Hobbes :

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.

Cette théorie de la représentation, chez Hobbes, mérite que l'on s'y arrête un moment pour en dégager les implications.

Trois points à ce sujet :

1) Hobbes renforce l'effet imaginaire de la relation de procuration ou de représentation en assimilant l'acteur, c'est-à-dire le représentant, à un masque ou à un rôle sur scène, à l'instar de la *persona* romaine. Les membres de la république assistent ainsi à la représentation comme lorsque l'on parle d'une représentation théâtrale. Ils assistent, en d'autres termes, à la mise en scène de leur propre activité politique, jouée par un autre. (Nous retrouvons partiellement ce

principe dramaturgique sous d'autres formes aujourd'hui, avec la médiatisation de l'espace public et de la communication politique).

2) Mais ce *représentant* n'est pas simplement un exécutant. Il acquiert plutôt toute la puissance d'un *souverain* résumant en lui les forces de tous les particuliers. Chez Hobbes, l'enjeu ou la raison d'être, la justification de cette puissance est la survie de chacun. Car, en se remettant à elle, chaque homme échappe à la guerre de tous contre tous (*bellum omnium contra omnes*) caractérisant l'état de nature. Dans l'état social, chaque homme retrouve avec sa tranquillité l'exercice de sa liberté incarnée par celui qui « porte la personne » de chacun et de tous.

Ici, de façon intéressante, on passe de la notion pré-chrétienne de masque ou de rôle à la notion chrétienne d'*incarnation* : le souverain *est* le représentant. Souverain et représentant ne font qu'un, parce que le grand Léviathan (l'Etat), ce géant ou ce dieu mortel, incarne tous.

3) Dans ce cas, la représentation est bel et bien une *substitution*. En effet, le Représentant parle et agit non seulement *au nom* de la multitude des hommes, mais *en leur lieu et place*. L'identification du représenté au représentant devient absolue. Citons Hobbes sur ce point :

[Il faut] que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité communes, celui qui a ainsi assuré leur personnalité ; que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté ou au jugement de cet homme ou de cette assemblée.

Ce qui est curieux et un peu difficile à comprendre de prime abord, c'est qu'avec une telle conception du Représentant (« ce grand *Leviathan*, dit Hobbes, qui inspire l'effroi »), Hobbes parvienne cependant aux marches d'une théorie démocratique de la souveraineté. Le raisonnement est le suivant :

a.- Le Léviathan est une créature de l'Homme, et c'est une créature artificielle. Dans l'Introduction du *Leviathan*, Hobbes parle d'un « homme artificiel ». L'idée est en gros que les hommes, êtres petits et faibles, ont créé un être plus fort, un Représentant fort qui est à la fois leur image (tout comme l'Homme, dans la pensée des religions du Livre, fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu) et – à l'inverse du rapport Homme/Dieu – une réalité considérablement plus puissante que le modèle d'origine. Il faut bien cela pour que les hommes se protègent contre eux-mêmes. Anecdotiquement, notons que John Locke (1632-1704), grand suc-

cesseur libéral de Hobbes, a reproché à Hobbes d'avoir imaginé que les hommes fussent assez simples pour vouloir se protéger des renards et des putois en créant un lion.

b.- Ce processus de création d'un Représentant fort est en même temps le processus d'institution de la république. Or, au terme de ce processus, il est indiqué par Hobbes que *les hommes n'obéissent qu'à eux-mêmes*. En effet, c'est la république ainsi conçue selon le *Leviathan*, qui fait des hommes des citoyens : en tant que représentés, et dans la mesure où ils le sont effectivement, ils font partie du corps politique ; ils constituent une unité là où vivait une « multitude dissoute », c'est-à-dire une société désarticulée qui ne mérite d'ailleurs même pas le nom de société.

C'est pourquoi, non pas dans le *Leviathan*, mais dans le *De Cive* (1640), Hobbes a écrit cette formule surprenante, qui peut se lire en français dans les deux sens : « *rex est populus* ». C'est parce que le roi est le peuple qu'aussi en un sens le peuple est roi.

c.- Le roi donne corps à la nation dont il est la forme. C'est lui qui la représente en incarnant le peuple, et c'est lui qui assure l'unité de la multitude. Chez Hobbes, l'absolutisme jouxte la démocratie. D'ailleurs, – et c'est une grande différence avec Bodin – la légitimité, chez Hobbes, résulte bien d'un contrat. Le contrat, ici, remplace le vote. Et le Souverain unique et collectif remplace ceux dont il est issu. C'est parce qu'il *ressemble* à ceux qu'ils représentent, qu'il est leur substitut.

Cependant, n'allons pas trop loin dans le rapprochement entre la doctrine absolutiste de Hobbes et les théories de la démocratie, qui s'imposèrent environ un siècle et demi plus tard. Dans ce contexte plus contemporain, la question du *lien entre souveraineté et représentation* devient d'autant plus ardue et complexe que, désormais, le Représentant n'est plus directement lui-même le Souverain.

*

III

Rousseauisme et jacobinisme

Ainsi qu'on l'a vu précédemment, c'est dans le contexte de l'absolutisme, chez Jean Bodin et chez Thomas Hobbes notamment, que la modernité a élaboré les concepts politiques de souveraineté et de représentation.

Tant que la souveraineté politique pouvait être identifiée au monarque, c'est-à-dire à une seule personne qui est à la fois source et agent du pouvoir, l'imaginaire politique de la représentation ne posait pas de problèmes logiques particuliers : le Souverain, en effet, *représentait* la nation dans la mesure où il l'*incarnait*. A cet égard, la conception spécifiquement chrétienne de la personne divine, et les concepts centraux d'incarnation, d'eucharistie, de communion, l'idée de la fusion de tous en un seul esprit, grâce au partage d'un même corps, toutes ces représentations de la tradition chrétienne permettaient à chacun de se concevoir comme une partie du tout symbolisé par un seul, de sorte que l'unité du Souverain et du Représentant se trouvait garantie.

En revanche, les difficultés de cette conception apparaissent avec la révolution démocratique, lorsque la souveraineté se voit transférée du Monarque vers le Peuple, d'un seul vers la multitude. À l'âge des démocraties modernes, marquées par l'individualisme, le problème est déjà de simplement *rendre plausible* la souveraineté populaire comme une et indivisible.

Le concept rousseauiste de *volonté générale* apporte une solution au problème de l'unité. Il permet, en effet, de penser la *souveraineté* du peuple comme la volonté d'*une* personne. Mais pour que cette volonté soit véritablement souveraine, il faut qu'elle puisse agir sur tout le corps social. Pour cela, il faut des institutions, un *pouvoir* qui ne soit pas lui-même extérieur à la souveraineté.

Comment assurer cette *identité* profonde du pouvoir effectif et de sa source légitime ? C'est le problème de la *représentation*, tel qu'il se pose dans le contexte des idéaux démocratiques portant l'exigence de la souveraineté populaire. Ce problème sera l'occasion de clivages très profonds sur la question centrale du rapport entre Etat et société.

Voyons tout d'abord en quoi le concept rousseauiste de *volonté générale* apporte une solution au problème de l'*unité* du Peuple souverain ou postulé tel.

Ensuite, nous verrons comment se constituent les clivages sur la question de la représentation, en comparant notamment les deux grandes options divergentes : celle du *jacobinisme* et celle du *libéralisme*.

*

A.- LE PROBLEME DE LA SOUVERAINETE POPULAIRE ET LA RECHERCHE DE L'UNITE COLLECTIVE DU VOULOIR

Les doctrines de la souveraineté populaire se sont heurté au départ à deux exigences : une exigence d'*unité* et une exigence d'*autonomie*.

1.- L'exigence d'unité.

Elle revient à devoir penser la multitude des individus comme formant ensemble un tout unique et indivisible. Pour que le peuple soit souverain, il faut qu'il puisse former un *corps* : « corps social », « corps moral » ou « corps politique » – ce sont les expressions notamment de Jean-Jacques Rousseau. Il faut, en outre, que ce corps soit doté des attributs de la *personne*. Autrement dit : il faut que le peuple puisse être regardé comme un *sujet* – non pas au sens d'une personne assujettie, comme lorsque l'on parlait des sujets d'un roi, mais au sens philosophique moderne d'un être raisonnable et responsable, majeur et autonome. Le minimum requis pour que le peuple puisse être regardé comme un sujet en ce sens, c'est qu'il agisse de façon cohérente, non désordonnée. Cela suppose, par conséquent, une volonté unifiée, non-dispersée. La question est alors celle-ci : *comment une multitude d'individus peut-elle se trouver unifiée en une seule volonté ?*

A cette question l'idée de *volonté générale* chez Jean-Jacques Rousseau apporte une réponse.

Voici comment, dans *Du Contrat social* (1762), Rousseau expose sa solution au problème de l'unité :

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi commun*, sa vie et sa volonté. Cette

personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables.

Six remarques sur ce passage célèbre :

1) D'abord, vous relevez les expressions significatives de « personne publique », de « moi commun », de « corps moral », qui correspondent aux notions d'État, de Souverain et de Puissance. Cela trahit la prégnance typiquement moderne desdites philosophies du sujet : la société politique est représentée comme un sujet individuel, un moi grand format.

2) Très clairement, Rousseau ne distingue pas l'Etat de la société comme deux opposés. L'Etat n'est rien d'autre que le Peuple lui-même uni en un corps politique ; ce n'est pas le peuple en tant que multitude, mais en tant qu'unité réalisée, c'est-à-dire en tant que personne morale.

3) Il s'ensuit que la souveraineté populaire n'a ici aucun extérieur. Aucun pouvoir légitime n'existe en dehors du Peuple assemblé, uni en corps.

4) D'autre part, Rousseau indique dès le début que le principe de cette unité est la *volonté générale*. C'est, en effet, dans la mesure où il se place « sous la suprême direction de la volonté générale », que chacun devient « une partie indivisible du tout ».

5) La volonté générale, principe d'unité, n'est donc pas l'addition, la sommation arithmétique de volontés particulières. La volonté générale ne se confond ni avec la volonté de la majorité ni même avec la volonté de tous (unanimité). La volonté générale correspond plutôt à ce que chacun peut vouloir rationnellement, lorsqu'il adopte le point de vue de l'ensemble. Afin que cette volonté générale ne soit pas tyrannique, Rousseau la conçoit de telle façon qu'elle ne puisse, étant donné la forme de son expression dans la loi, elle-même, toujours générale et abstraite, jamais être discriminatoire, et partant, jamais porter atteinte à la liberté d'un seul.

Explication. Par exemple, si, dans une assemblée, tous se trouvaient d'accord pour un système social injuste où, comme ce fut le cas, un temps, en Amérique, il y avait des hommes libres (les Blancs) et des esclaves (les Noirs), cette volonté unanime des citoyens ne serait pas la volonté générale. À l'inverse, si, dans cette assemblée, un seul contre tous se prononçait pour un système mettant chacun à égalité dans la liberté, la volonté générale serait alors déposée en un seul.

Maintenant, dans la pratique, dans la réalité, on est bien obligé de supposer ou de postuler que la volonté unanime est la meilleure approximation de la volonté générale, du moment, toutefois, que les volontés individuelles n'ont pas été organisées dans des groupes partisans.

En effet, pour Rousseau qui, en cela, reprend sans doute les prémisses monadologiques du philosophe Leibniz, il faut que les volontés subjectives (ou monades) qui composent la totalité sociale (ou monadologie) soient proprement atomisées, non agglomérées ou agrégées les unes aux autres en factions opposées, par exemple, en partis politiques, afin que l'on puisse penser proprement leur intégration à la volonté générale. Celle-ci résulte alors d'une *somme des différences* entre les volontés individuelles. (C'est Leibniz qui est l'inventeur du calcul intégral).

6) D'où le problème de la loi. Lorsque la volonté générale réside en un seul, elle est légitime mais elle ne triomphe pas : elle n'est pas consacrée par la volonté commune; elle ne débouche donc pas sur la *loi*. Rousseau définit la loi comme « expression de la volonté générale » ; cette définition sera reprise dans la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Cela veut dire que la loi au sens strict, exigeant, où Rousseau l'entendait, n'existe proprement que lorsque la volonté commune, la volonté de tous, rejoint la volonté générale, volonté raisonnable. Il s'agit, par conséquent, d'une construction idéale. Contre les théoriciens du droit naturel (Grotius, Pufendorf), Rousseau n'entend pas se placer sur le terrain d'une légitimation apologétique de *ce qui est*, de l'ordre existant, c'est-à-dire sur le terrain d'une théorie de la *réalité* – « [...] Commençons par écarter tous les faits », annonce-t-il d'entrée de jeu –, mais sur le terrain d'une construction critique de *ce qui doit être*, c'est-à-dire sur le terrain d'une théorie de la *légitimité*. Au demeurant, il ne formait guère d'espoir (ou ne nourrissait pas d'illusions) en ce qui concerne la possibilité réelle que les hommes vivent jamais dans une véritable démocratie.

J'avait plus haut parlé de deux exigences caractéristiques des doctrines de la souveraineté populaire : l'exigence d'unité, dont nous avons pu voir la teneur, et l'exigence d'*autonomie*, que je propose d'examiner à présent.

2.- L'exigence d'autonomie.

Les idéaux démocratiques portés par les doctrines de la souveraineté populaire ne signifient pas un simple transfert de pouvoir depuis le sommet vers la base. Ce n'est pas un pur et simple renversement du principe monarchique absolutiste. Plus profondément, ce qu'il y a de réellement original dans le principe de départ des démocraties modernes, et singulièrement, dans la doctrine de la souveraineté populaire, c'est l'idée que *les sociétés sont fondamentalement ca-*

pables d'agir sur elles-mêmes. La doctrine de la souveraineté populaire a pour signification profonde cette *exigence d'autonomie*. Autrement dit, en remettant intégralement la souveraineté au Peuple, on veut avant tout que la société puisse *elle-même* se construire et faire son histoire. La souveraineté populaire trahit la volonté de remettre le destin de la société à ses membres désormais considérés comme majeurs, adultes, émancipés. Cette nouvelle compréhension de soi d'un peuple ou d'une nation – à tout le moins, de ses élites cultivées – fait contraste avec la conception dominante de la politique dans le monde chrétien prémoderne, où le peuple était considéré comme un enfant devant être éduqué, tenu sous tutelle des autorités ecclésiastiques censées représenter, quant à elles, la puissance paternelle de Dieu sur les hommes, avec la mission de les guider ici-bas et de les protéger contre eux-mêmes, à l'image du berger veillant sur son troupeau.

À présent, donc, le peuple commence à se vouloir libre dans la mesure où les idées des Lumières gagnent dans la population des couches sociales de plus en plus profondes³. Maintenant, pour réaliser politiquement les idées philosophiques mûries dans la culture de l'époque, au siècle des Lumières, il faut alors trouver un mécanisme autonome par lequel la souveraineté issue de la volonté du Peuple s'exerce de telle sorte qu'elle produise en retour des effets transformateurs sur la société.

