

Le pluralisme et le suffrage universel : Sur les traces de Rousseau

Hyacinthe E. NOGBOU
Université Alassane Ouattara
Département de philosophie
nehyacinthe@gmail.com

Résumé: L'idée selon laquelle le développement des théories politiques, avec le déploiement de la démocratie, ouvre la voie à une gouvernance de la cité par une minorité est ici revisitée et confrontée à la théorie rousseauiste de gestion sociopolitique de la cité. Ici, avec Rousseau, reste posée la question de la volonté générale et celle de la volonté particulière. Désormais, en lieu et place du peuple, ce sont les partis politiques et les élus qui ont en charge la gestion de la cité.

Mots clefs: démocratie, gouvernance, cité, minorité, parti politique, Rousseau

Abstract: The idea that the development of political theories and the expansion of democracy pave the way for a governance of the city by a minority is revisited here and confronted with Rousseau's socio-political management of the city. With Rousseau emerges the issue of the general will and that of the particular will. From this point on, instead of the people, it is political parties and the elected officials who are in charge of the management of the city.

Keywords: democracy, governance, city, minority, political party, Rousseau

Introduction

Le suffrage universel, au sens politique, tire sa source de l'élément constitutionnel. Il implique la démocratie en tant que système politique dont l'un des principes sacro-saints est la représentation populaire qui devient le critère de légitimation de tout pouvoir. Pour ainsi dire, il vient au peuple sous la forme d'une alternative à ces systèmes politiques qui, de tout temps, ont attribué la gouvernance de la cité à une minorité non légitimée (dynastie, théocratie, monarchie, ploutocratie...). Dès lors, l'on comprend bien pourquoi « La démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions (Marx, 1975, p. 68) ». Elle donne un sens nouveau à l'organisation sociopolitique par le fait qu'elle attribue l'exclusivité du pouvoir souverain au peuple ainsi que le concevaient les Grecs.

Suivant le développement des théories politiques, la société moderne du siècle des Lumières a vu en la démocratie, le moyen d'échapper aux systèmes féodaux. De là, le concept de démocratie va évoluer et passer de la démocratie directe à la démocratie représentative qui prend

pour appui les regroupements politiques. Désormais, en lieu et place du peuple, ce sont les partis politiques et les élus qui ont en charge la gestion de la cité. Les partis désignent les candidats aux élections. De ce fait, ces groupements politiques contrôlent les pouvoirs exécutif et législatif. Cette vision telle que présentée, n'est pas celle qui a été cultivée par Rousseau, pour qui le système représentatif anglais faisait vivre une servitude sertie ou alternée par de petits encarts de liberté. Avec lui, le système représentatif a un handicap par sa marche démocratique d'autant plus que la volonté ne se représente pas.

Au-delà, il est à noter que les organisations politiques éclipsent la volonté générale tout comme elles annihilent la démocratie comme l'observe Simone Weil. Avec elle, à tout moment, l'on peut mettre fin à l'existence des partis politiques dans la société. Elle présente cela dans ces réflexions portant sur la suppression des partis politiques en ces termes : « Le fait qu'ils existent n'est nullement un motif pour les conserver. Seul le bien est un motif légitime de conservation. Le mal des partis politiques saute aux yeux (S. Weil, 1957, p.127) ». Et pourtant, le déploiement de la démocratie nous invite à croire que, sa présence est consanguine à celle des partis politiques. L'on est amené à faire face à cette situation qui interroge.

Pour y arriver, parlons d'espace politique, expression chère à Habermas, pour demander, comment l'espace politique de la démocratie, comme Rousseau le définit, peut-il se construire sans les partis? Si cela n'est pas possible, alors pourra-t-il survivre à leur suprématie et à leur puissance? La fin des partis politiques ne pourrait-elle pas se présenter comme la condition sine qua non de restructuration des fondamentaux de la démocratie? Le chemin emprunté pour répondre à ces questions suivra un triptyque dont l'achèvement aboutit au dilemme entre l'application de la démocratie et l'existence des partis. Mais avant d'en arriver à ce point, nous aborderons une approche rousseauiste de la vie politique et des différents blocs qui l'animent, puis la question de la volonté générale et celle de la volonté particulière.

1- Les factions dans l'espace politique: la question de l'amour de soi et de l'amour propre

Le rejet des factions chez Rousseau vient à nous sous la forme de deux oppositions. En effet, cette notion est dans un premier temps, l'expression d'une opposition entre l'amour de soi qui amène chaque homme à s'aimer et à vouloir pour les autres ce qu'il veut pour lui-même et l'amour-propre qui pousse chaque homme à se donner la préférence. Dans un deuxième temps,

elle dévoile l'opposition entre la volonté particulière qui incite à l'intérêt privé et la volonté générale qui promeut l'intérêt commun.

