



HAL
open science

Démocratie, représentation et relativité de l'ontologie

Jean-Marie Denquin

► **To cite this version:**

Jean-Marie Denquin. Démocratie, représentation et relativité de l'ontologie. *Jus Politicum : Revue de droit politique*, 2023, Démocratie et représentation (février 2023) (29). halshs-03997400

HAL Id: halshs-03997400

<https://shs.hal.science/halshs-03997400>

Submitted on 20 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jus Politicum

Revue de droit politique

Numéro 29 – 2023

Démocratie et représentation



INSTITUT
VILLEY

Institut Villey

pour la culture juridique et la philosophie du droit

DIRECTEURS

Denis Baranger (Université Panthéon-Assas)
Olivier Beaud (Université Panthéon-Assas)

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Denis Baranger (Université Panthéon-Assas)

FONDATEURS

Denis Baranger (Université Panthéon-Assas),
Armel Le Divellec (Université Panthéon-Assas),
Carlos-Miguel Pimentel (Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines)

CONSEIL DE RÉDACTION

Manon Altwegg-Boussac (Université Paris-Est Créteil),
Denis Baranger (Université Panthéon-Assas),
Cécile Guérin-Bargues (Université Panthéon-Assas),
Renaud Baumert (Université de Cergy-Pontoise),
Olivier Beaud (Université Panthéon-Assas),
Bruno Daugeron (Université Paris-Descartes),
Élodie Djordjevic (Université Panthéon-Assas),
Quentin Epron (Université Panthéon-Assas),
Thibault Guilluy (Université de Lorraine),
Jacky Hummel (Université de Rennes 1),
Olivier Jouanjan (Université Panthéon-Assas),
Philippe Lauvaux (Université Panthéon-Assas),
Elina Lemaire (Université de Bourgogne),
Carlos-Miguel Pimentel (Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines),
Céline Roynier (Université de Cergy-Pontoise),
Christoph Schönberger (Universität Konstanz),
Adam Tomkins (University of Glasgow)
Patrick Wachsmann (Université de Strasbourg)

CONSEIL SCIENTIFIQUE

Klaus von Beyme (Universität Heidelberg), Dominique Chagnollaude (Université Panthéon-Assas), Jean-Claude Colliard † (Université Panthéon-Sorbonne), Vlad Constantinesco (Université Robert-Schuman, Strasbourg), Jean-Marie Denquin (Université Paris Nanterre), Christoph Gusy (Universität Bielefeld), Ran Halévi (CNRS), Josef Isensee (Universität Bonn), Lucien Jaume (CNRS), Olivier Jouanjan (Université Panthéon-Assas), Claude Klein (University of Jerusalem), Franck Lessay (Université Sorbonne Nouvelle), Corinne Leveaux-Teixeira (Université d'Orléans), Martin Loughlin (London School of Economics), Ulrich K. Preuß (Freie Universität Berlin), Philippe Raynaud (Université Panthéon-Assas), Pierre Rosanvallon (Collège de France), François Saint-Bonnet (Université Panthéon-Assas), Cheryl Saunders (University of Melbourne), Michel Troper (Université Paris Nanterre), Neil Walker (University of Edinburgh).

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Thibault Desmoulins (Université Panthéon-Assas)

ASSISTANTS D'ÉDITION

Romane Lerenard (Université de Rennes)

Jean-Marie Denquin

Démocratie, représentation et relativité de l'ontologie

« On aura beau dire, y a pas seulement que de la pomme. Y a aussi autre chose. Ça serait pas des fois de la betterave ?
- Si. Y en aussi. »

Les tontons flingueurs, de Gérard Lautner
(dialogues de G. Lautner et M. Audiard)

Si les mots « démocratie » et « représentation » figurent dans l'intitulé de ce colloque, l'expression « relativité de l'ontologie » demande sans doute à être éclairée, voire justifiée. Elle fait évidemment référence au titre du célèbre essai de Quine¹. Dans ce texte, l'auteur montre qu'il n'est jamais possible de connaître l'ontologie d'arrière-plan assumée dans le langage d'autrui sans traduire celui-ci dans un métalangage, dont le choix ne peut être opéré sans arbitraire. Il introduit cette idée par une expérience de pensée. Si un ethnologue rencontre un individu qui s'exprime dans une langue inconnue, il ne peut établir le sens d'un mot qu'en observant le comportement du locuteur. Or, si celui-ci, chaque fois qu'il voit un lapin, s'écrie « Gavagai ! » en le montrant du doigt, l'ethnologue va tenir pour vraisemblable que l'individu entend *parler de lapin*. Mais qu'entend-il nommer exactement par le terme qu'il emploie ? Se réfère-t-il au lapin individuel qui a traversé son champ visuel, au terme universel qui désigne tous les lapins, à une partie de lapin, à la lapinité ou à une section temporelle de lapin ? Du comportement observé il est raisonnable de déduire que l'individu identifie *du* lapin, mais l'ostension qu'il opère ne permet pas de choisir entre les diverses hypothèses envisageables. On ne peut donc déterminer quel statut ontologique le locuteur de la langue inconnue attribue au mot qu'il prononce, s'il opère un choix entre les catégories ontologiques dont nous disposons, s'il les ignore ou en possède d'autres. La référence est « inscrutable² ».