C'est pourquoi, en particulier chez les révolutionnaires français de 1789, la *loi* joue un rôle central. *Expression de la volonté générale*, elle est en même temps un *instrument de transformation sociale*. Cette auto-efficacité de la société suppose un mécanisme bouclé : élection-représentation-législation-promulgation-exécution. Le maître-mot de la souveraineté comme *autonomie* est l'*autolégislation* : le peuple est lui-même auteur des lois qui le gouvernent. Pour cela, il faut penser la volonté comme législatrice. C'est, par exemple, ce qu'explique I. Kant (1724-1804), le plus grand représentant, avec Goethe, des Lumières allemandes ou prussiennes. Dans le texte que je cite ici, tiré de la *Métaphysique des mœurs*, Kant est manifestement et directement influencé par Rousseau :

Le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'à la volonté unifiée du peuple. En effet, comme c'est d'elle que doit procéder tout droit, elle ne doit, par sa loi, *pouvoir* faire absolument d'injustice à quiconque. Or, il est toujours possible, lorsque quelqu'un décide quelque chose à l'égard *d'un autre* qu'il lui fasse, ce faisant, tort, mais ce n'est point le cas en ce qu'il décide à l'égard de soi (en effet, *voluntas non fit injuria*). Il n'y a donc que la volonté unifiée et unifiante de tous, dans la mesure où chacun décide de la même chose sur

³. Voir à ce sujet l'analyse synthétique de l'historien Chaunu dans son histoire des Lumières européennes : P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1971, 1982.

tous et tous sur chacun, il n'y a donc que la volonté collective d'un peuple qui puisse être *législative*.

Kant reprend ici l'idée centrale de Rousseau : *le peuple n'est souverain que s'il réalise l'unité collective de la volonté de tous* ; et il relie cette exigence d'unité à l'idée d'autonomie en présentant cette unité collective de la volonté comme la seule puissance législative possible.

Cependant, chez Kant comme chez Rousseau, les exigences d'unité et d'autonomie ne sont satisfaites que sur un plan théorique :

a) Rousseau ne pensait pas que l'on pût appliquer les principes du *Contrat social* aux grandes nations modernes. Il supposait que seuls, à la rigueur, des peuples qui auraient conservé des mœurs pures et simples, comme la Corse, à l'époque, et qui, de plus, formeraient une communauté de culture, géographiquement restreinte, pourraient être candidats pour la démocratie. Pourquoi ? Parce que cette démocratie, telle que, du moins, Rousseau l'imaginait, supposait que les hommes ne fussent pas dépravés par la société moderne ; que, au surplus, ils fussent dotés d'une volonté moralement bonne, et qu'ils fussent suffisamment sociables pour entrer dans un contrat impliquant le dépassement de l'égoïsme, et pour respecter ensuite ce contrat. C'était beaucoup demander aux hommes ; c'était même leur demander quelque chose qui n'est pas de leur nature : la sociabilité. Aussi Rousseau était-il finalement tenté de tenir sa construction politique idéale : le pur concept de la démocratie, pour une utopie.

b) Kant, quant à lui, visait comme un idéal l'autonomie d'une volonté raisonnable législatrice - idéal d'un « règne du Droit », que l'on *doit* penser comme réalisable – « ce qui doit être peut être », écrit-il – mais qui ne peut absolument pas être réalisé du jour au lendemain par les voies de la violence révolutionnaire, et qui doit passer par toute une dialectique de la lutte et de l'antagonisme, de l'insociabilité et de l'égoïsme, pour, ensuite, aboutir à une « association civile », laquelle a toutefois besoin d'une autorité qui peut être despotique au départ, puis, peu à peu, sous l'effet des idées nouvelles, et grâce à la communication sociale, pour autant qu'elle ne soit pas réprimée politiquement, se limite elle-même constitutionnellement, pour s'accomplir dans la forme républicaine de l'Etat de droit. Mais, en attendant, le peuple, aux yeux de Kant (à l'exception peut-être du peuple français, qu'à son époque, il jugeait politiquement en avance sur les autres), le peuple n'est dans sa grande majorité nullement apte à l'exercice du pouvoir, même si l'on doit admettre qu'il en soit la *source* légitime.

C'est cette distinction – non rousseauiste – entre la source du pouvoir et son exercice, que renforceront les libéraux, en particulier ceux qui, tout en étant des démocrates, comme, en France, Benjamin Constant, ne sont pas rousseauistes, c'est-à-dire partisans de la démocratie *radicale*. Plus généralement, cette distinction voulue par les modérés, entre source et exercice du pouvoir, soulève un problème de cohérence : le problème de la *représentation* se pose alors dans les termes délicats d'une limitation imposée au principe de la souveraineté populaire. Souveraineté et représentation, ces deux concepts centraux, dissociés par les Modernes, entrent à présent en tension.

*

B.- LE PROBLEME DE LA REPRESENTATION PARLEMENTAIRE ET DE SA COMPATIBILITE AVEC LA SOUVERAINETE POPULAIRE.

C'est sans doute les Jacobins, en particulier Maximilien de Robespierre, qui ont le plus durement ressenti le problème, parce que c'est eux qui, parmi les divers courants de l'idée révolutionnaire, étaient les moins disposés à transiger avec les exigences d'unité, d'indivisibilité et d'autonomie, attachées à l'idée de souveraineté populaire.

Face au jacobinisme, le libéralisme commence à prendre, en France, un certain essor, même si le mot « libéralisme » n'apparut que plus tard dans le vocabulaire politique. À la différence des Jacobins, ces proto-libéraux, comme Jean Sîeyès et Benjamin Constant, contemporains de la Révolution française, recherchaient des solutions d'équilibre du côté d'un parlementarisme qui prend congé des conceptions radicales, austères, de la démocratie la plus intransigeante, voire, absolutiste.

Nota. Sîeyès et Constant marquent la naissance du libéralisme français. Il était apparu auparavant, en Angleterre, avec John Locke, et s'était développé de façon originale dans la tradition écossaise, avec John Fergusson, auteur d'un « Essai sur l'histoire de la société civile », et Adam Smith, célèbre auteur de « La Richesse des nations ». Tandis que le libéralisme de Sîeyès et Constant était proprement politique, concernant une théorie des libertés privées individuelles et de la limitation constitutionnelle de l'Etat, le libéralisme écossais était plutôt

orienté vers une théorie globale de la société, et en cela, plus social (Fergusson) ou économique (Smith) que politique.

1.- Le Jacobinisme.

Le point de départ du problème de la représentation, tel qu'il se posait aux Jacobins, ce point de départ vient de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau rejetait énergiquement toute disposition qui pût aliéner la souveraineté du Peuple. À cet égard, à l'inverse de Montesquieu, il critiquait sévèrement le système représentatif (représentation parlementaire) dont l'Angleterre, à l'époque, apparaissait comme l'avant-garde. Pour lui, les Anglais n'étaient libres qu'une seule fois : au moment où ils déposaient leur bulletin de vote dans l'urne. Mais sitôt ce geste accompli, ils étaient dépossédés de leur souveraineté au profit d'un autre. Rousseau était au fond hostile au régime dit représentatif, et favorable, en revanche, à un système de démocratie directe.

Maintenant, il est clair que la démocratie directe n'est pas un système plausible dans un contexte historique marqué par l'avènement de grandes nations en Europe. Le cadre politique de l'Etat-nation, dans le cas de la France, de l'Angleterre, de la Pologne, ne semblait pas compatible avec la démocratie directe, et cela pour plusieurs raisons : d'abord, en raison du nombre ; ensuite, parce que la volonté commune ne peut, selon l'auteur du *Contrat social*, rejoindre la volonté générale que dans un contexte où les mœurs seraient restées pures et simples. Mais dans les sociétés déjà complexes, qui connaissaient une large division du travail social, et où les individus sont sollicités par les enjeux moralement préjudiciables (selon Rousseau) de l'argent, du pouvoir et de la gloire, l'égoïsme domine, et il est illusoire d'envisager une constitution républicaine dans le plus pur principe de la démocratie.

Double problème, par conséquent ; double obstacle à la réalisation des principes du *Contrat social* : la dimension, d'une part ; la corruption ou dépravation, d'autre part.

Mais Robespierre, précisément surnommé l'Incorruptible, ne s'avoue pas vaincu par le poids d'objections qui auraient pu lui être opposées par son propre maître à penser. Robespierre croyait pouvoir surmonter ce double obstacle – ou tout au moins entendait-il s'attaquer au deuxième : la corruption, la dépravation des mœurs politiques et sociales. Certes, il n'est pas question d'instaurer une démocratie directe en France. Mais, à défaut, on peut essayer de *réaliser une identité entre représentants et représentés*. C'est seulement par cette identité que le principe de la souveraineté du Peuple ne serait pas entièrement trahi.

Comment le jacobinisme a-t-il conçu la réalisation d'une telle identité entre le Représentant et le Peuple ? Trois idées-forces pour situer le principe de la solution.

a.- Première idée.

La simple élection des gouvernants, même au suffrage universel, est inapte à prévenir la trahison, ou, comme on disait, « l'infidélité des mandataires du Peuple ».

D'où l'idée de *mandat impératif*. Le député n'est qu'un délégué, un commis qui suit à la lettre les volontés du « commettant ». Il n'est donc pas élu pour *délibérer*. Contrairement à l'idée libérale du débat parlementaire, de délibération publique entre élus, le député n'a pas à élaborer lui-même, par délibération avec ses pairs, les décisions qui seraient censées correspondre à l'intérêt public. Il doit simplement faire passer dans la loi la volonté des électeurs. Il doit rester strictement fidèle à la volonté de ceux qui l'ont élu. Le député doit pouvoir en conséquence être contrôlé et révoqué à tout moment par ses électeurs. Par là, il est tout à fait clair qu'en aucun cas les premiers Jacobins n'entendaient déplacer la souveraineté *populaire* vers la souveraineté *parlementaire*.

Dès 1789, l'aile radicale du jacobinisme parle alors de « mandataires » plutôt que de « représentants ».

Robespierre est particulièrement net et ferme sur ce point :

Partout où le peuple n'exerce pas son autorité, dit-il, et ne manifeste pas la volonté par lui-même, mais par ses représentants, si le corps représentatif n'est pas pur et presque identifié avec le peuple, la liberté est anéantie.

b.- D'où la deuxième idée.

Pour assurer son identité avec le représenté ou mandant, *le représentant ou mandataire doit être vertueux*.

Cette idée est différente de la précédente : l'identité représentant/représenté n'est pas garantie factuellement ou empiriquement par la « fidélité » du commis à la volonté du commettant, mais par la vertu du député. Pourquoi ? – Parce qu'en sa vérité essentielle, et par-delà les apparences ou les accidents de l'Histoire, le peuple *est* par principe vertueux.

C'est la solution que Robespierre propose en 1793 – là où les choses commencent à se gâter vraiment, et après l'idée du mandat impératif. Voilà ce qu'il dit :

Posez d'abord cette maxime incontestable : que le peuple est bon, et que les délégués sont corruptibles ; que c'est dans la vertu et dans la souveraineté du peuple qu'il faut chercher un préservatif contre les vices et le despotisme du gouvernement.

L'Incorruptible laisse entendre que la représentation serait *un moindre mal*, si elle était exercée par un personnel politique vertueux, c'est-à-dire à l'image et à la ressemblance du peuple.

Cela permet au jacobinisme de passer à une troisième idée qui accompagne l'escalade de la Terreur.

c.- Troisième idée.

C'est celle d'une représentation non-électorale.

C'est évidemment l'idée la plus dangereuse et aussi, en matière constitutionnelle, la plus antilibérale du jacobinisme.

Cette troisième idée se déduit logiquement de la précédente : la légitimité de la représentation ne réside plus – *procéduralement* – dans le *suffrage* lui-même, mais – *substantiellement* – dans la *vertu*.

Analysons les conséquences de cette idée qui, historiquement, justifia l'annulation du recours aux urnes, par un décret de la Convention, pris le 11 août 1793 – au point que l'on peut se demander si les convictions évolutives de Robespierre ne sont pas aussi les rationalisations de motifs de circonstance.

Première conséquence.

Le peuple n'a plus la parole, parce qu'on sait qu'il est bon. En conséquence, le problème de l'identité du représentant avec le représenté ne consiste plus à être fidèle à la volonté expresse du commettant, mais à agir selon les principes directement dictés par la vertu dont le Peuple est la source et la norme.

Cela supprime à la fois la légitimité du suffrage universel et du débat parlementaire.

Deuxième conséquence.

Certains représentants peuvent prétendre à la vertu, mais *pas tous*. Car tous ne sont pas vertueux, et beaucoup sont corruptibles ou même corrompus. Donc, seuls les incorruptibles – précisément – sont *vraiment représentatifs*.

Il s'ensuit que seuls les Jacobins sont les représentants légitimes du peuple. Les autres représentants ne sauraient jouir de l'immunité parlementaire, puisqu'ils ne sont pas d'authentiques représentants. La Terreur politique devient ainsi justifiée.

Troisième conséquence.

Dans la mesure où le représentant est identique au représenté, quant à l'essentiel, il est alors lui-même souverain. C'est là qu'aboutit – paradoxalement – le jacobinisme. Paradoxalement, il parvient à rétablir pour son propre compte un Représentant-Souverain doté de la toute-puissance !

Cela vient de ce que l'aile radicale avait au départ contesté la légitimité des « mandataires ». Croyant sans doute rester fidèles au message de Rousseau, les Jacobins ont alors construit un Etat qui incorpore le Peuple, un Etat qui se *substitue* à la société, et retrouve au fond, mais avec la Terreur en plus, le modèle proposé par Hobbes dans le *Léviathan*.

Cette évolution est, certes, paradoxale. Mais elle est logique, si l'on considère les exigences de départ attachées par les Jacobins à l'idée de souveraineté populaire. C'est d'ailleurs ce que d'une façon pénétrante Rousseau avait donné à comprendre dans une lettre au Marquis de Mirabeau, en 1767 : « Je ne vois point de milieu entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait ».

*

IV

Benjamin Constant

LIMINAIRE

On a vu lors des leçons précédentes à quelles difficultés avait pu se heurter le renversement démocratique de la monarchie absolue, lorsque notamment il a fallu transférer au Peuple le pouvoir du Monarque, tout en conservant l'exigence d'unité, d'indivisibilité et d'inaliénabilité (l'« incommunicabilité » dans la doctrine chrétienne de la personne humaine, chez Thomas d'Aquin) de la volonté souveraine, avec, en plus, l'exigence proprement moderne d'autonomie des individus formant le corps politique.