Rousseau, dans *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présente deux sentiments distincts chez l'homme. Il parle de l'amour de soi et la pitié. La première citée, c'est-à-dire l'amour de soi, pousse l'homme à s'aimer lui-même et à protéger sa vie. Quant à la pitié, en réalité, forme dérivée de l'amour de soi, elle pousse l'homme vers son prochain et le dispose à lui porter secours. C'est le transfert, l'identification ou l'empathie qui pousse l'homme à avoir pitié. Ainsi donc, ce que tout homme veut pour lui, il le souhaite aussi pour son semblable. Ce sentiment, tout aussi naturel qu'il soit, n'est pas l'apanage de l'homme. Ceci est d'autant plus vrai que, même les animaux développent cette attitude. Il est d'autant naturel que Rousseau écrit que même « les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles (Rousseau, 2012, p.109) ». Ce sentiment est d'autant propre à l'homme qu'à l'animal. Il fait que l'homme tout comme l'animal partage la douleur et/ou la souffrance de son semblable. Pour ainsi dire, la pitié, par son dégoût naturel à voir souffrir son semblable, obéit à l'instinct de conservation : conservation de soi et conservation de l'autre. L'homme, dans la nature, est habité par l'instinct de conservation. Il cherche à survivre.

L'amour de soi et l'instinct de conservation qui, chez Hobbes, s'associent à l'égoïsme, provoquent la guerre de chacun contre tous, se trouvent réduits, chez Rousseau, au sentiment de pitié. Ce faisant la pitié « concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce (Rousseau, 1973, p. 335) ». Elle développe en nous l'empathie qui nous conduit à être solidaires des souffrances d'autrui. En se mettant à la place de l'autre, l'on cherche à partager sa peine. De la sorte, il est possible d'aider l'autre en lui apportant un secours salvateur. Le sentiment de pitié fait donc naître entre les hommes un esprit de solidarité qui les rapproche. Dès cet instant, le lien social effrité par l'égoïsme humain, retrouve un adjuvant capable de rassembler les hommes autour d'un idéal commun : l'harmonie. Selon que le décrivent les penseurs, l'état de nature a pour marques spécifiques, l'absence de lois, la bonté naturelle de l'homme et l'absence de relations durables entre les hommes. Cependant, et d'autant plus curieux que cela puisse paraître, aussi chimériques que ces relations soient, elles ne sont, et ne sont contrôlées que par la pitié. Ce sentiment prend la forme et la place des lois dans les sociétés humaines. Cela lui confère la forme de l'impératif catégorique kantien par le fait qu'il s'impose à nous naturellement mais sans violence et par sa nature sympathique qui exprime une bienveillance naturelle de l'homme.

Comme nous venons de le voir, la bienveillance et la pitié qui dérivent de l'amour de soi, offrent à l'humain le bienfait de la communauté et le bienfait personnel. Toute chose qui pousse à donner un conseil : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible (Rousseau, 2012, p.111) ». Il faut observer que l'intérêt de l'autre et l'intérêt personnel, bien qu'ils soient différents et se posent l'un en face de l'autre, ne sont pas incompatibles et ne sont, par conséquent, pas opposés forcément. Cette situation amène à poser une question. Puisque les hommes sont différents les uns des autres, leurs intérêts aussi diffèrent nécessairement. Alors, comment arriver à satisfaire les intérêts d'un individu sans nuire à ceux de l'autre qui se pose en face ? La réponse de Rousseau stipule qu'il va y avoir nuisance. Cependant il faut veiller à ce que cela soit le « moindre mal ». Autrement dit, si la charité ne correspond pas à l'annihilation de nos propres besoins pour faire du bien à autrui, nous pourrions à tout le moins poser l'action en réduisant au maximum le mal qu'on pourrait lui faire. A l'état de nature pur, la pitié et l'amour sont dans une alliance telle qu'ils avancent ensemble et concomitamment. Dans ce lien inextricable, la pitié se présente comme le ticket modérateur de l'amour.

A cause de la présence du sentiment égoïste en son être, dès que l'homme entre dans la société, surgit naturellement et de façon automatique un autre sentiment qui entre en conflit avec le sentiment altruiste. Ceci correspond à ce que Rousseau désigne par amour-propre. Cet amour n'est pas à confondre avec l'amour de soi.

Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation (...) L'amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre (..) Il est un sentiment qui prend source dans des comparaisons (Rousseau, 1973, p. 427).