Parvenu en ce point, on ne va pas manquer de se demander pourquoi, en ouverture de ce colloque, je parle de lapin. La réponse tient, je le crains, plus du truisme que du paradoxe : « démocratie » et « représentation » sont des *mots*. Il est donc légitime de se demander comment nous en connaissons le sens et – c'est la même

¹ W. V. QUINE, « Relativité de l'ontologie », in *Relativité de l'ontologie et autres essais*, tr. de J. Lar-geault, Paris, Aubier, 1977, p. 48.

² *Ibid.*

chose vue à l'envers – quelle assomption ontologique nous y investissons, consciemment, implicitement ou pas du tout. La question semble d'autant plus légitime que ces termes ont une origine différente, un mode d'intuition contrasté et que leurs relations s'avèrent éminemment problématiques.

L'expérience de pensée que propose Quine sert d'introduction à une réflexion sur l'apprentissage du langage. Comment, pour reprendre le titre d'un autre de ses essais, s'initie-t-on à « parler d'objet » ? La réponse qu'il propose, convaincante et détaillée, ne peut être que grossièrement résumée ici. Selon lui, « au cours de la phase la plus primitive de l'apprentissage des mots, des termes comme “maman” et “eau” ont été appris » sous la forme de « termes de masse », « moyennant un processus de renforcement et d'extinction, par lequel le domaine spatio-temporel d'application du terme était complété graduellement³ », mais sans que leur usage implique l'idée d'objets circonscrits et individués. Autrement dit, comme l'écrit Jean Largeault dans son commentaire de Quine, « pour l'enfant “eau”, “rouge”, etc., ne sont pas des termes ; il les a appris comme phrases d'observation et, au premier stade, il les utilise correctement pourvu qu'il sache reconnaître des présences⁴ ». La phase d'*individuation* vient ensuite : l'enfant commence à percevoir des entités discrètes. Cette capacité acquise, il « est prêt à réévaluer des termes qu'il avait auparavant. “Maman” en particulier arrive à valoir rétroactivement comme le nom d'un objet vaste et récurrent, qui est néanmoins individu, donc comme un terme singulier par excellence⁵ ». « Eau », en revanche, demeure un terme de masse à référence divisée puisqu'il s'applique légitimement à des objets distincts. « Rouge » ou « pommes » en fournissent d'autres exemples. Toutefois l'acquisition d'une véritable notion d'objet ne suppose pas seulement la maîtrise d'une capacité d'individuation *externe* – distinguer la pomme de la betterave – elle implique aussi une capacité d'individuation *interne* : il faut que l'enfant sache distinguer *cette* pomme de *cette autre* pomme⁶, et puisse ainsi déterminer si une nouvelle occurrence de pomme montre de nouveau la même pomme ou présente une pomme différente. D'où une conséquence capitale : « Nous ne pouvons pas savoir ce qu'est quelque chose sans savoir comment ce quelque chose se distingue d'autres choses. Ainsi l'identité ne fait qu'une seule pièce avec l'ontologie⁷ ».

Plus tard l'enfant acquiert les termes abstraits, qui expriment des qualités ou attributs (« rouge », « rond », « humain ») et des classes au sens logique, « rougissement », « rondeur », ou « humanité ». Mais, quelle que soit la nature des termes, « l'inscrutabilité de la référence [...] persiste sous une forme subtile, même si nous acceptons comme fixés et arrêtés l'identité et le reste du mécanisme de l'individuation ; elle persiste même si nous abandonnons la traduction radicale et ne pensons plus qu'au français⁸ ». En effet « nous avons acquis un grand fond de mots et de

³ W. V. QUINE, « Parler d'objets », *op. cit.*, p. 23-24.

⁴ J. LARGEAULT, *Quine. Questions de mots. Questions de faits*, Toulouse, Privat, 1980, p. 49.

⁵ W.V. QUINE, « Parler d'objets », *op. cit.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 24. C'est ici le lieu de citer le célèbre apophtegme de J. Chirac, qu'Alain de Libera a placé en épigraphe de son grand livre *La querelle des universaux* (Paris, Seuil, 1996) : « J'aime les pommes en général ».

⁷ W.V. QUINE, « Relativité de l'ontologie », *op. cit.*, p. 68.