La doctrine de la souveraineté populaire, telle qu'elle se trouve formulée chez Jean-Jacques Rousseau, reprend, en effet, beaucoup d'idées à la doctrine absolutiste de Hobbes. Parmi celles-ci il y a notamment :

- l'idée de contrat fondé sur un consentement des co-sociétaires ;
- l'idée d'un corps socio-politique caractérisé par l'unité ;
- l'idée d'une souveraineté absolue marquée par l'indivisibilité.

D'un côté, Rousseau renverse bien le principe autocratique de Hobbes, en faisant du peuple le détenteur direct de la souveraineté. Là, le souverain n'est plus celui en lequel le peuple se représente et s'incarne en imagination, mais le peuple lui-même constitué en corps autonome.

D'un autre côté, Rousseau conserve l'absolutisme, non, certes, comme absolutisme monarchique, mais comme absolutisme démocratique. C'est-à-dire qu'il maintient le caractère absolu du pouvoir, mais au profit de tous au lieu d'un seul ou de quelques uns.

Cependant, comment *tous* peuvent-ils *exercer* directement le pouvoir ?

En effet, la souveraineté populaire ne doit pas seulement signifier que le peuple est à la source de l'autorité politique légitime ; elle signifie aussi qu'au peuple revient l'exercice de cette autorité.

C'est pourquoi se pose le problème de la représentation. Quelques points très sommaires de doctrine constitutionnelle à ce sujet :

a.- Rousseau était partisan de la *démocratie directe*.

b.- À la démocratie directe on oppose classiquement, en droit constitutionnel, la *démocratie représentative*.

c.- Parmi les formes de démocratie représentative, on distingue classiquement entre : le *régime d'assemblée*, caractérisé par une Chambre unique et souveraine dominant un Exécutif réduit ; le *régime parlementaire*, marqué le plus souvent par un bicaméralisme ou bicamérisme (Parlement comprenant une Chambre basse et une Chambre haute) et un bicéphalisme (Exécutif comprenant un chef d'État et un chef de gouvernement), ainsi qu'une séparation souple de ces Pouvoirs publics ; le *régime présidentiel*, proche du régime parlementaire, mais avec un Exécutif plus fort et une séparation plus rigide des Pouvoirs publics.

d.- Pour les disciples de Rousseau qu'étaient les Jacobins, seul le régime d'assemblée approximait le mieux ou le moins mal l'exigence de la démocratie directe. Car la souveraineté n'y est pas partagée avec un monarque ou un gouvernement.

e.- Cependant, même la formule du régime d'assemblée portait atteinte au principe d'inaliénabilité de la souveraineté. Il fallait donc, pour les Jacobins, rapprocher le plus possible les représentants des représentés. On se souvient que la doctrine du *mandat impératif* était censée, tout d'abord, répondre à cette préoccupation. Par la suite, des *critères de contenu* furent imposés aux députés, afin qu'ils puissent être tenus pour d'authentiques représentants. Ce critère était la *vertu*, la pensée droite - ce qui comporte les potentialités d'une dérive terroriste de la République.

J'ai fait ce petit point simplificateur, afin que vous puissiez saisir le contexte dans lequel est intervenue la *critique libérale du jacobinisme*. Ici, je ne parlerai pas de la doctrine conservatrice de la Révolution française. Par exemple, chez l'Anglais Edmund Burke, auteur des *Réflexions sur la révolution*, on trouve certes une critique libérale de la pensée révolutionnaire française. Mais ce libéralisme n'est pas démocratique. Il est à la fois anti-absolutiste et anti-démocratique.

C'est ce genre de critique qui est le plus connu. Il s'agit d'un conservatisme largement contre-révolutionnaire qui, à l'époque de la Révolution française, avait fleuri en Angleterre, avec Burke, en Allemagne, avec Rehberg, et aussi, en France, avec Joseph de Maistre. Mais à côté de la critique conservatrice, il existe une critique du jacobinisme, voire du rousseauisme

(ou de certains de ses aspects), qui est d'inspiration foncièrement libérale avant le mot, mais qui n'est pas contre-révolutionnaire, et pas davantage antidémocratique.

C'est donc *ce* courant libéral, également issu des Lumières des XVII^e et XVIII^e siècles, que je voudrais présenter, en me consacrant en particulier à un penseur qui illustre bien ce que l'on appellerait « libéralisme démocratique ». Il s'agit de Benjamin Constant.

*

A.- LIBERALISME DEMOCRATIQUE CONTRE ABSOLUTISME DEMOCRATIQUE.

Benjamin Constant est un contemporain de la Révolution française. Parmi ses principaux écrits :

- *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (1796) ;
- *Principes politiques applicables à tous les gouvernements* (1806) ;⁴
- *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Pluriel, 1980 ;⁵
- *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*, Paris, 1824-1831 (5 volumes) ;
- *Sur le Gouvernement représentatif de la Constitution actuelle de la France*, Paris, 1818-1819 (4 volumes).

Ce qui frappe d'emblée dans la pensée politique de B. Constant, c'est qu'elle n'est pas formaliste, si l'on entend par là essentiellement deux choses :

- 1) Tout d'abord, Constant n'est pas fixé sur une forme particulière de Constitution ou d'organisation politique.
- 2) Ensuite, il abandonne largement la fiction d'un Contrat originaire, pour faire place à l'ouverture de l'histoire, aussi bien dans la dimension du passé que dans celle du futur.

1.- La question de la forme du Gouvernement.

Que Benjamin Constant ne soit pas attaché à une forme particulière de gouvernement, c'est ce qu'indique bien son essai de 1806. Constant s'intéresse aux principes politiques applicables à *tous* les gouvernements. Pour lui, la forme organisationnelle du pouvoir, qu'il s'agisse de la

⁴ Référé sous l'indice *PP*.

⁵ Référé sous l'indice *LM*.

République ou de la Monarchie, n'a pas de réelle importance. Ce qui importe, c'est que, République ou Monarchie, l'organisation politique soit celle de l'État de droit, où le pouvoir, par conséquent, est limité par ce que l'on nomme « principe de légalité ». Voilà ce que dit Constant (*Sur le Gouvernement représentatif...*, III, p. 61) :

Entre la monarchie constitutionnelle et la République, la différence est dans la forme.
Entre la monarchie constitutionnelle et la monarchie absolue, la différence est dans le fond.

Cette réflexion ramasse de façon lapidaire ce qui paraît essentiel au-delà d'une différence abstraite et somme toute formelle entre Monarchie et République : c'est la *limitation* du pouvoir, qu'il soit exercé par un Président ou par un Roi. Cependant, la source doit toujours être le peuple.

C'est pourquoi, si Constant est hostile à la Monarchie absolue, il l'est presque autant à cet autre absolutisme qu'est le républicanisme extrême des Jacobins. Constant, à la différence de Rousseau et des Jacobins, est d'abord attaché à la liberté entendue comme l'*indépendance de l'individu*, plutôt que comme l'*autonomie du corps social*. C'est pourquoi il peut sans plus de précaution s'élever contre ce qu'il appelle l'« oppression du peuple au nom de sa souveraineté ».

Il doit alors mener un combat sur deux fronts :

- 1) contre la dérive terroriste du républicanisme jacobin ;
- 2) contre le rejet contre-révolutionnaire du principe de la souveraineté populaire.

À la différence des conservateurs, en effet, Constant ne tire pas argument, contre le principe de la souveraineté populaire, des débordements que ce principe a couverts en 1793.

Par conséquent, Constant est opposé à Robespierre, mais aussi et peut-être d'abord à Joseph de Maistre qui, en 1797, déclarait que « la nature et l'histoire se réunissent pour établir qu'une grande République indivisible est une chose impossible ».

Aussi sympathique que puisse apparaître à certains cette position de Constant, à la fois libérale et démocratique, il faut tenter d'en comprendre la cohérence théorique - en admettant qu'elle existe. Une pierre de touche, à cet égard, est la façon dont Constant se rapporte à ce père spirituel de la Révolution française, qu'est finalement Rousseau (même si Rousseau n'était pas révolutionnaire, et même si, de plus, la majorité des constituants n'était pas rousseauiste). Comment Constant est-il amené à réinterpréter Rousseau, afin que la démocratie puisse toujours être prise en référence, après avoir été comme purgée de son absolutisme ? Comment Constant peut-il refuser, comme disait Rousseau, « la démocratie la plus austère », sans tomber dans « le hobbisme le plus parfait » ? Pour cela, Constant interprète Rousseau en faisant valoir deux principes (*PP*, p. 22, sq.) :

- a) « Toute autorité qui gouverne une nation doit être émanée de la volonté générale ».
- b) « La volonté générale doit exercer sur l'existence individuelle une autorité délimitée ».

Le premier principe comporte la réaffirmation de la souveraineté populaire, c'est-à-dire la reprise du *principe démocratique*. Il s'inscrit dans la ligne de l'orthodoxie rousseauiste.

Cependant, le deuxième principe ne concerne pas la *source* de l'autorité, mais son *exercice*, lequel devrait, à en croire Benjamin Constant, être strictement délimité. Là, Benjamin Constant affirme en fait le *principe libéral* de la limitation du pouvoir.

Est-ce là une déviation par rapport à la pensée de Rousseau ? - Sans doute, oui. Constant prétend seulement interpréter Rousseau. Il a à coup sûr raison pour le premier principe. Mais le second principe est philologiquement discutable.

En effet, pour Jean-Jacques Rousseau il n'est pas besoin de limiter l'exercice de la volonté générale, puisque celle-ci, étant donné sa forme d'expression dans la loi pensée comme générale et abstraite, *se limite en principe d'elle-même* à ce qui, en chacun, concerne le général et non pas les cas particuliers. La loi, expression de la volonté générale, ne doit, en effet, jamais viser une personne singulière ou une situation qui ne concerne qu'un individu ou un groupe particulier au sein de la société. Non seulement ce serait une entorse au principe d'égalité et une porte ouverte à la restauration des anciens privilèges, mais encore et surtout, en perdant le caractère rationnel de la généralité, la loi peut devenir le pire instrument de la tyrannie.

Pour Rousseau, par conséquent, tant que la loi est bien la loi ; tant qu'elle exprime la volonté générale, et s'en tient, en conséquence, à la forme générale et abstraite, elle garantit par nature la liberté dans l'égalité. En revanche, la loi deviendrait despotique et tyrannique, si elle intervenait pour régler sélectivement des situations particulières.

À noter que, aujourd'hui, dans nos démocraties dites de masse, organisées selon le principe de l'État social, la loi a perdu largement ce caractère très formel et général qui, pour Rousseau comme pour les libéraux eux-mêmes, était un gage et un garant de liberté. Aujourd'hui, par conséquent, on ne saurait invoquer, comme jadis, le caractère de la loi, pour s'opposer aux demandes libérales visant à limiter constitutionnellement le pouvoir de la loi elle-même. Mais, à l'époque de Benjamin Constant, il fallait déjà beaucoup de méfiance à l'égard de l'exercice de la souveraineté populaire, pour exiger une limitation constitutionnelle du pouvoir démocratique.

Donc, pour Rousseau, le problème de la limitation et, à vrai dire, d'une limitation *extérieure, transcendante*, de l'exercice de la souveraineté populaire, ne se pose pas. Ou, s'il doit se poser, c'est que l'on n'a plus affaire avec une expression de la volonté générale.

La pensée politique de Rousseau est particulièrement cohérente, et, cependant, B. Constant ressent l'exigence de limiter l'exercice de la souveraineté. Il est au fond *hostile à l'idée du Contrat social*, une idée qui implique que chacun remette tout à la collectivité. Constant se méfie de tout pacte originaire qui remet la *totalité* du pouvoir à un détenteur quel qu'il soit, Prince ou Peuple.

2.- L'hostilité au principe contractualiste.

C'est une autre caractéristique du libéralisme démocratique par rapport au rousseauisme, dès lors, ressenti comme un absolutisme démocratique.

Constant n'est pas contractualiste. On pourrait même dire qu'il est plus historiciste que contractualiste. Il est convaincu que l'Histoire est toujours en mouvement, et que la Révolution, loin de réaliser une fois pour toutes ou d'un seul coup l'idéal d'égalité, donne seulement une nouvelle impulsion. Voilà ce qu'il écrit dans son essai de 1796 sur le « Gouvernement actuel » (p. 95-96) :

L'origine de l'État social est une grande énigme, mais sa marche est simple et uniforme. Au sortir du nuage impénétrable qui couvre sa naissance, nous voyons le genre humain s'avancer vers l'égalité sur les débris d'institutions de tous genres.

Pour nous qui vivons à la fin du XX^e siècle, avec les crises, les guerres, les catastrophes politiques, morales et humaines qui jalonnent l'histoire récente, cette vision de l'Histoire, quelque peu optimiste et providentialiste, nous apparaît nécessairement naïve. Elle était cependant partagée par les *Aufklärer* de la fin du XVIII^e siècle, tels que Condorcet, en France, et Kant, en Prusse. Elle fut d'ailleurs mise en cause presque aussitôt, notamment par les Romantiques allemands : Herder, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Schelling. Or, ce qui se dissimule derrière la préférence que Constant accorde à l'Histoire sur le Contrat, c'est l'idée qu'il y a du *non-négociable*, quelque chose qui *préexiste à toute société* : c'est la *liberté de l'individu*.

Cette extériorité de la liberté individuelle au Contrat social est une caractéristique du libéralisme. Elle explique à la fois l'exigence de limitation de la souveraineté et l'abandon de la référence à un contrat originaire.

Au fond, toute la pensée politique de Benjamin Constant s'articule sur une conception libérale de la liberté - ce qu'il nomme liberté des Modernes. C'est le thème central et le plus connu de sa pensée politique et historique, que je vais développer à présent.

*

B.- LA QUESTION DE LA LIBERTE CHEZ LES MODERNES

L'extériorité de la liberté individuelle par rapport au social, son antériorité par rapport à tout Contrat sont affirmées par Constant de façon claire et nette :

Il y a une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est, de droit, hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté. (PP, p. 49)

Ce que l'on appelle les « droits-libertés » : libertés d'action et libertés d'opinion, sont ici *antérieurs* et ont à rester *extérieurs* à la formation de l'autorité politique. Cette extériorité des droits-libertés marque en même temps la *limite* de l'autorité souveraine et le *partage* entre la société et l'État.

On pourrait presque dire que le libéralisme démocratique tient originairement dans cette triple formule :

- 1) Extériorité des droits-libertés par rapport à la souveraineté quelle qu'elle soit ;
- 2) Limitation de l'autorité souveraine par des principes antérieurs au Contrat ;
- 3) Partage entre la société civile et l'État, entre le domaine privé et les affaires publiques.

Il est clair que, pour la jacobinisme et pour le rousseauisme en général, l'idée que les droits-libertés sont antérieurs à la formation de l'État est fautive et absurde. Ce ne peut être qu'une fiction. À cela les libéraux répondent qu'il s'agit plutôt d'une « *illusion lucide* », laquelle ferait pendant à la « *vérité trompeuse* » du contractualisme.