L'amour-propre naît de ce que l'homme procède par comparaison. Il ne lui permet pas de percevoir les éléments de ressemblance qu'il a en commun avec autrui. L'homme est plutôt porté à ressortir les différences et les inégalités entre lui et les autres. De la sorte, il les catégorise. A côté, l'amour de soi instruit à la bienveillance et à l'amour du prochain. La corruption sociale déprécie la générosité du sentiment de l'amour de soi, pour le faire passer pour une passion sociale qui promeut les statuts sociaux et les différences entre les hommes. Il s'ensuit qu'avec Rousseau, l'amour de soi et l'amour-propre sont à distinguer à partir de leurs effets et de leur

nature. L'amour de soi est un sentiment naturel alors que l'amour-propre chez l'homme prend naissance dans la société. Cela est d'autant plus vrai que les hommes vivent ensemble, se côtoient, sont soumis à une concurrence et une comparaison qui, à l'origine, devraient être saines. Il y a donc une différence d'origine entre les deux.

Cependant, il y a un impératif à se référer à leurs effets pour apprécier la différence fondamentale qu'il y a entre ces deux sortes d'amour. En sa qualité de sentiment naturel qui guide les hommes à l'état de nature, l'amour de soi se place en deçà de toute logique comparative entre les hommes. Cela est juste et vrai car, à ce stade, l'homme n'est préoccupé que par ses besoins primitifs qui le font entrer rarement en contact avec ses semblables. A contrario, l'amour-propre, né dans et de la société, s'inscrit dans une logique de comparaison. De là, suit le fait que les relations entre les hommes ne naissent plus sous le sceau de la pitié et de la compassion, mais procèdent de la comparaison, de la concurrence et des rivalités. Il naît là une forme de lutte et un combat entre les hommes. Ces chocs sont inquiétants car, Hobbes nous fait remarquer que ce type de rivalités et de concurrence est à l'origine des conflits et des guerres. De fait, l'amour-propre qui les fait advenir est négatif. Pour Rousseau, c'est l'amour-propre « qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement (Rousseau, 1973, p.427) ». Ainsi, il anathématise les privilèges et les comparaisons. Et pourtant, ils n'ont pour unique demeure, que l'amour propre. Toujours avec Rousseau, les privilèges sont nuisibles étant donné qu'« on ne peut en jouir qu'au préjudice des autres (Rousseau, 1973, p.427) ». Parler de privilèges renvoie à parler des inégalités sociales. Il est bon de retenir que, la nature et les effets de l'amour de soi tout comme ceux de l'amour-propre agissent de façon différente sur les rapports humains.

Quelle est la portée politique de cette distinction? La distinction entre ces deux types d'amour ne conduit-elle pas à faire une distinction entre la volonté individuelle et la volonté générale?

2- Volonté générale et volonté particulière, une relation antinomique

Dans la vision de Rousseau, la démocratie est essentiellement conçue autour et sur la volonté générale. Il s'ensuit qu'il distingue clairement ces deux formes de volonté: la volonté de tous et la volonté générale. Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé, et ce n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins

qui s'entrent-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale (Rousseau, 1962, p. 252).

Ces démonstrations de Rousseau nous inclinent à observer une sorte de différence qualitative entre ces deux types de volonté. Nous comprenons clairement que la volonté générale n'est pas la somme de toutes les volontés particulières, encore moins un compromis entre les volontés particulières. Le choix fait par les hommes de vivre en communauté, les renvoie de facto à signer des accords, un protocole d'intérêt commun. Lorsque les hommes s'associent entre eux, ils mettent sous le boisseau leur intérêt privé. En même temps qu'il travaille pour son intérêt personnel, l'individu œuvre pour l'intérêt de tout le groupe, l'intérêt de la communauté entière. D'ailleurs, dans cette vision, l'intérêt personnel est soumis à l'intérêt de la communauté. Voilà ce qui fonde la force et la pertinence de la critique rousseauiste des brigues. Effectivement, en admettant que la volonté générale est la volonté d'un tout homogène, la volonté des brigues, des factions ou des partis politiques, n'est que l'expression d'un intérêt privé, dans la mesure où le parti politique n'est qu'une partie du tout. Il est donc évident que le parti politique, se présentant comme une partie de la société et non le tout de la société, ne peut exprimer qu'un point de vue partiel et partial relativement à la communauté vue comme, le tout. Conséquemment, la volonté commune qui ambitionne faire prévaloir l'intérêt commun se nomme chez Rousseau, volonté générale. « Ce qui généralise la volonté, dit-il, est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit (Rousseau, 1962, p. 255) ». Nous concédons effectivement par-là que "la voix du peuple" ne souffre d'aucune ambiguïté à être celle de la majorité. Cependant, quand bien même elle est la voix de la majorité, en aucun cas elle ne peut exprimer la volonté générale par le seul fait du nombre de voix. Il s'ensuit que ce qui caractérise la volonté générale est surtout le bien commun. La volonté de tous dégage un intérêt privé. A ce niveau également, la dissemblance vient des origines respectives des deux sortes de volonté. La volonté générale est la conséquence d'une sentence produite dans le silence des comparaisons et des différenciations. La volonté de tous désigne un assentiment de tous, une unanimité. Or, le consensus unanime qui se dévoile dans la société moderne est chimérique à cause du grand nombre de la population. Ainsi, s'il n'est pas possible d'avoir l'unanimité, l'on recourt systématiquement à la majorité comme palliatif. Les chemins pour y arriver sont parfois tortueux avec des compromissions. Quand on y arrive avec moins de problèmes, ce sont des compromis, des alliances contre nature vraiment difficiles pour les associations ou les partis. Dans ce contexte, l'intérêt des partis ou tout autre