⁸ *Ibid.*, p. 54.

locutions de base en imitant nos aînés ou avec leur encouragement, dans des circonstances extérieures, auxquelles ces locutions s'appliquent convenablement ». Parfois cependant nous avons des motifs de penser que les mots que nous percevons ou croyons percevoir dans le discours de l'autre ne sont pas pertinents dans le contexte. Nous reformulons alors ce discours afin de lui conférer un sens – démarche communément appelée « principe de charité » selon la formule de Neil Wilson. Mais il existe entre réception directe et reformulation explicite et charitable une « vaste région médiane » où « nous pouvons systématiquement reconstruire les références apparentes de notre voisin⁹ ». Cette capacité de reconstruction a pour conséquence que nous sommes susceptibles de comprendre les paroles d'autrui en leur conférant une signification différente de celle que notre interlocuteur entendait nous communiquer. Nous ne pouvons donc jamais savoir si notre voisin donne à un terme exactement le *même sens* que nous. Le risque de décalage s'accroît évidemment quand nous passons de termes concrets, susceptibles d'une définition ostensive – les lapins, la pomme ou la betterave – à des vocables abstraits et polysémiques tels que « démocratie » ou « représentation ». Il importe donc de s'interroger sur la manière dont nous les apprenons, les comprenons et sommes capables de préciser quelles réalités *extérieures au langage* ils sont censés désigner.

Comment apprend-on le sens des mots *démocratie* et *démocratique*¹⁰ ? Par imitation et usage, bien sûr, puisqu'il n'existe aucun objet concret susceptible d'être *montré* pour exemplifier un objet abstrait ou une qualité susceptibles d'en présenter une illustration topique. Où trouver des critères susceptibles d'établir la pertinence d'un usage tenu pour pertinent ? On peut envisager trois pistes : l'étymologie du terme, des exemples historiques paradigmatiques, et, en dernier ressort, le recours à une définition.

Voyons d'abord la « démocratie ». S'étendre sur l'étymologie est inutile. D'une part celle-ci ne garantit jamais rien, puisque l'emploi des mots change avec le temps sans que les locuteurs en aient nécessairement conscience, et de telle manière que le sens aujourd'hui reçu n'a parfois plus aucun rapport avec le sens initial. D'autre part la signification d'un terme est généralement plus claire d'un point de vue différentiel que référentiel : élément d'une série, le mot « démocratie » indique que l'objet dont on parle *n'est pas* une théocratie, une ochlocratie, une timocratie, une ploutocratie, une bureaucratie, une technocratie, une épistocratie, etc. Si l'on passe des mots forgés sur le terme *κράτος* (*cratos*) – généralement traduit par *pouvoir* – à ceux qui utilisent *ἀρχή* (*archè*) – à la fois, par une ambiguïté où éclate le génie de la langue grecque, *commandement* et *commencement* – la démocratie se distingue de la monarchie (absolue), de l'oligarchie, la tétrarchie, la synarchie, la hiérarchie, l'anarchie. Elle s'oppose aussi à la dictature ou à la tyrannie. Distinctions fort nécessaires, mais qui disent seulement ce que la démocratie *n'est pas*. Positivement, en revanche, on n'avance guère en disant que la démocratie est le « gouvernement du peuple » si l'on ne définit pas ce que l'on entend par *gouvernement* et par *peuple*. Il va en effet de soi que ces termes peuvent être pris en des acceptions si différentes que leur combinaison s'avère susceptible d'engendrer des systèmes aussi nombreux que divers. Il faut observer en particulier que l'emploi du mot « peuple » au singulier postule l'*unité* de l'objet, alors que l'un des problèmes majeurs posés par l'idée de démocratie tient justement au rapport entre la majorité et les minorités de

⁹ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁰ L'usage de l'adjectif, auquel est consacrée l'étude de Bruno Daugeron, n'est pas examiné ici.

toute nature qui lui sont associées : se définit-elle par le règne de la majorité ou par le respect des minorités ? Enfin la plasticité du langage est si grande que l'on peut tout simplement ignorer l'étymologie : la thèse d'une *démocratie sans demos* n'implique pas contradiction¹¹.

Recourir à des exemples historiques pour éclairer le sens du terme démocratie offre-t-il une méthode plus sûre ? La difficulté, ici, tient à ce que, comme l'a montré Paul Veyne, les concepts historiques « permettent de comprendre parce qu'ils sont riches d'un sens qui déborde toute définition possible ; pour la même raison, ils sont une incitation perpétuelle au contresens. [...] La "révolution", la "ville" est faite de toutes les villes et toutes les révolutions déjà connues et attend de nos expériences futures un enrichissement auquel elle demeure définitivement ouverte¹² ». On peut en dire autant de la « démocratie ». Avec une différence aggravante : la démocratie est, pour nous, un concept normatif. Seuls des exemples politiquement corrects et pas trop éloignés de nos valeurs seront donc retenus.

L'exercice peut s'avérer délicat. Posons la question suivante à un public contemporain : un régime où seul un dixième de la population possède des droits politiques, qui pratique l'esclavage, où l'Assemblée du peuple exerce le pouvoir exécutif, où les lois sont immuables, et où une proposition contraire au droit entraîne la peine de mort est-il une démocratie ? La réponse serait sans doute négative. Or l'on vient de décrire, de manière réductrice mais non inexacte, la démocratie athénienne. Il en résulte que les références historiques ne guident nullement notre compréhension de ce qu'*est* la démocratie. C'est le contraire qui est vrai : loin d'opérer une synthèse des expériences passées, nous projetons sur celles-ci un modèle préalablement reconfiguré selon des critères conformes à nos propres certitudes. Certitudes elles-mêmes diverses et changeantes, comme en témoignent éloquentement les adjectifs attachés au terme : démocratie libérale ou illibérale¹³, sociale, populaire, bourgeoise, continue, participative, des droits, etc. – sans parler de la réduction pure et simple de la démocratie à l'État de droit.