Que veulent dire ces expressions : « *illusion lucide* » du libéralisme, et « *vérité trompeuse* » du contractualisme ?

Explication :

Il est vrai que les droits-libertés ne sont *pas* antérieurs au politique. Mais en faisant «comme si» ils l'étaient, on les rend, pour ainsi dire, sacrés ; on les soustrait à toute volonté législative contraire. C'est la *prudence*, vieux concept aristotélicien, qui l'exige. « *Illusion lucide* », par conséquent.

Si l'on dénonce alors cette illusion comme telle, en incluant les libertés individuelles fondamentales dans l'acte constitutif de l'autorité (le Contrat social), on en fait alors des droits conditionnés par une volonté, alors que ces droits devraient plutôt être pensés comme *inconditionnés*. On trompe ainsi subrepticement la société des citoyens sur le fait que le pouvoir formé dans le Contrat social soit à l'origine des droits fondamentaux de l'Homme (liberté, égalité) ; qu'en déclarant ces droits, il les créerait politiquement, alors qu'il ne fait que les proclamer : « *vérité trompeuse* ».

Donc, l'illusion lucide du libéralisme démocratique consiste à soustraire les libertés fondamentales à toute emprise politique. C'est ce que justifie ainsi Benjamin Constant :

Il y a toute une série d'objets sur lesquels le gouvernement et la société doivent s'abstenir de prononcer et laisser les individus parfaitement libres. (LM, p. 58)

C'est en cela que, pour Constant, consiste la *Liberté des Modernes*. Non plus, dit-il, dans la « participation active et constante au pouvoir collectif », mais dans la « jouissance paisible de l'indépendance privée » (*LM*, p. 501).

Pour lui, l'aspect sous lequel les Modernes se démarquent le plus nettement des Anciens renvoie à une organisation sociale de la liberté : les Modernes ont établi, du moins, imaginai-
rement, une séparation, une scission entre la sphère d'exercice de la liberté civile et la sphère d'exercice de l'intérêt public.

Deux questions à ce sujet :

1) En quoi cela différencie-t-il les Modernes des Anciens qui, eux aussi, connaissaient une séparation entre sphère privée et sphère publique ?

2) En quoi cette position de Constant, qui se réclame de la modernité en général, s'oppose-t-elle toutefois diamétralement à cette autre modernité que représente aussi la pensée de Rousseau ?

Ad (1).- Par rapport aux anciens Grecs, et singulièrement à la conceptualisation aristotélicienne de la Politique, le schéma est en fait *symétrique inverse*. En effet, la sphère privée correspondait, dans les démocraties de Corinthe et d'Athènes, au domaine domestique, où règne sans partage le maître de maison, l'*oikodespotès*, sur les femmes, les enfants, les esclaves. tandis que la maisonnée est représentée comme le lieu où se déroulent les processus biologiques (vie, mort, naissance, reproduction, subsistance). Il s'ensuit que la sphère privée est à la fois, pour les anciens Grecs, le lieu de la *domination* et celui de la *nécessité* - deux bonnes raisons pour la situer à l'opposé de la *liberté*.

En revanche, la sphère publique appartient à la politique : c'est la place publique, *agora*, sur laquelle les citoyens, libres et égaux entre eux, se réunissaient pour décider des affaires communes de la Cité, de la *polis*, tandis que, par leurs belles paroles, ils pouvaient espérer obtenir cet équivalent de l'immortalité, qu'est la renommée. Deux bonnes raisons, également, pour représenter la sphère publique comme le milieu de la liberté.

Ad (2).- Le libéralisme de Constant est ainsi comme une inversion de la conception grecque classique de la Politique (chez Aristote). Mais ce modernisme n'en est pas moins tout à fait antirousseauiste. On se souvient que Constant prétendait seulement interpréter Rousseau. En réalité, il doit aller beaucoup plus loin qu'une simple interprétation. Il doit, en effet, aller jusqu'à une véritable *critique* de Rousseau. Dans cette critique, Constant touche à l'essentiel de ce qui, pour le libéralisme, fait du rousseauisme un absolutisme : Rousseau, loin d'avoir *supprimé* le pouvoir absolu, l'aurait simplement *déplacé* :

L'erreur de Rousseau et des écrivains les plus amis de la liberté vient de la manière dont ils se sont formé leurs idées en politique. Ils ont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul, en possession d'un pouvoir immense qui faisait beaucoup de mal. Mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs et non contre le pouvoir même.

Au lieu de le détruire, ils n'ont songé qu'à le déplacer. C'était un fléau ; ils l'ont considéré comme une conquête, ils en ont doté la société entière. (PP, p. 39)

Après cette critique, Constant doit aborder la partie constructive de la question politique.

*

C.- LA DOCTRINE POLITIQUE DE BENJAMIN CONSTANT.

Tout d'abord, sur la question de la *représentation* : contre les Jacobins, Constant est du côté des Girondins. Il pense, comme Jean Sieyès, que « le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants ».

Comme Sieyès, également, il veut en conséquence limiter le pouvoir issu des urnes par un pouvoir d'arbitrage. Entre représentants et représentés, il faut un arbitre, « pouvoir neutre et préservateur » qui fait pendant au « jury constitutionnaire » de Sieyès.

En outre et surtout, Constant préconise ce que l'on pourrait appeler une laïcité accrue du politique. Entendons par là une neutralisation spirituelle de l'autorité :

En fait d'opinion, de croyances, de Lumières, il y aura neutralité complète de la part du gouvernement. (LM, p.521)

A cet égard, les saint-simoniens (premiers socialistes) sont dénoncés comme une « secte nouvelle », tenants du « papisme industriel ». La société n'a pas besoin de guide spirituel. Aussi reprochait-on à ce libéralisme neutraliste, laïc, anti-idéologique et presque apolitique, de ne pas se soucier en conséquence de la moralité tant privée que publique.

Le risque soupçonné était celui de l'anarchie morale. A quoi Constant répondait que la neutralité idéologique (« spirituelle ») de l'État ne fait, au contraire, que favoriser « l'état naturel, désirable, heureux d'une société dans laquelle chacun, suivant ses lumières, ses loisirs, sa disposition d'esprit, croit ou examine, conserve ou améliore, fait, en un mot, un usage libre et indépendant de ses facultés ».

C'est ce que, aujourd'hui, on appellerait le « privatisme du citoyen ». Dans le contexte de la critique libérale, ce privatisme accompagne logiquement le *passage de la souveraineté populaire à la souveraineté parlementaire*.

Pour Constant, il est normal que les individus délèguent à d'autres le soin des tâches politiques. Pour justifier cela, il situe la différence entre les Modernes et les Anciens comme une différence entre riches et pauvres :

Les individus pauvres font eux-mêmes leurs affaires ; les hommes riches prennent des intendants. C'est l'histoire des nations anciennes et des nations modernes. Le système représentatif est une procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple qui veut que ses intérêts soient défendus, et qui néanmoins n'a pas le temps de les défendre lui-même. (*LM*, p. 512)

Il faut avouer que l'argument en faveur d'un privatisme apolitique des citoyens est ici d'une déconcertante trivialité : le manque de temps !

Plus sérieusement, sans doute, Constant pense que la vie privée, au sens d'un épanouissement dans le travail et les loisirs, est une valeur supérieure à l'activité déployée pour la gestion des affaires publiques, lesquelles, une fois consacrés les libertés fondamentales et les principes de l'État de droit, ne sont plus que des tâches administratives, somme toute, ennuyeuses.

Cette idée retrouvera paradoxalement une étrange résonance, *mutatis mutandis*, chez Karl Marx et Friedrich Engels, pourtant si hostiles à l'individualisme libéral de ce qu'ils appelaient l'« homme égoïste ».

Constant assume la pleine signification de la condition de l'homme moderne. Il s'agit d'un constat objectif. Une autre question est de savoir s'il adhère totalement à cette condition. D'abord le constat ; ensuite l'appréciation.

1) Le constat.

La liberté des temps anciens était tout ce qui assurait aux citoyens la plus grande part dans l'exercice du pouvoir social. La liberté des temps modernes, c'est tout ce qui garantit l'indépendance des citoyens contre le pouvoir. (*PP*, p. 432)

De façon typiquement libérale, Constant sacrifie ici l'*autonomie* du citoyen à l'*indépendance* de l'homme. C'est sans doute la faiblesse majeure de cette doctrine politique. Constant en avait-il pressenti des aspects problématiques ?

2) L'appréciation.

Constant s'est, en fait, efforcé de tempérer l'aspect apolitique, privé, de sa conception de la liberté, en disant, à propos des « deux » libertés (celle des Anciens et celle des Modernes), qu'il faut « apprendre à combiner l'une avec l'autre ». Sans dire comment le résoudre, il indiquait du moins un danger spécifique de la liberté moderne.

C'est le danger, disait-il, « que nous renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique » (*LM*, p. 512-513).

Une difficulté qui n'est toujours pas résolue.

*

V

Trois modèles de démocratie

Il ne s'agira pas d'une réflexion fondamentale sur ce qu'est la démocratie en général. Ici, je voudrais m'en tenir à la présentation de trois modèles de la démocratie : le modèle *participatif* ; le modèle *représentatif* ; le modèle *délibératif*.

Cette présentation s'en tiendra elle-même, pour l'essentiel, à la reconstruction de « types-idéaux » dont la fonction est de contribuer à une intelligibilité de la réalité, à une compréhension critique du fonctionnement de nos systèmes politiques que l'on dit « démocratiques ». Cependant, cette réalité ne présente jamais un type-idéal à l'état pur : dans leur fonctionnement effectif, nos systèmes politiques seraient plutôt « mixtes » au sens où ils combinent de façon variable des traits caractéristiques de chacun des trois modèles.

*

A.- Le modèle participatif.

C'est un modèle de participation directe des citoyens aux affaires publiques. Ce modèle renvoie à une conception de la démocratie, qui, souvent, nous semble dépassée. C'est la conception dite de la « liberté des Anciens », une expression nous vient du penseur libéral, Benjamin Constant (1767-1830). Benjamin Constant opposait en effet à « la liberté des Mo-

dermes », liberté *privée, individuelle, négative*⁶, la liberté des « Anciens », qui, à l'inverse, se voulait *publique, communautaire et positive*. Dans le contexte des démocraties d'Athènes et de Corinthe, au IV^e siècle avant notre ère, la liberté s'exerçait sur l'*agora*, la place publique, sur la base d'une égalité, ou *isonomia*, entre les citoyens, à l'échelle réduite de Cités-États, dans la sphère de la communauté politique, ou *polis*. Là, les décisions engageant la collectivité (par exemple, pour la guerre ou la paix) étaient prises directement par les intéressés, c'est-à-dire, dans le contexte de l'Antiquité grecque, les hommes libres distingués des autres catégories : femmes, esclaves, commerçants étrangers (« métèques »). Quant à la gestion des affaires publiques, elle était confiée à ceux qui, parmi les hommes libres, se portaient volontaires ; et ces volontaires étaient eux-mêmes désignés par tirage au sort. Le vote ne servait pas à élire des représentants, comme dans nos systèmes représentatifs : il servait seulement à adopter des mesures politiques au terme d'une délibération publique, la *bouleusis*, et il ne s'effectuait alors pas sur la procédure moderne du bulletin secret⁷.

Bien qu'ancien, le modèle participatif a été repris chez les Modernes. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en est la figure centrale. Le Peuple est souverain. Ce Souverain n'a pas de représentants. Non seulement il n'est plus question qu'un Prince puisse prétendre représenter, voire, incarner le peuple, mais Rousseau récuse même la représentation parlementaire à l'anglaise ; car c'est là, à ses yeux, une délégation de souveraineté, laquelle constitue une aliénation de la liberté. C'est dire que Rousseau concevait la liberté essentiellement comme *autonomie publique* : le « peuple en corps » exerce sa liberté en adoptant lui-même, directement, les lois auxquelles il accepte de se soumettre. La loi est ainsi « expression de la volonté générale ». Les hommes ne forment un peuple de citoyens qu'en se plaçant ensemble sous la « suprême direction » de la volonté générale. Ainsi les citoyens forment-ils un « moi moral »,

⁶ L'expression « liberté négative » n'est pas de Benjamin Constant. Elle est apparue plus tard, au XX^e siècle, notamment sous la plume du philosophe, Karl Jaspers, et elle fut popularisée par Isaiah BERLIN, dans son « Eloge de la liberté » (trad. par J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988). La liberté négative est la liberté, dévolue à l'individu, de faire tout ce qui ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui. Elle n'a donc aucun contenu « positif » déterminé. (Voir, à ce sujet, J.-M. FERRY, J. LACROIX, *La Pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000, Introduction).

⁷ Il convient de noter l'importance de cet « imaginaire politique » pour les anciens Grecs. Ceux-ci, en effet, ne croyaient guère, pense-t-on, à l'immortalité au sens des Chrétiens, c'est-à-dire à la pérennité de l'âme, ou encore, à la « vie après la vie » (ou après la mort). Leurs anciens mythes reliaient plutôt l'immortalité à la gloire, à la renommée acquise par les héros sur le champ de bataille. Plus tard, ce modèle héroïque, homérique, se « civilisa » avec le développement du commerce et la formation de cités policées : la place publique remplaça le champ de bataille ; la confrontation des armes fit place à celle des arguments. Mais, toujours, il s'agissait d'« exceller » devant ses pairs : les citoyens rassemblés pour délibérer ; et de gagner l'immortalité de la gloire, grâce aux « belles paroles » préférées sur l'*agora* (comme, jadis, les héros, grâce aux « belles actions » réalisées sur le champ de bataille). C'est pourquoi la participation aux affaires publiques, le débat public des citoyens rassemblés représentait un moyen d'immortalité (par la renommée). Ainsi Démosthène. Aux yeux des anciens Grecs, il y avait donc dans la Politique un *enjeu métaphysique* qui éclaire peut-être l'importance qu'ils pouvaient accorder à l'espace public, à l'exercice public et communautaire de leur liberté participative.

un « corps politique » qui, à travers la loi, gouverne son propre destin, confère à la communauté qu'ils forment ensemble les moyens d'agir sur elle-même, de se transformer elle-même. Cependant, Rousseau ne concevait pas la volonté générale comme le résultat d'une confrontation entre des citoyens rassemblés pour délibérer. Ce que requiert la volonté générale serait plutôt accessible à chacun de nous, dans le silence du for intérieur : la conscience morale qui nous dicte la voie droite, et forme donc de l'intérieur la volonté politique. Mais comme chaque citoyen doit pouvoir participer aux décisions politiques, à commencer par l'adoption des lois, le suffrage de tous est toutefois requis comme le meilleur moyen d'approcher dans la réalité la volonté générale, à condition que chacun puisse s'exprimer en son nom seul, ne lie pas sa voix à celle d'un groupe, et s'abstienne donc de former avec d'autres une coalition politique. Chez Rousseau, le modèle participatif est donc fondamentalement « atomistique », ce qui n'était pas le cas dans les temps anciens. C'est pourquoi aussi la conception rousseauiste de la démocratie radicale, « démocratie austère », disait-il, est sans doute celle qui épouse au plus près le modèle pur de la démocratie participative. À la différence des Anciens, en effet, Jean-Jacques Rousseau ne fait pas résulter la volonté politique d'une délibération publique : son modèle participatif se démarque ainsi du modèle délibératif ; et, à la différence des Modernes, Rousseau récusait le principe de la représentation parlementaire, c'est-à-dire le modèle représentatif et tout ce qui pût ressembler à un régime de partis. Cela n'empêche pas que sa pensée influença des systèmes politiques qui, comme en France depuis la III^e République, adhèrent toutefois au modèle de la démocratie représentative. Demeurent les idéaux de la démocratie radicale, de l'autonomie politique comme auto-législation, avec le concept central d'une volonté politique « constamment active », qui s'exprime à travers la loi. Compte tenu des aménagements nécessaires – autrement dit, des concessions que la République française dut consentir au modèle représentatif –, l'idéal rousseauiste de l'autonomie politique se maintenait cependant, et se maintient encore en arrière-plan de l'imaginaire républicain. Il s'agit d'un mécanisme bouclé : élection / représentation / législation / exécution / sanction, qui confère un primat à la loi dans la hiérarchie des normes. En Suisse, l'héritage du grand citoyen de Genève, que fut Jean-Jacques Rousseau, est plus manifeste encore, car la Suisse a su maintenir dans le fonctionnement effectif de son système politique des éléments substantiels de démocratie dite « semi-directe », tels que les votations sur initiatives populaires, et la soumission assez fréquente de lois ordinaires à référendum.