regroupement prend le pas sur l'intérêt commun et les minorités sont toujours écrasées. Cette vision est antinomique à la démarche de la volonté générale. Voyons comment Rousseau présente cela: « Quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État (Rousseau, 1973, pp. 87-88) ».

La volonté de tous ne peut s'exprimer et éclore que dans un espace divisé en intérêts concurrents, et qui sont chacun la manifestation de l'existence et du poids d'un parti ou une association. Comme ils se présentent, les partis politiques sont un type d'association privée représentant les intérêts privés et divergents d'un regroupement de personnes au sein d'un l'État. Ainsi vu, il se développe deux logiques dans l'État : une logique de la généralité incarnée par la volonté générale et une logique de l'identification représentée par la volonté de tous. C'est pourquoi, la volonté qui doit exercer la souveraineté ne peut être une volonté particulière dans la mesure où celle-ci contraindrait les citoyens à se mettre au service d'un intérêt privé. La puissance tutélaire commune, si elle se retrouve entre les mains d'un individu, qui l'exerce selon son bon vouloir et sans contrôle, engendre nécessairement l'asservissement de la communauté. En lieu et place de l'obéissance à sa volonté pour rester libre, on court à l'institution de ce que Marx dans le Manifeste du parti communiste qualifie d'« exploitation de l'homme par l'homme » qui rend légale l'anarchie. Afin de ne pas permettre cet état de fait pour protéger et garantir le maintien de la liberté, l'autorité souveraine doit absolument émaner de la volonté générale. De là, suit que la volonté générale en arrive à elle seule à diriger les forces de l'Etat selon l'objectif final poursuivi: le bien commun. A quelle fin?

Selon la conception rousseauiste, parler de volonté générale, de par son sens, renvoie à généraliser les conditions de fait et de droit. Elle est la volonté et l'action de chaque citoyen étant entendu que celui-ci délibère dans l'intérêt de ce qui est bien pour tous. Par contre, la volonté de tous est rattachée à un principe d'identification. Elle conduit au clanisme politique qui identifie les citoyens à des partis politiques sectaires, promouvant la défense de leurs différences sociales. C'est ici que les réticences, les craintes de Rousseau relatives à la capacité des partis politiques à mettre en action et à promouvoir la volonté générale trouvent leur sens et valent leur pesant d'or. En effet, la volonté générale ne s'exprime que dans le silence des comparaisons et des passions.

Or comme le dit Habermas, l'existence des partis politiques qui est une affaire de l'espace public implique le débat public. Parler de l'espace public, c'est parler de cet espace de discussions et de défense des intérêts privés. Il suit une logique ambivalente: en même temps qu'il morcelle et fractionne le corps politique, il affaiblit l'Etat. Ainsi, comme le pense Rousseau (2012, pp. 352-353), « les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendance des intérêts particuliers et le déclin de l'État ». Le débat public est certes une force inclusive pourtant, il ne permet pas de dégager la volonté générale. Il ne s'agit désormais pas de défendre l'intérêt commun mais bien le contraire, défendre les partis, les factions. Le citoyen n'est plus celui qui tient et dirige le jeu politique comme le prévoyait Platon. Il est tenu en laisse par le parti politique auquel il a adhéré, et qui, désormais, est l'entité habilitée à conduire le débat politique. C'est la fin de la vision de départ du débat public. La tenue en laisse du citoyen par les factions conduit à fredonner une leçon comme le présente Conrad Laforte, et suivant en cela les vers du poème *'Survivances médiévales dans la chanson folklorique, poétique de la chanson en laisse'*, par « Ces laisses qui ne développent pas, mais qui insistent, répètent, recommencent un récit comme si l'attention de l'auditeur avait dit: Encore ! au jongleur, c'est le contraire de la composition classique... (Conrad, 1982, 527) ». Comme le traduit ce poème, le jeu politique est ainsi tronqué parce que le débat public engagé entre ces partis ne développe pas le phénomène de la délibération mais celui de la transformation des questions politiques en phénomènes affectifs. Le déploiement et la multiplicité des partis politiques ainsi que des associations dans l'espace Etat conduisent à la naissance des conflits. Rousseau assure « qu'alors la crainte et la flatterie changent en acclamation les suffrages; et qu'on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit (Rousseau, 2012, p. 353) ».