L'incertitude demeure donc totale : il est impossible de se référer à des modèles où se trouverait manifestée une *essence* de la démocratie. On doit donc se résigner à la *définir*. Mais comme la question va se poser dans les mêmes termes au sujet de la *représentation*, il semble préférable de considérer d'abord celle-ci avant d'évoquer dans sa généralité le recours aux définitions.

Le mot « représentation » est à la fois un terme de masse, qui désigne une notion abstraite – il y a de la représentation, bonne ou mauvaise, sincère ou manipulée, comme il y a de la pomme –, mais aussi des objets abstraits susceptibles d'être individués par leurs modalités – la « représentation proportionnelle » – ou par les entités qu'ils visent à représenter – la représentation d'un tableau, d'un opéra, d'un individu, d'une catégorie sociale, d'un parti, etc. Ici le mot sera toutefois considéré dans sa seule dimension *politique*. Restriction indispensable en raison de l'extrême

¹¹ Voir C. COLLIOT-THÉLÈNE, *La démocratie sans « demos »*, PUF, 2011.

¹² P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 161 et 163.

¹³ On peut observer en passant que, si l'on pourfend légitimement une démocratie illibérale, nul ne s'offusque d'un libéralisme antidémocratique. Doit-on en conclure que la permutation de l'adjectif et du substantif modifie la signification des termes, ou qu'entre ces notions, également magnifiées en principe, existe une hiérarchie de fait qui autorise à sacrifier la démocratie sur l'autel du libéralisme ?

polysémie du terme, car celui-ci peut s'appliquer à la totalité de l'expérience. Comme le dit la célèbre première phrase du grand livre de Schopenhauer, « le monde est ma représentation¹⁴ » : rien ne saurait donc lui être étranger. Inversement il ne faut pas perdre de vue que les autres acceptions du terme sont susceptibles d'interférer avec cette signification politique. Le mot peut en effet, l'histoire l'a montré, aussi bien désigner la création d'une entité nouvelle que postuler la reproduction d'une réalité préexistante.

Ainsi circonscrite, l'idée de représentation a deux sources, dont il faut considérer à la fois les divergences et les convergences.

La première source est transcendantale : elle s'interroge sur les *conditions de possibilité* du pouvoir. Or un fait observable dans toutes les sociétés humaines figure en tête de celles-ci : la majorité des individus obéissent à un petit nombre d'entre eux. La volonté de ceux-ci détermine la *volonté collective*, qui s'impose à tous, donc aussi aux personnes qui n'ont pas approuvé les décisions prises. Ce phénomène permet à une société de ne pas se réduire à une collection d'individus.

La seconde source est normative, car elle vise à définir les conditions d'un gouvernement *légitime* : comment prendre en compte l'opinion du plus grand nombre sans nier la verticalité du pouvoir, dont la disparition entrainerait le chaos ? Concilier ces objectifs opposés ne peut se faire qu'à travers des mécanismes par lesquels les gouvernés désignent les gouvernants, les surveillent, les contrôlent, peuvent éventuellement les désavouer. Cette seconde source conduit donc vers quelque chose qui peut s'appeler « démocratie » en un sens vague, essentiellement négatif : dans un tel régime le recours à la contrainte est en principe limité et encadré.

L'auteur auquel on pense en évoquant la première acception du terme « représentation » est évidemment Hobbes, et plus particulièrement la théorie qu'il expose aux chapitres XVI et XVII du *Léviathan*. L'engendrement d'une personne artificielle, l'État, capable d'une volonté unifiée, constitue pour les hommes le seul moyen d'éviter la guerre de tous contre tous, donc l'autodestruction de l'humanité. « L'essence même de la représentation » est, pour reprendre les mots de Lucien Jaume, l'« articulation unité-altérité¹⁵ ».

La théorisation de Hobbes est très profonde. Mais elle comporte une conséquence problématique : n'importe quoi marche. Aucun système politique ne peut être récusé *a priori* puisque tout système est préférable à la guerre de tous contre tous. Seule une révolution, événement qui échappe par nature au droit, permet d'envisager le problème sous un angle nouveau, car elle remet à plat, pour ainsi dire, la question de la légitimité : le renversement d'un ordre établi permet d'ouvrir

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF, 1966, p. 1. Voir J. Largeault : « [L'attitude causale] est à l'origine de l'existence de *choses*, c'est-à-dire de groupements plus ou moins stables de sensations. Ces choses sont chargées d'égoïté autant que le sujet porteur de conscience se les représente non distinctes de lui-même. Parmi ces choses de la représentation, c'est-à-dire du monde extérieur du sujet, figurent les corps, physiques ou animés, le mien et celui des autres, ainsi que les autres moi, instruments ou obstacles pour l'action causale de chaque moi-sujet. L'attitude causale est favorisée par les fréquents retours d'événements semblables : notre milieu naturel, riche en répétitions (approximatives), nous offre l'occasion de former des habitudes ; il nous dispose à recenser des consécutives régulières » (*Intuition et intuitionisme*, Paris, Vrin, 1993, p. 160).