Maintenant, mis à part le cas singulier de la Suisse, le principe participatif n'existe plus guère, à l'époque contemporaine, que sous la forme de revendications, voire, d'incantations qui sont éventuellement prises en compte dans des théories. Ainsi en va-t-il, en Amérique du

Nord (au Canada comme aux États-Unis), aujourd'hui, avec le courant de pensée dit « communautarien » ou « communautariste », et dont les principaux représentants (Alasdair McIntyre, Michael Sandel et Michael Walzer, aux États-Unis, Charles Taylor, au Canada) s'accordent pour réclamer un resserrement des communautés politiques sur des valeurs pouvant définir, pour un collectif déterminé, le « bien commun ». Avant eux, la philosophe, Hannah Arendt, se référait volontiers aux deux imaginaires : aristotélien et toquevillien, de la démocratie participative⁸. Au-delà de la nostalgie et d'un certain romantisme, on retiendra cette idée, fortement affirmée par Michael Walzer, qu'il n'y a de *communauté politique* digne de ce nom, que si la *communauté légale* (entendons : l'ensemble des normes de droit opposables aux ressortissants d'une société politique) est exhaustivement recoupée par une *communauté morale* (l'ensemble des valeurs, croyances, représentations, attitudes de base, visions du monde, attentes normatives, partagées au sein d'une même communauté sociale). Ce qui parle, à travers ce principe, c'est toujours une exigence d'autonomie publique, exigence de réappropriation par les citoyens de leur « espace normatif » (Walzer). Mais cette exigence peut-elle vraiment être honorée dans nos sociétés actuelles ? Le problème principal auquel se heurtent les tenants d'une démocratie participative, aujourd'hui, est déjà un problème d'opérationnalité.

D'abord, il y a *la taille de la population*. Il semble en effet, que le modèle participatif « pur », dans la mesure où il exclut de fonder le système démocratique sur un gouvernement représentatif, lui préférant un exercice direct des citoyens, implique une échelle réduite. Or, ce qui était réalisable à l'échelle des Cités-États de la Grèce antique, ou encore, au niveau local, aujourd'hui, ne semble plus réaliste, dès lors que l'on envisage une participation des citoyens qui soit organisée de telle sorte que ceux-ci puissent *exercer leur influence sur le principal de la politique*. Déjà, Rousseau pensait que ses principes politiques (ceux du *Contrat social*) n'étaient pas applicables à une grande nation comme la France, mais seulement à des petits pays dont la population (comme la Corse, à l'époque) aurait conservé des mœurs « pures et simples ». À plus forte raison, l'application du modèle de démocratie participative paraît ir-

⁸ À Aristote, Hannah Arendt reprenait l'idéal de la *polis*, en particulier l'idée de la *praxis*, action commune en vue des meilleures fins pour la Cité, et qu'elle opposait à la *téchne*, qui ne concernerait que l'ajustement des moyens à une fin non discutée. À Tocqueville, elle reprenait l'imaginaire de la participation locale dans les assemblées régionales, en s'appuyant aussi sur les expériences participatives, éphémères, des Conseils, des *Räte*, des Soviets, dans leurs moments privilégiés où la « violence » n'a pas encore subverti la « puissance » véritable, laquelle procède d'un accord public, soutien des institutions.

réaliste à l'heure où les unités politiques tendent à déborder le cadre national pour envisager une extension continentale ou quasi continentale, comme l'Europe, aujourd'hui⁹.

Ensuite, il y a ce que le philosophe américain contemporain, John Rawls, nomme « *fait du pluralisme* ». C'est là un fait pris explicitement en compte par le libéralisme : on reconnaît aux individus une liberté de choix absolue en ce qui concerne leur style de vie, les valeurs, croyances religieuses ou philosophiques, « visions du monde » auxquels ils adhèrent, ainsi qu'une liberté (plus relative) en ce qui concerne l'expression publique de ces convictions privées. C'est là d'ailleurs un trait essentiel de ladite « liberté des Modernes ». Le « fait du pluralisme » est lui-même une conséquence logique de l'individualisme contemporain. Le problème qui, alors, s'est historiquement posé à nos sociétés, et qui, à vrai dire, ne date pas d'aujourd'hui, mais remonte à l'époque des guerres de religion, dans l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles, se laisse formuler ainsi : comment, sur base de *valeurs*, de convictions, de visions du monde divergentes, s'accorder néanmoins sur des *normes* communes, publiquement reconnues ? Ce problème situe justement la difficulté rencontrée par le modèle participatif, pour autant qu'il implique un primat de la volonté politique commune sur la liberté privée des choix individuels. Il s'ensuit que les normes qui régissent la communauté politique, et constituent donc la « communauté légale », doivent exprimer les valeurs socialement partagées dans la « communauté morale ». Elles doivent même en être dérivées. Maintenant, le refus de dissocier les normes communes des valeurs partagées contrarie logiquement le dispositif laïque des sociétés modernes¹⁰. Celui-ci repose en effet sur une séparation « disciplinaire » entre, d'une part, les convictions morales et religieuses qui, relevant donc de « visions du monde », doivent, pour les libéraux, être assignées à la sphère privée, au « for intérieur » de la conscience individuelle, et, d'autre part, la raison publique, laquelle fut assimilée à la raison d'État, dans la période absolutiste, avant sa conversion libérale, à l'époque des Lumières, dans le sens d'une critique publiquement exercée, d'un « libre usage public de la raison », ainsi que disait Kant. Cette *séparation entre raison publique et conviction privée* a représenté historiquement une réponse fonctionnelle, une solution politique de première nécessité, face aux risques de dislocation sociale, liés aux guerres de religion. Elle trouve aujourd'hui une

⁹ Toutefois, il convient de noter que, dans ses développements les plus récents, la réflexion des responsables de la construction européenne s'oriente vers la mise en place de procédures participatives, venant compléter les dispositifs classiques de la démocratie représentative. C'est le cas notamment du Livre Blanc, publié par la Commission, sur la « gouvernance européenne », ainsi que des travaux de la Convention, relatifs au « projet de traité en vue d'une Constitution pour l'Europe ».

¹⁰ Par quoi la version française de la République ne correspond pas au modèle « pur » du républicanisme, car il doit son principe laïque à l'élément libéral de la séparation entre sphère publique et sphère privée.

forme d'aménagement intéressant dans la théorie normative de la justice politique, chez John Rawls, avec l'idée d'un « consensus par recoupement »¹¹.

Enfin, le fait du pluralisme se redouble aujourd'hui de ce que l'on pourrait nommer « fait multiculturaliste » (contrairement à certaines idées reçues, le communautarisme est réfractaire au multiculturalisme) ; et là, l'exigence communautarienne d'une congruence entre communauté légale et communauté morale, entre normes et valeurs, se heurte au problème du statut des minorités. Cela pose aussi le problème de l'exclusionnisme¹², ou, si l'on préfère, des limites culturalistes à l'inclusion de l'autre, et fait aussi craindre des dérives juridiques, avec notamment la réclamation de « droits collectifs »¹³ dont la mise en œuvre pourrait porter atteinte à la liberté individuelle.

C'est pourquoi, dans le contexte contemporain, les réclamations élevées en référence au modèle participatif sont entachées d'ambiguïté. Souvent, elles proviennent d'une réaction au néolibéralisme, tandis qu'elles marquent la volonté de renouer avec l'esprit communautaire, mais selon une orientation qui, pour se vouloir « républicaine », est souvent plus proche d'Aristote que de Rousseau. C'est, encore une fois, chez ce dernier : Jean-Jacques Rousseau, que parle un modèle pur de démocratie participative.

Cependant, le modèle participatif connaît un regain d'actualité, non seulement en Amérique (avec le mouvement communautaire), mais aussi, de façon différente, dans la rhétorique de l'Union européenne, avec les développements récents de réflexions et travaux visant l'élaboration d'une Constitution pour l'Union. L'idée est récente : doubler le principe représentatif, réputé bien installé dans les systèmes politiques des États membres, par des mécanismes, procédures et dispositifs de participation. Cette idée apparaît notamment dans le Livre Blanc de la Commission sur la gouvernance européenne, publié en juin 2002, avec le thème de la « gouvernance participative », ainsi que dans le projet déposé, un an plus tard, par la Convention chargée d'élaborer un traité en vue d'une Constitution pour l'Europe, projet, dont l'un des titres, qui traite de « la vie démocratique de l'Union » comporte un article consacré à la « démocratie participative » (art. 46, faisant suite à un article plus vague, relatif à la démocratie représentative). En réponse au spectre du « déficit démocratique », l'idée-force des « conventionnels », comme, avant cela, des rédacteurs du Livre Blanc, serait donc de favori-

¹¹ « L'idée de consensus par recoupement est introduite (...) pour expliquer comment, malgré la pluralité des doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses opposées, qui caractérisent une société démocratique (...), des institutions libres peuvent néanmoins trouver un appui nécessaire pour durer » (J. RAWLS, « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », in : ID., *Justice et démocratie*, trad. par Catherine Audard, Paris, Ed. du Seuil, 1993, p. 324).

¹² Voir, Mark HUNYADI, *L'Art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, Coll. « Humanités », 2000.

ser la participation de la « société civile » aux décisions communautaires. D'où aussi les idées de « plates-formes O.N.G. », de « forums citoyens », de « dialogue civil » et de « dialogue social autonome ».

Que vaut ce « retour » de la démocratie participative, tout au moins dans la rhétorique actuelle qui, du côté américain comme du côté européen, pourrait sembler un peu incantatoire ? Le regain du modèle participatif ne relève toutefois pas de la simple rhétorique. Il se laisse aussi comprendre à la lumière de raisons tout à la fois historiques et systématiques. Ces raisons tiennent à une « crise » du gouvernement représentatif, lequel s'est lui-même affirmé sur la base d'une critique de la démocratie participative à la Rousseau.

B.- Le modèle représentatif.

Si l'on s'en remet à une histoire plus ou moins « dialectique » des doctrines politiques, la justification, sinon l'émergence du modèle participatif a partie liée, tout au moins, en France, avec la critique libérale du rousseauisme ; une critique qui cible au fond les dangers d'un absolutisme démocratique. Sont significatifs, à cet égard, les deux principes politiques mis en exergue par Benjamin Constant. Le premier principe est démocratique ; il concerne la source de l'autorité : « Toute autorité qui gouverne une nation doit être émanée de la volonté générale ». Le deuxième principe infléchit le premier dans un sens libéral ; il concerne l'exercice de l'autorité : « La volonté générale doit exercer sur l'existence individuelle une autorité délimitée ». Cependant, Constant ne se contentait pas d'affirmer la nécessité d'une limitation du pouvoir, qu'il s'agisse de celui du Prince ou de celui du Peuple. Il entendait justifier, outre le principe de la limitation constitutionnelles du pouvoir en regard des droits de l'Homme, c'est-à-dire le principe de l'Etat de droit, celui du gouvernement représentatif. Il faut dire, à ce sujet, qu'autant sa justification de l'Etat de droit est forte¹⁴, autant celle du gouvernement représentatif, par comparaison, semble faible¹⁵. Reste en tout cas intéressant le fondement analy-

¹³ A. RENAUT et S. MESURE, *Alter Ego*, Paris, Flammarion, 1999.

¹⁴ « L'erreur de Rousseau et des écrivains les plus amis de la liberté vient de la manière dont ils se sont formé leurs idées en politique. Ils ont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul, en possession d'un pouvoir immense qui faisait beaucoup de mal. Mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs et non contre le pouvoir même. Au lieu de le détruire, ils n'ont songé qu'à le déplacer. C'était un fléau ; ils l'ont considéré comme une conquête, ils en ont doté la société entière. » (*Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (1806), p. 39)

¹⁵ « Les individus pauvres font eux-mêmes leurs affaires ; les hommes riches prennent des intendants. C'est l'histoire des nations anciennes et des nations modernes. Le système représentatif est une procuration donnée à un

tique, c'est-à-dire la distinction entre la source et l'exercice de l'autorité politique : la source est le peuple ; l'exercice revient aux représentants. Autrement dit, c'est cette distinction analytique (entre source et exercice de l'autorité) qui, dans un même mouvement, fonde l'Etat de droit et le gouvernement représentatif, soit, les deux caractéristiques essentielles qui démarquent le modèle représentatif (libéral) du modèle participatif (rousseauiste). C'est en effet cette distinction analytique qui justifie : 1) l'instauration d'un gouvernement représentatif supposant que l'exercice du pouvoir législatif revienne, *sans préjudice pour la démocratie*, à des représentants mandatés par le peuple (toujours souverain) : les députés parlementaires, librement choisis sous les présuppositions du bulletin secret et du pluralisme politique ; 2) l'instauration d'une garantie des libertés fondamentales individuelles, initialement regardées comme ressortissant à un « droit naturel » des individus en tant qu'êtres humains, droit pré-politique, c'est-à-dire préexistant à tout « Contrat », car non négociable. D'où aussi, chez Benjamin Constant, le refus du contractualisme.