¹⁵ L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986, p. 89.

un débat nouveau sur les modalités du pouvoir sans nécessairement remettre en cause le principe de celui-ci.

On le voit bien avec la Révolution française. Ses acteurs se trouvent en face d'un vrai problème : n'importe quoi ne marche plus. Ils doivent certes tout changer pour que tout change, mais en même temps ils doivent faire en sorte que tout ne change pas : il faut qu'une volonté collective demeure opposable aux volontés individuelles, il faut aussi que certaines données de l'existence sociale, essentielles aux yeux des nouveaux maîtres – la hiérarchie sociale, la propriété –, ne puissent être remises en question. D'où la conception d'un autre paradigme de la représentation : elle doit proclamer de nouveaux principes, mais aussi éviter que ceux-ci puissent servir d'instrument et de justification à la subversion de ce que l'on entend préserver. Les Constituants vont donc fonder l'ordre politique sur le consentement des citoyens en généralisant le principe de l'élection, tout en prenant soin d'empêcher que le nombre l'emporte sur la raison¹⁶. Ils vont écarter, conformément à la thèse de Sieyès, l'idée de démocratie, jugée inapplicable et dangereuse, et lui opposer le principe d'un gouvernement fondé sur ce qu'ils nomment *représentation*. Il ne faut toutefois pas oublier qu'une telle vision des choses doit être appréciée par référence à une définition de la « démocratie » qui n'était pas la nôtre. Le seul modèle historiquement disponible étant la démocratie athénienne, les Constituants, comme tous les auteurs du XVIII^e siècle, notamment Rousseau, entendaient par « démocratie » un régime dans lequel le « peuple » – au sens, restrictif, de la cité antique – exerçait *directement* le pouvoir *exécutif*, parfois le pouvoir *judiciaire*, mais n'était pas *législateur*.

Dans le système élaboré par les Constituants, la souveraineté appartient à la Nation. Mais celle-ci est une abstraction : elle n'a, par définition, aucune volonté, seuls les représentants peuvent lui en conférer une. Réciproquement, est *représentant* celui auquel la Constitution confère la prérogative de *vouloir pour la Nation*. Les électeurs n'ont donc aucun droit à contrôler, influencer ou sanctionner en quelque manière les représentants. Ceux-ci expriment, à la lumière de la seule raison naturelle, la volonté collective : ils sont élus pour faire leur volonté, non celle de leurs électeurs.

On sait que l'histoire a pris sa revanche : l'inertie du langage en est venue à faire dire au mot « représentation » à peu près le contraire de ce que les Constituants entendaient par là¹⁷. À l'idée de *représentants* qui veulent pour la Nation s'est substituée la thèse d'une *représentation des représentés*, c'est-à-dire, selon les points de vue, les électeurs, les citoyens ou les habitants quelconques, mineurs, abstentionnistes, étrangers compris. D'où la situation contemporaine où le terme signifie simultanément des réalités différentes : les représentants tiennent lieu des représentés quand ils votent la loi, ils sont considérés comme les porte-paroles de leurs électeurs, ils sont censés être représentatifs de ceux-ci, c'est-à-dire leur ressembler – impératifs qui, sans être directement contradictoires, ne sont pas nécessairement

¹⁶ Voir P. GUENIFFEY, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, éd. de l'EHESS, 1993.

¹⁷ Si le « régime représentatif » avait été nommé « régime délibératif » – Georges Burdeau déplorait qu'il n'en eût pas été ainsi – la dialectique *verbale* des « représentants » et des « représentés » n'aurait pu se développer. Voir G. BURDEAU, « L'évolution des techniques d'expression de l'opinion publique dans les démocraties », in *L'opinion publique*, Paris, PUF, 1957 (repris dans *Écrits de Droit constitutionnel et de science politique*, Paris, Éd. Panthéon-Assas, 2011, p. 256).

convergensts. On se trouve en présence d'une pluralité de significations, entre lesquelles il est à la fois nécessaire d'arbitrer, car dans le cas contraire on ignorera de quoi l'on parle, et impossible de choisir sur la base d'une enquête empirique.

On observe donc que les mots « démocratie » et « représentation » ont une histoire différente et un mode d'apprentissage contrasté. L'un fait référence à une réalité supposée connaissable, car interprétable étymologiquement et enracinée dans une histoire. L'autre est une théorie construite, intellectuellement élaborée pour répondre à des objectifs, à des pensées et arrière-pensées intelligibles mais changeants, et qui est censée légitimer, aux yeux de qui s'y réfère, l'ordre politico-juridique existant. Pourtant ces termes soulèvent un problème identique : on ne peut en donner une définition ostensive, donc leur conférer une signification objective et univoque susceptible de nommer et d'identifier une réalité préexistante, extérieure au langage. Ne pouvant les reconnaître comme des entités données, ni les poser comme des concepts parfaitement déterminés qui permettraient de construire les objets correspondants, il ne reste qu'à les définir – *stipulativement*. Mais une définition de ce genre est condamnée à demeurer *déclarative*, donc interne au langage. Elle dit ce que j'entends par *tel* mot mais n'exhibe aucun caractère nécessaire et suffisant pour déterminer *quelle* chose *je* désigne par lui. Elle est à la fois arbitraire – d'autres caractères pourraient être allégués – et floue dans la mesure où elle ne fournit jamais que des *exemples* – j'appelle ainsi *tel* objet, et *tel* objet, etc. Bien qu'elle affirme le contraire, elle n'apporte donc aucun caractère de généralité. Sans procédure *ad hoc*, le terme universel, ou *nom commun*, ne fournit nul critère qui permette de déterminer si un objet singulier appartient ou non à une catégorie déterminée : il n'engendre qu'une énumération. Par conséquent la définition *qualifie* un phénomène, et en un sens le *suscite* dans la mesure où elle lui confère verbalement l'appartenance à une catégorie. Mais elle ne *constate*, n'identifie ni ne produit un *donné*.

Il en résulte une conséquence incontestable bien que contre-intuitive : la démocratie et la représentation pourraient être des concepts juridiques mais à l'état naturel, si l'on peut dire, ils ne le sont pas. Si l'on définit le concept juridique comme le produit de l'association d'une conséquence nécessaire à un événement déterminé, relation exprimée par une proposition où s'articulent un antécédent et un conséquent, ce concept demeure une entité abstraite. Ce n'est ni un tas, où les objets ont une localisation dans l'espace, ni une énumération, située dans le temps, qui n'implique aucune limite et ne garantit pas l'identité des termes énumérés – en l'espèce des événements qui justifient l'application de conséquences définies. Or, comme le dit Quine, il n'y a pas d'entité sans identité. Dans le cas des concepts juridiques, l'identité spécifique des événements visés par l'antécédent de la norme ne saurait être garantie par leur qualification juridique car celle-ci n'excède pas le niveau, verbal, de l'énumération – tel acte est un vol et tel acte est un vol, etc. Elle l'est par l'application à l'événement de la conséquence prévue par la norme – tel acte est un vol s'il est puni de la peine du vol. Encore faut-il observer que ce critère n'identifie comme classe que des faits déjà jugés : elle ne permet jamais de prévoir avec certitude quels événements futurs exemplifieront la catégorie ainsi circonscrite. Dans le cas de la démocratie et de la représentation, aucune conséquence de droit n'est attribuée à la reconnaissance du caractère démocratique ou représentatif d'un objet ou d'un individu, si bien que même les faits passés ne définissent pas une classe : l'usage de ces qualifications demeure libre. En outre il ne constitue jamais un jugement factuel, car il implique toujours une appréciation en valeur, subjective par nature. Faute d'être introduit dans des propositions normatives, il demeure l'apanage de la doctrine politique ou juridique.

Les choses seraient différentes s'il existait des juges qui pourraient, en appliquant des normes juridiques ou par une démarche purement prétorienne, décider si tel régime est ou non démocratique, si tel mode de *représentation* suscite ou pas une représentation *authentique*. Mais un tel juge n'existe pas dans l'état actuel du monde. Quand la question se trouve effectivement posée, si par exemple l'adhésion d'un État à un organisme international est subordonnée à la reconnaissance de son caractère démocratique, la réponse est toujours fondée sur des critères incurablement politiques.

Ainsi, par des chemins différents, les mots « démocratie » et « représentation » ont acquis une polysémie redoutable. Leur emploi naïf, appris sur le tas, est loin de permettre toujours en pratique de saisir en quel sens un locuteur quelconque les emploie, *a fortiori* si deux locuteurs différents l'emploient dans le même sens. Un usage relativement précis des termes suppose des analyses complexes, des rappels historiques et des distinctions subtiles que l'auditeur moyen juge fastidieuses et qui, sans doute, obscurcissent plus qu'elles n'éclairent sa vision des phénomènes.

L'examen des deux termes pris séparément conduit donc à un diagnostic de relativité générale. Mais ne peut-il être réduit à une relativité restreinte ? N'est-il pas possible, en d'autres termes, de clarifier la question en définissant les termes l'un par l'autre ? On a constaté qu'issus de problématiques différentes ils en sont venus à converger. Si la représentation théorisée par Hobbes n'implique pas de rapport nécessaire à la démocratie au sens courant du mot, la représentation au sens généralement reçu aujourd'hui paraît compatible, voire confondue, avec elle. D'où deux rapports concevables. On peut considérer démocratie et représentation comme des contraires, ou poser entre représentation et démocratie un signe d'égalité.