Trois remarques sur ce modèle :

1. C'est la formule la plus classique ou « classico-moderne de la démocratie, celle qui épouse le plus naturellement notre représentation spontanée de la démocratie réellement existante. Pourtant, bien qu'il structure pour ainsi dire en avant-scène notre imaginaire démocratique, le modèle représentatif ne correspond que d'assez loin, non seulement au fonctionnement réel des systèmes politiques occidentaux, mais également à nos intuitions les plus fortes, concernant l'exercice de la démocratie, intuitions normatives toujours intimement liées aux idéaux participatifs.
2. Dans sa version européenne, la mise en place d'un gouvernement représentatif correspond principalement au régime parlementaire. Cependant, le pouvoir législatif, en tant que Pouvoir public constitué dans la forme d'un pouvoir parlementaire représentatif, c'est-à-dire constitué par des représentants élus au sein d'une assemblée délibérative, ce pouvoir, jadis dévolu aux députés, a perdu formellement la primauté qu'il détenait jadis. D'abord, les libéraux ont d'emblée affirmé la nécessité d'équilibrer les trois pouvoirs les uns par les autres, suivant la maxime : « le pouvoir arrête le pouvoir ». C'est l'apport « anglais » de Montesquieu. Ensuite, la complexification et l'extension du rôle régulateur de l'Etat ont fait évoluer le système politique dans le sens d'un renforcement des prérogatives gouvernementales en principe remises au « pouvoir exécutif ». C'est la fameuse « rationalisation

certain nombre d'hommes par la masse du peuple qui veut que ses intérêts soient défendus, et qui néanmoins n'a pas le temps de les défendre lui-même. « (*De la Liberté chez les Modernes*, p. 512)

du parlementarisme ». Enfin, dans le contexte de l'Union européenne, les transferts de prérogatives ayant trait à la Défense extérieure ainsi qu'à la police des frontières revient à soustraire aux parlementaires une part notable de leur domaine de compétences législatives.

3. La garantie des libertés fondamentales individuelles se traduit souvent par une primauté des droits fondamentaux dans la hiérarchie des normes. Cela veut dire que les « droits-libertés », comme on les nommait naguère, sont placés au-dessus de la loi elle-même qui, dans la conception héritée de Rousseau, détient en revanche la suprématie, en tant qu'expression de la volonté générale. Pour résoudre cette tension, la République française a dû intégrer la déclaration des Droits à ses Constitutions (celles de la IV^e et de la V^e République), sous forme de Préambule, ce qui fonde leur sanctionnabilité juridictionnelle devant le Conseil constitutionnel. En Amérique, les choses sont plus simples, et le juge de la Cour suprême peut annuler des lois qu'il estime non conformes à la justice politique. Or, cette évolution peut incliner la doctrine à considérer que, finalement, l'État de droit aurait pour fonction, en quelque sorte, disciplinaire, de *limiter la démocratie* ; que les libertés fondamentales constitue un cran d'arrêt salutaire à un exercice éventuellement absolutiste de la souveraineté populaire – si bien que vient à se poser la question du rapport, plus ou moins tendu, voire, pour certains, antithétique, entre la démocratie et l'État de droit, entre la souveraineté populaire et les libertés fondamentales individuelles.

Aujourd'hui, on parle volontiers d'une *crise* de la représentation politique. A cela s'adjoint le thème de la crise de l'Etat social. J'aimerais esquisser quelques points d'explication à ce sujet.

- Premier élément d'explication : *la gouvernementalisation du pouvoir*. Le pouvoir normatif est largement passé du côté du gouvernement, lequel n'est plus à proprement parler un Exécutif face au Législatif. Le schéma classique de lisibilité constitutionnelle s'en trouve affecté au sein même de nos Etats nationaux ; et cela est encore plus vrai au niveau de l'Union européenne, où le Conseil partage avec le Parlement le pouvoir législatif, sans pour autant être regardé comme une « chambre des Etats ». Corrélativement, d'ailleurs, le « gouvernement » de l'Union semble se partager entre le Conseil et la Commission. A noter que l'effort réalisé par le projet de la Convention, qui entend renouer avec la tradition constitutionnelle en replaçant la « loi » au sommet de la hiérarchie des normes ordinaires de droit positif, à la place des « directives », c'est-à-dire au-dessus des règlements et décisions, ce remaniement de vocabulaire, pour bien venu

qu'il soit, ne résout pas fondamentalement le problème de la lisibilité constitutionnelle, en ce qui concerne la répartition des Pouvoirs publics au sein de l'Union.

- Deuxième élément d'explication : *la médiatisation de l'opinion publique* par des puissances ou instances poursuivant des buts de pouvoirs, comme les partis politiques, ou d'argent, comme les médias, et qui se trouvent soumis à des pressions d'intérêts stratégiques. D'où les expressions plus ou moins stigmatisantes de « démocratie du public » (Bernard Manin) ou de « démocratie d'opinion » (Alain Minc), ainsi que l'indication de voies alternatives telles que l'invocation de lieux privilégiés de dialogue public (Hannah Arendt), ou l'appel à la formation d'espaces publics autonomes (Jürgen Habermas). Cette critique semble prise en compte dans les développements doctrinaux, propres à l'Union européenne, tels qu'ils apparaissent en particulier dans le Livre Blanc sur la gouvernance européenne (juin 2002) et surtout dans le projet de traité en vue d'une Constitution pour l'Europe, déposé par la Convention, en juin 2003, avec les références à la « gouvernance participative », à la « démocratie participative », au « dialogue social autonome ».
- Troisième élément : *la judiciarisation de la scène politique*, non seulement pour lutter contre la corruption politique, mais aussi pour discipliner le législateur lui-même et contrecarrer les dérives éventuelles des gouvernements. Au niveau de l'Union européenne, la Cour européenne de Justice de Luxembourg (CJCE), aidée de son Tribunal, a puissamment contribué à imposer le respect du droit communautaire aux Etats membres, cachant une main de fer sous son gant de velours pour instaurer, sur tout l'espace de sa juridiction, une discipline de l'intégration. De son côté, la Commission des Communautés européennes, bien qu'elle ne soit pas elle-même un pouvoir juridictionnel, dispose cependant de prérogatives disciplinaires à l'encontre des Etats membres dont elle peut sanctionner les manquements à la discipline commune, en matière de droit de la concurrence et d'équilibre budgétaire, notamment, au moyen de pénalités financières. Enfin, le projet de la Convention prévoit l'intégration de la Charte européenne de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales dans l'ordre juridique interne (constitutionnel) de l'Union, de sorte que la Cour européenne de Strasbourg renforce le dispositif qui soumet les gouvernements des Etats membres, et celui de l'Union elle-même, à une sorte de contrôle de constitutionnalité accessible aux citoyens de l'Union, lesquels peuvent, sur des matières touchant à leurs libertés fondamentales, faire valoir leurs droits subjectifs, le cas échéant, contre l'Etat dont ils sont ressortissants. Cette forme indirecte de constitutionnalisation métanationale des droits

fondamentaux individuels profile l'émergence d'un ordre juridico-politique qui évoque la figure de l'état cosmopolitique, esquissée par Kant, voilà plus de deux siècles. Dans son principe, cette figure n'appartient plus à la constellation classico-moderne, marquée par les catégories de la souveraineté nationale et de la souveraineté parlementaire.

- Quatrième élément : *l'instauration d'un gouvernement économique mondial* accompagnant les progrès de la mondialisation. Il s'agit d'un gouvernement de fait, non représentatif, qui vise en général à assurer une discipline mondiale des équilibres budgétaires, de la stabilité des prix et de la liberté des échanges commerciaux. Ce pouvoir échappe à tout mécanisme de légitimation politique passant par des procédures de contrôle démocratique, de sorte que ses principales instances (FMI, OMC, Banque mondiale, G8, O.C.D.E) sont le théâtre de rapports de force, qui font la part belle aux puissances politiques, financières et économiques dominantes. Après l'effondrement du bloc soviétique, l'unilatéralisme des Etats-Unis semble avoir les coudées franches, tant que, du moins, l'« hyper-puissance » américaine (pour reprendre l'expression d'Hubert Védrine) n'est pas équilibrée par l'Union européenne qui devra peser de tout son poids au sein des grandes organisations internationales, en faisant valoir son orientation « multilatéraliste » en matière de relations internationales. Mais, en attendant un équilibre de cette sorte¹⁶, les peuples du monde dans leur ensemble voient dans ces organisations un pouvoir qui les opprime ou qui, en tout cas, ne défend pas leurs intérêts, et la politisation de l'opinion publique mondiale risque fort, dans ces conditions, de prendre le chemin de l'anti-mondialisation.
- Cinquième élément : *la construction d'unités macro-régionales d'échelle continentale ou quasi continentale*, avec l'émergence d'unités politiques supranationales qui captent tendanciellement les fonctions de souveraineté (monnaie, police, justice, défense, diplomatie) traditionnellement attachées aux Etats nationaux. D'où, face à la menace réelle d'une perte d'autonomie politique des nations, la montée de réclamations « souverainistes », anti-libérales et anti-capitalistes, qui, sous nos latitudes, se réclament volontiers d'un « nationalisme civique » ou d'un « républicanisme substantiel », hostile à ladite « démocratie procédurale ». Dans la mesure où elles font signe vers un retour sur

¹⁶ C'est l'idée d'un ordre mondial « multipolaire » ou « multirégional », notamment défendue, à l'heure actuelle, sur le plan politique, par le ministre français des affaires étrangères. Il s'agit, dans son esprit, d'asseoir la reconstruction juridique de l'ordre international (ébranlé par l'affaire d'Iraq) sur des « piliers » macro-régionaux, c'est-à-dire des entités politiques d'envergure continentale ou quasi continentale (telles que l'Union européenne, mais aussi MERCOSUR, ASEAN, ALENA) qui ne seraient pas rivales entre elles, mais complémentaires. (Conférence prononcée à Londres par Dominique de Villepin, sur « Le droit, la force, et la justice », 27 mars 2003).

des formes participatives « à l'ancienne », ces réclamations se heurtent aux objections mentionnées plus haut, à savoir, notamment : 1) l'impossibilité fonctionnelle de maintenir l'échelle stato-nationale comme centre de décision et d'intégration politiques, et *a fortiori*, de reconquérir une autonomie politique par la réactivation ou la reconstitution d'échelles participatives de taille réduite ; 2) l'inaptitude à répondre au fait multiculturel et au problème des minorités, tant que demeure exigée de la communauté légale qu'elle reflète une communauté morale de valeurs partagées substantielles et homogènes.

Si les réclamations souverainistes ou communautaristes semblent quelque peu irréalistes, il demeure que leur critique revêt la valeur d'un avertissement : on ne saurait traiter par le mépris la menace d'une déconnexion, par rapport au monde vécu des gens, du système politico-administratif et économique, sa stabilisation pseudo-naturelle par-dessus la tête des citoyens. Demeure valable l'exigence d'autonomie non seulement privée, mais publique, civique – dans les termes de Michael Walzer, l'exigence d'une réappropriation par les ressortissants de leur « espace normatif ».

La question est donc : comment, *dans les sociétés complexes globalisées*, instaurer les mécanismes et dispositifs autorisant leurs ressortissants à se sentir quelque part les auteurs des normes dont ils sont les destinataires ? Tel est le défi ou le motif en regard duquel prétend se justifier le modèle de ladite « démocratie délibérative ».

C.- Le modèle délibératif.

On peut en résumer la conception dans les termes simples proposés par Joshua Cohen¹⁷ : une société est démocratique, écrit-il, lorsque « ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres ». Cette conception démarque le modèle délibératif des modèles classiques de démocratie. En effet, la légitimité démocratique d'un choix collectif ne tient pas ici au fait qu'il serait le reflet de préférences des citoyens, d'une volonté de la majorité ou même de l'unanimité, mais plutôt au fait qu'un tel choix collectif aurait été soumis à un débat au cours duquel le point de vue de toute personne concernée peut être entendu et discuté.

¹⁷ J. COHEN, « Deliberation and Democratic Legitimacy », in : J. BOHMAN et W. REHG (eds), *Deliberative Democracy, Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1997.

Ce qui est décisif, central, dans le modèle délibératif, ce n'est par conséquent pas l'*expression* de la volonté politique des citoyens, mais la *formation* de cette volonté dans un processus de discussion publique¹⁸.

Par rapport au modèle participatif « pur » (rousseauiste), comme par rapport au modèle représentatif (libéral), le modèle délibératif récuse l'image ou la présupposition de volontés individuelles déjà formées et toutes prêtes, chez les sociétaires, de sorte que ceux-ci n'auraient au fond rien à apprendre d'une confrontation publique avec leurs co-sociétaires. C'est une première différence avec les deux modèles précédents.

- Dans le modèle rousseauiste, directement participatif, la volonté générale n'est pas réalisée de façon communicationnelle. Elle ne procède pas d'un processus « discursif » d'entente. Simplement, chacun, dans la mesure où la moralité publique n'est pas dépravée, a accès en lui-même à la forme de la volonté générale. Quant à la réalisation politique de cette volonté, elle n'est qu'approchée idéalement dans un mécanisme d'intégration au sens mathématique, leibnizien du terme, ce que Rousseau exprimait par l'idée d'une « somme des différences ».
- Dans le modèle libéral, modèle représentatif, les convictions qui sous-tendent les préférences des citoyens sont et demeurent privées, et l'on compte alors sur le fait qu'en dépit de ce pluralisme (des convictions, intérêts, valeurs et visions du monde), les citoyens, pour autant qu'ils soient raisonnables, pourront toutefois s'accorder sur des principes et des règles de coopération, principes et règles suffisamment formels pour que, dans ce cadre, des compromis puissent être formés. Bien que le modèle représentatif prévoie expressément un débat parlementaire, celui-ci n'a pas pour objectif direct de former la volonté politique des citoyens, mais de rendre publiques des positions de formations partisans, ainsi que leurs divergences, afin d'informer les ralliements de l'opinion chez les citoyens représentés. En ce sens, le débat parlementaire a une signification plus stratégique que proprement communicationnelle.

C'est l'inverse dans le modèle délibératif. Il s'agit d'un modèle normatif qui recèle une thèse philosophique sur le fondement de la légitimité politique. Du fait que la délibération s'entend comme un échange d'arguments rationnels visant à dégager un consensus, les acteurs peuvent alors « être conduits à modifier leurs préférences initiales et former un accord

¹⁸ B. MANIN, « On Legitimacy and Political Deliberation », *Political Theory*, 1987, 15(2), p. 338-68.

qui est plus que leurs préférences de départ »¹⁹. Cela distingue la délibération de la simple négociation, dominée, quant à elle, par des choix stratégiques.