La première hypothèse a déjà été évoquée. C'est la représentation au sens de Sieyès : non seulement la démocratie est à la fois impossible, car on ne peut réunir l'ensemble du peuple français en un même lieu où il déciderait collectivement des affaires de l'État, mais elle est dangereuse, car elle conduirait à remettre en cause tout ce que l'on veut, précisément, ne pas changer. Dans cette construction le contraste des termes aboutit à leur attribuer un sens précis, mais ses motifs comme son dispositif sont manifestement inacceptables pour la mentalité contemporaine : le maintien de l'ordre social établi peut être recherché en fait mais non présenté comme un idéal en droit, les représentants sont censés déférer à la volonté des citoyens et non vouloir pour la Nation.

Reste la possibilité de réunir, voire de confondre, les deux termes : ne sont-ils pas inséparables ? L'un n'est-il pas le revers de l'autre, comme en témoigne l'expression convenue de « démocratie représentative » ? Formule concordataire et magique, à laquelle semble souscrire, plus ou moins implicitement, la doctrine contemporaine. Le problème, dès lors, paraît supprimé. Mais est-il résolu ?

Pour répondre à cette question, une comparaison s'avèrera peut-être utile. « La Loi est l'expression de la volonté générale » dit la première phrase de l'article 6 de la Déclaration des droits de 1789. Or que peut signifier ici la copule « est » ? Elle ne désigne pas l'inclusion d'une espèce dans un genre (« les Crétois sont des Grecs »), ni l'instanciation d'une qualité dans une substance (« le corbeau est noir »). Elle est l'équivalent d'un signe d'égalité : « Walter Scott est l'auteur de *Waverley* » ne signifie pas autre chose que « Walter Scott = l'auteur de *Waverley* ». Ici, le signe « = » garantit, comme en mathématiques, que les termes sont interchangeable. En est-il de même si l'on écrit « loi = volonté générale » ?

Non, bien sûr. Il n'est pas possible de considérer ces termes, qui n'ont pas, dans l'usage courant, une extension identique, comme synonymes si l'on n'a pas préalablement opéré une *réduction* de l'un à l'autre. Or cette manœuvre ne va pas de soi car elle peut fonctionner dans les deux sens : la volonté générale est-elle ce que dit la loi – version Carré de Malberg – ou la loi est-elle ce que dit la volonté générale, c'est-à-dire, en pratique, le juge – version tenue aujourd'hui pour orthodoxe ?

Or on peut comparer la problématique qui prétend assimiler représentation et démocratie à cette alternative : la démocratie est-elle réductible à la représentation ou la représentation à la démocratie ? Ici, fait remarquable, cette double assimilation paraît pensable en théorie si l'on admet certains postulats mais, dans le cas contraire, elle se révèle en pratique nécessairement inachevée.

La démocratie, en effet, peut être réduite à la représentation. Toute société étant caractérisée par le fait qu'un petit nombre d'individus gouvernent le plus grand nombre, la représentation peut être justifiée voire célébrée comme un idéal à l'aide de plusieurs arguments, mais elle constitue d'abord une donnée incontournable de la vie sociale. La démocratie est donc réalisée si les gouvernants sont librement choisis par le plus grand nombre, contrôlés par lui et censés répondre – autant que faire se peut – à ses attentes. S'il n'en est pas ainsi l'équation n'est pas vérifiée : on est en présence d'une représentation sans démocratie.

Réduire la représentation à la démocratie est également concevable si l'on admet que seule une démocratie rend possible une authentique représentation du peuple : dans toute autre hypothèse, celui ou ceux qui parlent en son nom et décident pour lui le représentent *objectivement*. Mais si les gouvernés n'éprouvent pas le sentiment *subjectif* d'être représentés, s'ils affirment, comme c'est aujourd'hui souvent le cas, qu'ils sont *mal représentés*, on peut soutenir que l'usage du même terme dans les deux cas est trompeur, voire mensonger. *A fortiori*, si l'on pose que la démocratie doit être *directe*, l'idéal ne peut être qu'une démocratie sans représentation. Or cet idéal est à l'évidence inaccessible. Tout le monde ne peut pas toujours décider de tout à la pluralité des voix : comme disait Chesterton, « une société se composât-elle uniquement d'Hannibals et de Napoléons, il vaut mieux, en cas de surprise, que tous ne commandent pas en même temps¹⁸ ». Par conséquent la démocratie semi-directe ou la démocratie participative ne sont jamais que des correctifs, qui limitent le recours à la représentation mais ne sauraient l'éliminer. Dans cette perspective la représentation est regardée comme une modalité technique incontournable ou comme un mal nécessaire, et sa légitimité sera inversement proportionnelle à son extension.

Il en résulte que l'assimilation des deux termes n'est entièrement possible ni dans un sens ni dans l'autre, quoique pour des raisons différentes. Même intimement liés, ils demeurent distincts. L'expression « démocratie représentative » est donc ambivalente. Soit la démocratie représentative est démocratique *parce que* représentative, soit la démocratie représentative est démocratique *bien que* représentative.

Faut-il en conclure qu'on est revenu, au terme de ce parcours, à la relativité de l'ontologie ? Oui et non.

¹⁸ Le livre de Georges Burdeau, (*Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris LGDJ, 18^e éd., 1977, p. 11) s'ouvre sur cette citation.

Non, si l'on considère qu'on a – peut-être – clarifié les définitions possibles, à la fois indépendantes et solidaires, de la démocratie et de la représentation. Les rapports entre ces termes, leurs différences et leurs convergences s'en trouvent donc, dans une certaine mesure, précisés.

Oui, en revanche, si l'on observe que ces définitions ne renseignent pas sur ce qu'est ou n'est pas la réalité, mais seulement sur ce qu'elle devrait ou ne devrait pas être selon tel ou tel point de vue. Chacun entend ce qu'il veut par ces termes, car ni leur opposition ni leur confusion ne permettent d'établir des critères susceptibles d'individualiser et donc d'identifier des objets correspondant à ce que les mots prétendent désigner. On aboutit en effet à des expressions – *bien que* ou *parce que* – insusceptibles d'une traduction logique car elles n'enregistrent aucun fait objectif. Verbales, elles traduisent seulement un sentiment, bien-être ou mal-être, ressenti par les acteurs qui approuvent ou condamnent la réalité en la comparant à ce qui, selon eux, *devrait être*. Or on ne saurait douter que le réel demeure ce qu'il est, indépendamment de l'approbation ou de l'improbation des individus.

La double énigme qu'engendre la polysémie des termes *démocratie* et *représentation* demeure donc largement énigmatique. On a seulement montré – si l'on admet les observations précédentes – deux points. D'une part les notions confrontées, si elles ne s'opposent pas, varient de manière inverse l'une de l'autre : plus il y a de représentation, moins il y a de démocratie et réciproquement. Mais, d'autre part, si une représentation sans démocratie est concevable, une démocratie sans représentation ne l'est pas, et une démocratie représentative n'est possible qu'à la condition de donner au terme « démocratie » une signification restrictive, spécifiquement conçue pour la rendre identique à la notion de représentation. Celle-ci s'impose parce que, comme le disait Sieyès, les sociétés modernes sont trop nombreuses pour délibérer collectivement sur tous les sujets : elles doivent mettre en œuvre une nécessaire division du travail. Mais la représentation est également nécessaire parce que, comme le disait Benjamin Constant, la liberté des Modernes implique, à la différence de celle des Anciens, le droit de *ne pas* faire de politique. Par conséquent opposer, comme il est de mode aujourd'hui, *démocratie participative* et *démocratie représentative* s'avère vide de sens, car la première est *représentative* comme la seconde : elle l'est seulement *autrement*. Peut-on d'ailleurs garantir que des représentants tirés au sort seront plus *représentatifs* en un sens quelconque, moins *manipulés*, plus *fiables*, que des représentants élus ? L'idée qu'il suffit de ne pas être élu – fait purement négatif – pour être, par un miracle d'harmonie préétablie, représentatif n'est-elle pas simplement naïve ?

La difficulté majeure demeure toutefois celle-ci : qu'est-ce, pour vous, pour moi, pour quiconque, qu'être *bien représenté* ? Considéré dans son idiosyncrasie, chacun ne peut être représenté par personne d'autre que lui-même. Comme le disait Rousseau, « la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre¹⁹ ». L'insatisfaction sociale est structurelle. D'une part, quelle que soit la forme du gouvernement, il y aura toujours des citoyens qui le soutiendront et d'autres qui voudront le renverser. Les intérêts des individus ne seront jamais spontanément convergents, la satisfaction des uns engendra toujours le mécontentement des autres. D'autre part, une représentation objective n'implique pas une représentation subjective. Chacun peut se reconnaître dans la politique d'un individu qui ne lui res-

¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, III, XV, in *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, 1964, p. 429.

semble en rien mais fait ce qu'il désire et pas dans celle d'un individu qui lui ressemble en tout mais fait le contraire : l'appel à la *représentativité* n'est donc pas une panacée.

Au total, démocratie et représentation sont ordinairement tenues, et certainement à juste titre, pour indispensables et solidaires. Mais il est impossible en droit et en fait de les réduire l'une à l'autre comme de les garantir l'une par l'autre.

Jean-Marie Denquin

Jean-Marie Denquin est professeur émérite de l'université Paris-Nanterre. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages en droit constitutionnel et théorie du droit. Il a publié un recueil d'articles, *Penser le droit constitutionnel*, en 2019 et, en 2021, *Les concepts juridiques. Comment le droit rencontre le monde*.

COLOPHON

Ce numéro de *Jus Politicum* a été composé à l'aide de deux polices de caractères, Linux Libertine et Alegreya Sans. La première est développée par le « *Libertine Open Fonts Projekt* » sous la direction de Philipp H. Poll, sous licence à sources ouvertes GNU GPL (*GNU General Public License*). La seconde a été développée par Juan Pablo del Peral pour le compte de Huerta Tipográfica, et est disponible sous licence OFL (*SIL Open Font Licence*).

ISSN : 2105-0937 (*en ligne*)