La formule délibérative contient évidemment une critique implicite des modes conventionnels de prise de décision démocratique. Non pas qu'il faille mettre en question la procédure du vote et du Suffrage universel en particulier. Mais on conteste que la légitimité démocratique d'un choix collectif puisse s'en tenir à cette procédure. Celle-ci présente au fond la volonté commune comme un agrégat de préférences individuelles privées et non pas comme le résultat d'un processus de confrontation publique. Les tenants du modèle délibératif mettent alors en avant l'importance d'un *espace public* destiné à former, sur des procédures argumentatives, l'opinion et la volonté communes. L'une et l'autre ont besoin de l'éclairage que procure la confrontation ouverte, c'est-à-dire publique, mais civilisée et disciplinée par le droit, des points de vue, passions et intérêts. À défaut de quoi le citoyen ne serait à hauteur ni d'une prise d'influence participative bien informée sur les décisions de politique publique, ni d'une appréciation bien instruite des réquisits de l'équité sociale. D'où l'importance du principe délibératif pour assurer un processus convenable de formation de l'opinion publique et de la volonté politique dans les sociétés complexes. La pratique délibérative conduirait ainsi « à des accords plus intégrés que ceux atteints par le biais de la négociation, et plus "légitimes", parce que, au terme de l'argumentation publique, ils sont mieux compris et donc mieux acceptés par les parties »²⁰.

Le modèle délibératif donne lieu, à l'heure actuelle, à des débats académiques intéressants²¹, en particulier sur le rapport entre l'État de droit et la démocratie, entre les libertés privées des individus, consacrées dans les droits civils fondamentaux, et l'autonomie publique des citoyens, consacrée dans les mécanismes de la souveraineté populaire. Les tenants du modèle délibératif prétendent surmonter les limites théoriques du modèle participatif et du modèle représentatif.

Du modèle participatif, car celui-ci présuppose généralement des communautés politiques homogènes et de taille restreinte, et parce qu'il accorde une primauté normative aux choix collectifs sur les libertés individuelles (ou, si l'on préfère, à l'autonomie publique sur l'indépendance privée).

¹⁹ P. MAGNETTE, « Argumenter et négocier dans une assemblée constituante transnationale : une analyse de la Convention européenne », manuscrit, Université libre de Bruxelles, 2003.

²⁰ P. MAGNETTE, *ibid.*

²¹ H. POURTOIS, « Droits fondamentaux et démocratie délibérative », in : M. COUTU *et al.* (éds), *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire ?*, Montréal, Thémis ; Onâti, Editions de l'IISJ, 2000, pp. 55-86.

Du modèle représentatif, également, car, d'une part, celui-ci devient inadapté à la complexification et à l'extension de nos unités politiques postnationales, et, d'autre part, tend à présenter les libertés privées fondamentales comme une limite ou un cran d'arrêt à l'exercice de l'autonomie publique.

On verra comment les objections touchant à la préséance des libertés individuelles sur la souveraineté populaire, ou l'inverse, seraient censément surmontées par le modèle délibératif sous l'argument de la « présupposition réciproque », ou encore, de la « co-originarité » des droits de l'Homme et de la souveraineté populaire, de l'État de droit et de la démocratie. Mais j'aimerais d'abord aller droit à la question de l'*opérationnalité* : comment « opérationnaliser » concrètement le modèle délibératif dans nos sociétés ?

En réponse à ce problème, trois orientations peuvent être retenues :

- a) La *démocratie électronique* et les « sondages délibératifs » ;
- b) La *démocratie associative* et les « corps intermédiaires » ;
- c) La *démocratie procédurale* et les « espaces publics autonomes ».

Ad (a). La démocratie électronique et les « sondages délibératifs ».

La « démocratie électronique » se présente comme une formule de prolongement des mécanismes conventionnels de la démocratie (votes et sondages), qui utilise les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC).

À vrai dire, cette formule ne rencontre pas les exigences d'une démocratie délibérative, sauf sous certaines méthodes où les sondages d'opinion sont agencés de telle sorte qu'ils perdent la signification d'une expression instantanée, pour revêtir la valeur d'une formation interactive de l'opinion.

Des expériences-pilotes ont tenté de relier l'expression à la formation de l'opinion avec la technique dite du « sondage délibératif ». En mettant en intercommunication télématique des personnes sélectionnées (soit de façon aléatoire, soit comme échantillon représentatif), afin de les faire débattre entre elles d'un thème politique, on pense obtenir un résultat différent de celui que l'on obtiendrait avec un sondage classique. Le sondage classique, en effet, présente de l'opinion publique une image qui n'est en réalité que la photographie d'un agrégat d'avis privés. Il opère donc sous un présupposé radicalement atomistique. Or, le sondage délibératif entend rompre avec cette limitation que constitue le présupposé atomistique des conceptions conventionnelles de la démocratie, présupposé bien « incarné » dans les procédures du vote à bulletin secret et du sondage par questionnaire d'enquête.

Certains milieux « européanistes » mettent leurs espoirs dans le développement des nouvelles technologies dites « de l'information et de la communication », non seulement pour relancer une économie atone, mais également pour intensifier la mise en réseau de la grande société civile en formation. On en attend même que les processus décisionnels soient en permanence assortis de processus communicationnels, de sorte qu'une légitimation puisse être mise en route dans le cours même de la décision. Cela permettrait, espère-t-on, de prévenir les risques de décrochement des comportements par rapport aux mesures visant à leur intégration fonctionnelle au sein de sous-systèmes socio-économiques et politico-administratifs. Maintenant, l'approche en termes d'*intégration systémique* ou fonctionnelle tend à concevoir la communication sur le modèle de l'information. Mais l'information ne saurait remplacer la discussion pour assurer l'*intégration politique* des citoyens, c'est-à-dire leur acceptation rationnellement motivée. Ou bien cette communication ne fait que « brancher » les sociétaires sur des mesures de routine dont les évaluations éventuellement critiques se perdent dans une opinion diluée, sans prise participative sur la politique de l'Union ; ou bien elle perturbe le schéma de la démocratie représentative, en remplaçant les sanctions périodiques pluriannuelles par une forme de harcèlement incontrôlable en matière de calendrier mais aussi d'agenda. Cette difficulté est structurelle. Elle tient au fait que la « communication » agencée par les moyens de la mise en réseau conserve un caractère semi-privé. Même si elle permet de former quelque chose comme un « sens commun » politique diffus, l'*opinion commune* virtuelle qui, éventuellement, en résulte, ne possède pas la puissance politique d'une *opinion publique*, tant qu'elle ne trouve pas l'espace dans lequel la supposée *opinion commune* pourrait se thématiser elle-même. Or, une telle réflexivité autoréférentielle est pourtant la seule voie par laquelle une opinion commune peut accéder au statut d'une *raison publique*.

Ad (b) La démocratie associative et les « corps intermédiaires ».

Quant à la démocratie associative supposant une décentralisation administrative, elle représente une voie beaucoup plus classique qui peut se réclamer du modèle naguère prôné par Alexis de Tocqueville à propos de « la démocratie en Amérique ». Ce modèle a en effet partie liée avec le thème d'une réactivation des « corps intermédiaires ». En ce qui concerne l'Union européenne, cela fait écho aux sollicitations visant à structurer la « société civile ». Cette préoccupation se manifeste à travers les tentatives d'instaurer un « dialogue civil » entre des instances telles que le Comité économique et social, le Comité des régions, ou la Commission elle-même, et des associations qui assureraient aux « forces vives » de l'espace européen une représentation diversifiée ; par exemple, dans des dispositifs tels que les plates-formes ONG.

Tocqueville voyait dans les pratiques délibératives des citoyens en associations locales et en assemblées régionales le plus sûr moyen de former, disait-il, « un goût mûr pour la liberté ». On sait que, pour lui, la démocratie moderne pouvait générer une forme nouvelle de despotisme, fondé sur la passion égalitariste : despotisme de la bureaucratie d'État (« pouvoir tutélaire, bienveillant et doux ») et despotisme de la majorité (le conformisme de l'opinion publique). Ce danger ne pouvait, à ses yeux, être conjuré que par une réactivation de la liberté publique et communautaire, au sein d'associations, précisément. C'est pourquoi Tocqueville prônait une décentralisation administrative, assortie d'une centralisation gouvernementale.

C'est une solution séduisante, surtout à l'heure d'une montée en puissance des critiques communautariennes. On pourrait imaginer – schéma postmoderne – que la grande société globale se recompose en communautés « chaudes » que le système « froid » de l'économie monétaire et de l'administration publique continuerait d'héberger, mais sans, désormais, prétendre régler d'en haut les conditions de la « vie bonne ». Ces dernières seraient plutôt prises en responsabilité par les citoyens formant des sortes de Cités à la fois participationnistes pour leurs membres et exclusionnistes pour leurs étrangers.

Sans aller jusqu'à l'extrémité d'une recomposition de la grande société en Cités démocratiques fermées et exclusionnistes, la simple réactivation d'une démocratie associative « de proximité », même si elle est sans doute, tout comme la démocratie locale traditionnelle, une excellente chose pour la formation d'une culture de la citoyenneté, n'est cependant pas une solution au problème d'une *prise d'influence des citoyens sur le principal de la politique* : en ce qui concerne la grande masse des ressortissants « non organisés » de l'Union européenne, les décisions communautaires et intergouvernementales continueraient de tomber du ciel, et les citoyens ne se sentiraient guère davantage les auteurs des normes dont ils sont les destinataires. Le problème de l'autonomie politique resterait à peu près entier.

Précisons cette critique : comme on l'a dit, l'Union tend maintenant à stimuler l'ouverture d'un « dialogue civil », c'est-à-dire d'un dialogue continu avec ce qu'elle nomme « organisations représentatives de la société civile ». Ce faisant, elle prend acte du fait que la « société civile » ne s'entend plus au sens où l'entendaient, par exemple, les philosophes de l'Économie politique (John Millar, James Steuart, Adam Smith, Adam Ferguson), ainsi que Hegel et Marx (qui assimilaient la société civile au « système des besoins » régulés par le marché) : tout comme l'État, en effet, le marché s'est différencié de la composante « société » du monde vécu, laquelle relève alors plutôt de la catégorie « résiduelle » de « communauté sociétale » (*societal community*) au sens de Talcott Parsons.

De là, on nomme « société civile » le tissu des activités qui échappent au secteur des activités marchandes ainsi qu'à celui des services publics ; ce que l'on désigne parfois sous le vocable de « tiers secteur ». Ce dernier représente l'environnement problématique avec lequel le système politico-administratif a besoin de maintenir un contact permanent. Aussi, à défaut d'intégrer cet environnement dans sa propre sphère (ce que d'ailleurs il ne souhaite pas), le pouvoir n'a pas d'autre solution que l'instauration d'un dialogue constant avec lesdites « organisations représentatives » de la « société civile ».

Or, on voit aussitôt les difficultés d'une telle stratégie :

- 1) Que veut dire « représentativité », dans le cas où les « représentants » ne sont pas élus ?
- 2) Quelle est la différence avec un système néo-corporatiste (même si l'on cherche à éviter le terme en parlant d'un modèle « pluraliste ») ?
- 3) Comment garantir, dans un tel schéma, la satisfaction des exigences démocratiques d'égalité entre citoyens, tant au niveau des mécanismes redistributifs de la solidarité sociale, qu'à celui des procédures participatives de la coresponsabilité politique ?

Notons qu'une formule différente avait été préconisée par le Président de la Convention, Valéry Giscard d'Estaing, qui souhaitait associer les Parlements nationaux aux délibérations du Parlement européen, et cela, de façon plus large et plus significative que par les voies existantes, passablement technocratiques, d'institutions confidentielles qui, telles que la COSAC, se limiteraient à une représentation de commissions parlementaires nationales auprès du Parlement européen. Cette proposition s'est heurtée à des résistances fortes de la part, notamment, de parlementaires européens. C'est dommage, car une mise en connexion structurelle et généralisée – aujourd'hui, techniquement réalisable (avec les NTIC) – des Parlements nationaux, voire, régionaux, entre eux et avec le Parlement européen, serait sans doute utile à une irrigation démocratique du corps politique de l'Union²².

Cependant, le Président de la Convention avait pris le parti déclaré de n'avoir « pas d'opinion personnelle ». Cette position est conséquente avec sa philosophie déclarée en ce qui concerne le style qu'il s'agirait d'insuffler aux travaux des « conventionnels » ; un style original ressortissant à ce que VGE a pu appeler « l'esprit de la Convention ». Cet esprit est celui de la *délibération* opposée à la *négociation*²³. Cela devait, dans son esprit, faire toute la diffé-

²² C'est là une orientation que, sur un plan théorique, j'avais soutenue dans ma discussion avec Paul Thibaud, sous le thème d'une « démocratie concertative », en prônant, dès cet époque (après Maastricht), la mise en réseau d'un « système des Parlements européens ». (J.-M. FERRY, P. THIBAUD, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, « Une philosophie de la Communauté », Chap. III, pp. 159-166).

²³ Les expressions choisies par le Président Valéry Giscard d'Estaing sont significatives à cet égard : « dialogue sans frontières idéologiques ou partisanses » ; « écoute mutuelle » ; refus du terme « représentant » qui consti-

rence avec la pratique des CIG, que VGE définissait comme « des enceintes pour des négociations diplomatiques entre les États membres, où chacun cherche légitimement à maximaliser ses gains, sans prendre en compte la vue de l'ensemble »²⁴.

Bref, comme l'écrit Paul Magnette, le Président Giscard, « paraphrasant les définitions usuelles de la délibération et de la négociation en science politique, (...) induisait les observateurs à examiner le processus sous cet angle »²⁵. On parle ainsi, maintenant, du « modèle conventionnel » comme de celui dont la *méthode*, à l'écart des stratégies intergouvernementales de négociations diplomatiques, serait propre à stimuler la vie démocratique de l'Union. Il s'agit de la méthode « concertative » ou « délibérative » de *l'éthique procédurale de la discussion* au sens de Habermas. C'est en ce sens que l'on évoquera pour terminer l'option de la « démocratie procédurale », en liaison avec le thème des « espaces publics autonomes ».

Ad (c) La démocratie procédurale et les « espaces publics autonomes ».

Formellement, elle repose sur le « principe de discussion », ou « principe D », selon lequel « Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de recevoir l'assentiment de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique ». Dans *Droit et démocratie*, Habermas propose de ce principe une version ajustée à la situation des sociétés complexes, marquées par la polarisation du « système » et du « monde vécu », sociétés dans lesquelles le droit se désigne alors comme la *médiation* qui permet de structurer les attentes formées au sein du monde vécu, dans le milieu du langage naturel, et, à la manière d'un « transformateur », d'en traduire les aspects réalistes dans les codes propres au système politico-administratif. Dans la perspective de son application politique, le « principe de discussion » se laisse ainsi concrétiser en tant que « principe démocratique », en liaison avec la question du droit. D'où cette formulation plus développée : « Seules peuvent prétendre à une valeur légitime les lois juridiques qui peuvent trouver un accord de tous les membres de la communauté

tue une « erreur de rédaction », car il ne s'agit pas de « parler au nom de l'une ou l'autre composante » ; recherche d'une « solution globale commune » ; invitation à « préparer un consensus », tout en précisant, de façon quelque peu énigmatique, que « le consensus n'est pas l'unanimité » ; incitation faite à chacun, d'apporter sa « contribution personnelle », en indiquant que « les membres (...) de notre Convention ne devront pas se considérer comme étant uniquement les porte-parole de ceux qui les ont désignés ». Et s'adressant aux membres de la Convention, dans son *Discours inaugural*, « Si vos contributions, déclarait-il « visent effectivement à préparer un consensus, si elles prennent en compte les propositions et les observations des autres membres de la Convention, c'est ici, au sein de la Convention, que pourra s'élaborer, étape par étape, la substance du consensus final ».

²⁴ V. GISCARD D'ESTAING, *discours inaugural de la Convention européenne*, Bruxelles, Parlement européen, 28 février 2002 (cité par P. MAGNETTE, *loc. cit.*).

légale dans un processus discursif et juridiquement constitué de production du droit ». En d'autres mots, toute décision politique assortie, comme il se doit, d'un acte juridique, et, plus encore, toute élaboration d'un ordre constitutionnel juridiquement constitué, doit pouvoir résulter d'une procédure de discussion publique, elle-même assise sur un socle de droits fondamentaux, afin que soit rendue possible une confrontation argumentative des opinions, sur une base d'égalité entre les protagonistes. On peut dans cette mesure considérer que le droit, en stabilisant la pratique discursive qui, en retour, détermine plus avant ses contenus, porte les procédures de sa propre production au crédit d'une légitimité politique du système dans son ensemble.

Maintenant, le modèle proposé par Habermas entend prévenir la double objection formulée différemment à l'encontre de l'orientation républicaine (rousseauiste), d'une part, de l'orientation libérale, d'autre part – à savoir : 1) l'objection contre une préséance républicaine de la souveraineté populaire sur les droits civils fondamentaux (les « droits-libertés correspondant à la première génération des droits de l'Homme) ; 2) l'objection contre un primat libéral des libertés privées individuelles sur la volonté générale (c'est-à-dire l'exercice de l'autonomie civique). Dans le premier cas, le risque est la subversion démocratique des fondements libéraux de l'État de droit ; dans le second cas, le risque est le court-circuitage des procédures démocratiques assurant l'autonomie par laquelle les citoyens rassemblés élaboreraient souverainement les normes dont ils sont destinataires. Les arguments classiquement élevés, de part et d'autre, pour répondre à cette objection différenciée semblent en effet insuffisants.

Du côté républicain (rousseauiste), la garantie des libertés individuelles dépend de présupposés irréalistes : d'une part, une structure radicalement atomistique du corps social appelé à former la volonté politique ; d'autre part, l'existence d'une moralité populaire non dépravée. Ces deux présupposés permettent de comprendre comment une volonté commune bien formée ne saurait porter atteinte à la liberté d'un seul de ses membres, du moment que son expression dans la *loi* présente les caractéristiques formelles de la volonté générale selon son concept idéal – soit, le caractère « général et abstrait », qui fait que la loi est bien « la même pour tous ». Cependant, il est clair que l'on ne saurait, à propos de nos sociétés, faire l'« hypothèse héroïque » d'une réalisation effective des deux réquisits²⁶ ; et à supposer même que la volonté

²⁵ P. MAGNETTE, « Argumenter et négocier dans une assemblée constituante transnationale : une analyse de la Convention européenne », *op. cit.*

²⁶ A ce sujet, Habermas souligne que « le modèle délibératif s'appuie davantage sur la rationalité des discours et des négociations que sur la moralité de la volonté de la nation » (J. HABERMAS, *Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative*, in : *Raison publique*, n°1, 2003).

politique exprimée collectivement par le peuple souverain adhère à la forme de la volonté générale, il n'est pas évident que cette forme puisse par elle-même garantir les libertés privées individuelles conformément aux principes de la justice politique.

Du côté libéral, maintenant, la garantie de l'autonomie civique ou démocratique est fondée sous l'argument que les droits fondamentaux individuels ne sont pas des *contraintes* qui s'imposeraient de l'extérieur à l'exercice collectif de l'autonomie participative, mais qu'ils sont plutôt les *conditions de possibilité* d'un tel exercice. C'est l'idée que l'élément démocratique de la souveraineté populaire est déjà présent au niveau des principes de l'État de droit, c'est-à-dire contenu dans l'énoncé des droits fondamentaux individuels. Pourtant, si l'on considère l'ensemble de ces droits, seuls les droits civiques ou droits de participation politique fondent spécifiquement un exercice de l'autonomie publique. Cependant, certaines catégories de droits fondamentaux, à commencer par les droits d'intégrité ou de protection libéraux, tels que la liberté de culte, l'*habeas corpus*, le droit de propriété, trouvent leur justification première, directe et intrinsèque, indépendamment d'un supposé statut « transcendantal » par rapport à la souveraineté populaire²⁷. En outre, dans la pratique libérale de l'État de droit, la sanction juridictionnelle des libertés fondamentales révèle une rigidité dans le contenu même de droits que la loi ne saurait parfois faire évoluer. Tel est le cas, par exemple, aux États-Unis, lorsque, au nom d'une « intention originelle » des constituants, des lois régulièrement adoptées par les représentants du Souverain se voient annulées par le juge suprême.

C'est pourquoi Habermas entend soutenir la thèse d'une « co-originarité » des droits de l'Homme et de la souveraineté populaire (de l'État de droit et de la démocratie), de l'indépendance privée des individus et de l'autonomie publique des citoyens. Les deux concepts, dit-il, « sont interdépendants, et sont reliés par une implication matérielle »²⁸. Pour étayer cette thèse, Habermas recourt, comme Rawls, à la fiction constructiviste d'une « position originelle » de « citoyens-fondateurs » s'engageant volontairement dans l'« élaboration d'une Constitution. Ces « constituants » devraient alors accomplir « toute une série de tâches constructives ». S'ils « veulent réaliser leur projet au moyen de la loi », il leur faut en effet « créer un système de statuts légaux ». Trois catégories de droits : égale liberté pour tous ; statut de membre légal d'une association volontaire ; égalité de tous devant la loi. Ce sont là

²⁷ Entendons par là que les droits fondamentaux individuels seraient justifiés en tant que « conditions de possibilité » juridique de l'exercice de la participation politique, et partant, de l'« autonomie démocratique ».

²⁸ J. HABERMAS, *ibid.*, p. 49 : « Les citoyens ne peuvent faire un *usage approprié* de leur autonomie publique telle que la garantissent les droits politiques que si, grâce à une autonomie privée également assurée dans la conduite de leur vie, ils sont suffisamment indépendants. Cependant, les citoyens au sein d'une société ne peuvent jouir d'une égale autonomie privée (la "valeur équitable" des droits également distribués) que si, en tant que citoyens politiques, ils font un usage approprié de leur autonomie publique ».

les pré-conditions tout à fait formelles qui seraient requises afin que la loi puisse exister en tant que produit d'une élaboration politique volontaire des co-sociétaires constituants. Enfin, pour que ces trois catégories de droits *civils* puissent recevoir un contenu matériel, il est en outre indispensable d'ajouter les droits *civiques* ou politiques de participation et de communication.

Le « socle » des droits de l'Homme est nécessaire à la *reconnaissance mutuelle* des citoyens, d'abord, en tant que sujets de droit effectifs dont les prises de position ont statutairement le même poids, ensuite, en tant qu'auteurs des normes dont ils sont destinataires. Mais on peut se demander quel serait le lien *interne*, nécessaire, entre la thèse de la co-originarité (des droits de l'Homme et de la démocratie) et le modèle de la démocratie délibérative. Habermas veut montrer que, seul le modèle d'une rationalité communicationnelle, celle de la discussion, peut rendre plausible l'élaboration coopérative d'une Constitution juste. Seul ce modèle permettrait d'explicitier les implications procédurales d'une pratique constituante – ce dont ne rendrait compte adéquatement ni le modèle d'une rationalité téléologique (théorie du droit naturel), ni celui de la moralité (Rousseau et Kant). L'argument est celui-ci : que l'on réfléchisse philosophiquement aux intuitions normatives et aux idéalizations qui accompagnent la pratique délibérative, et l'on s'apercevra que les présuppositions en sont recoupées par les pré-requis juridiques de la position originelle. Elles trouvent une expression légale dans le « socle » constitué par les trois catégories de droits fondamentaux.

Maintenant, une telle démonstration, plutôt apriorique, ne dispense pas de comprendre que la démocratie délibérative est, de par sa rationalité communicationnelle, appropriée à une « implémentation » bien informée des droits fondamentaux, c'est-à-dire à la détermination dynamique de leur contenu, voire, aux innovations concernant l'étendue de leur spectre (au-delà donc des droits civils, civiques et sociaux). Le contenu des droits fondamentaux individuels ne peut être spécifié qu'à la lumière de situations sociales concrètes, et pour autant que ces situations problématiques puissent être thématiques en public²⁹.

C'est là que se justifie la mobilisation de tout un appareil conceptuel des théories de la société, conceptualisation marquée par la polarisation du « système » et du « monde vécu ». Tandis que le système est constitué par les médiums artificiels (argent, pouvoir) réalisant une intégration fonctionnelle et la régulation de la société d'ensemble, le monde vécu est constitué par les sédiments pertinents de la communication naturelle qui constituent l'arrière-plan non

²⁹ « C'est uniquement lorsque les traits pertinents de l'environnement éclairent nos propres intérêts qu'il devient patent que nous avons besoin de droits qui protègent la conduite de notre vie personnelle et politique ». (J. HABERMAS, *ibid.*, p. 56).

problématique de nos croyances et attitudes spontanées. La démocratie, dans nos sociétés, peut alors être appréhendée sous les deux aspects :

- Sous l'aspect du système, c'est l'ensemble des mécanismes, procédures et dispositifs fixés juridiquement, afin de définir les « règles du jeu » de la participation, de la représentation et de l'alternance politiques.
- Sous l'aspect du monde vécu, la démocratie se mesure plutôt à la satisfaction donnée ou non aux attentes normatives liées à nos idéaux de justice, d'égalité, de liberté, de solidarité, plus ou moins stabilisés dans un imaginaire social.
- Dans cette constellation bipolaire, la constitution d'*espaces publics autonomes* aurait pour fonction d'assurer les *inputs* nécessaires à la formation d'une opinion publique et, partant, d'une volonté politique des citoyens.

Au départ, les flux de la communication naturelle qui traversent l'opinion de façon diffuse et informelle permettent d'attirer l'attention sur des thèmes, et donc, de pré-structurer déjà sélectivement les perceptions. Cependant, on pourrait imaginer que la société s'ouvre sur elle-même davantage qu'elle ne le fait dans l'état actuel de l'organisation de l'espace public, structuré par les *mass média*. On pourrait imaginer une multiplication d'associations civiques sans finalité d'argent ou de pouvoir, la formation de forums publics de débats entre citoyens, sur radios libres ou sites Internet, etc. Quoi qu'il en soit, le but d'une activation d'espaces publics autonomes est de préformer la volonté politique au niveau d'une opinion publique non vassalisée, qui serait déjà structurée de façon assez consistante sur des attentes et exigences déterminées, *de sorte* que la société puisse faire valoir *son propre agenda* face à celui de la classe politique et de la classe médiatique – de la « classe publique » élitaire en général. Les espaces publics autonomes représenteraient en quelque sorte le socle ou l'assise d'une « raison publique » qui, en tant que raison critique, serait apte à diriger vers le pouvoir politique des demandes ciblées de justification pour les mesures prises, engageant la collectivité. Habermas parle ainsi du pouvoir politique comme de cette « forteresse assiégée » qui, dans nos systèmes démocratiques, ne sauraient se dérober aux demandes de justification publique, émanant des citoyens.

Sur cette base sociale, l'espace public politique peut ensuite être institutionnalisé au niveau du système démocratique, avec l'instauration de structures juridiquement constituées, ouvertes à la concertation et à la discussion publiques, et cela, dans tous les domaines de la vie sociale en besoin de régulation. C'est là que trouve sa place le « principe D » en tant que principe démocratique : en tant que procédure discursive et délibérative *institutionnalisée* et stabilisée par un socle de droits civils fondamentaux, en quelque sorte dynamisés par des droits poli-

tiques de participation et de communication. Ainsi la société politique se laisserait-elle sans tension concevoir sous l'idée d'un ordre concerté.

Deux brèves remarques finales :

1. Le droit de la communication qui semblerait requis pour structurer une démocratie délibérative fait largement défaut. Non seulement ce droit est embryonnaire, il n'est pas systématisé, loin s'en faut, mais il est encore conçu sur le modèle d'un droit privé correspondant à la liberté d'expression individuelle. Or, le droit de la communication serait plutôt à concevoir comme un droit public, tandis que la liberté qu'il vise est une liberté communautaire, c'est-à-dire une liberté qui se mesure d'abord de façon holistique, à la richesse quantitative et qualitative des thèmes susceptibles d'accéder à la publicité. Cela concerne donc, outre la liberté d'expression individuelle, la liberté d'opinion entendue comme liberté *positive* de se former une opinion à hauteur des situations, et partant, le droit à l'information ; ce qui engage sans doute une forme de « constitutionnalisation » du « quatrième Pouvoir », celui des médias de grande diffusion, qui sans être convertis en services publics organiques, pourraient être soumis à des missions de responsabilité civique (touchant à l'information) et culturelles (touchant à la formation)³⁰.
2. Nous assistons à un développement remarquable des pratiques consultatives, mais aussi concertatives au sein de l'Union. À mon avis, les pratiques qui se développent aujourd'hui dans ce sens, notamment autour de la Commission des Communautés européennes, avec un foisonnement de groupes d'intérêts ou de pression, ne sont pas à comprendre exactement sur le modèle américain des *lobbies*. Se profile plutôt un modèle d'arbitrage entre les points de vue et intérêts organisés, et qui passe par un dialogue tenant autant de la discussion que de la négociation proprement dite. Toutefois, on peut y déceler certaines limites structurelles, qui sont préoccupantes : 1) Ce type de dialogue n'est que semi-public ; 2) le cercle des intéressés est défini de façon empirique et aléatoire ; 3) les contentieux qui interviennent au cours du processus décisionnel (et discursif) ne sont pas mis en arène. Autrement dit : l'opinion publique n'en est pas saisie au moment critique où les négociations risquent de tourner à un compromis faisant prévaloir des intérêts particuliers sur l'intérêt général. C'est seulement après-coup que l'ensemble des citoyens en subissent les effets directs ou secondaires, n'ayant plus que le choix entre s'incliner devant le fait accompli et recourir à des formes non « civiles » de contestation, telles que ledit « terrorisme social ».

³⁰ Cela rejoint l'idée d'une Charte européenne de l'Audiovisuel, suggérée dans mon ouvrage, *La Question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000 (dernier chapitre).