Avec la politique du multipartisme, la négociation se pose et prend la place du principe délibératif. Ici, dans ce nouvel ordre, l'environnement exige que les partis politiques s'ouvrent au jeu de la négociation en tenant compte de leurs différents intérêts pour que le contrat qui en sortirait, soit gagnant-gagnant pour tous les partis en négociation. Ce qui se joue dans les négociations, c'est le triomphe des intérêts privés, celui des préférences et non la volonté générale. Il est alors créé des alliances circonstancielles de raison et/ou d'intérêt, des coalitions pour l'emporter dans les négociations ou gagner des élections. Par conséquent, ce qui est en jeu n'est plus la vérité mais la propagande. C'est l'avis de Simone Weil pour qui, « tous les partis font de la propagande (S. Weil, 1957, p.135) ». Et pourtant, dans sa vision, le bien réside dans un

premier temps dans la vérité, la justice, pour être dans un second moment, l'utilité publique. Il s'ensuit par-là, le fait que la posture et la marche des partis politiques mettent en difficulté les valeurs citées plus haut. Puisque, en lieu et place de la promotion desdites valeurs, les partis, « machines à fabriquer de la passion collective (S. Weil, 1957, p.131) » les mettent en berne. Afin d'empêcher et de prévenir ces passions collectives, lors des opérations de vote, pour Rousseau, le citoyen devrait pouvoir voter pour soi-même et par soi-même. Autrement dit, la libération est un acte volontaire, mais surtout solitaire qui doit échapper à toute influence extérieure comme c'est le cas dans les partis politiques et/ou des associations. Les mutismes des sentiments et des passions, ajoutés à l'inexistence de communication inter-citoyens sont des clauses sine qua non à la production de la volonté générale. Celle-ci promeut le règne de la loi et non celui des hommes. Elle fait advenir l'intérêt commun pour faire obstacle aux intérêts privés. C'est cela l'intérêt de l'art politique. « S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle; tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art », nous dit Rousseau (Rousseau, 2012, p. 270) ». En tout état de cause, les intérêts coïncident sur quelques points, et ce sont d'ailleurs sur ces points précis où ils sont d'accord que la société prend forme et devient possible. En fin de compte, il est donc clair que l'intérêt général est la raison principale de l'association civile. Tout gouvernement établi doit s'appuyer sur lui et l'avoir comme but principal à atteindre. Au demeurant, il faut concevoir que la volonté particulière peut à certains moments coïncider avec la volonté générale.

Cependant, malgré le fait qu'il arrive qu'elles coïncident, la volonté particulière ne peut jamais remplacer la volonté générale. Ceci est d'autant plus vrai que, l'accord qui les lie est un accord circonstanciel et éphémère. Et ce, dans la mesure où « la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences et la volonté générale, à l'égalité (Rousseau, 2012, p. 250) ». Le trait caractéristique de la volonté particulière est l'égoïsme. Ici, ne compte que l'intérêt de l'individu ou du groupe d'individus. Encore que dans le groupe les intérêts peuvent être stratifiés de sorte à créer une ramification stratifiée et verticale des intérêts non concurrents mais se complétant dans le grand groupe. A ce niveau, la stratification peut suivre deux modes: soit elle est de type conique pyramidal, soit elle prend la forme d'un autre type conique, entonnoir. Subséquemment, dans les associations ou partis politiques, la tendance égoïste prend le pas et est promu en préjudice de l'intérêt commun. A rebours, ce qui caractérise la volonté générale, c'est son principe altruiste, une volonté qui donne les mêmes droits à tout le monde. Ici il est clair que nous

ne nous penchons pas sur la question de l'effectivité de son application. En effet, le but poursuivi par l'intérêt collectif ou général, de façon évidente, est d'empêcher deux avatars: dans un premier temps, le combat de chacun contre chacun, qui nous renvoie à la théorie hobbesienne de « l'homme est un loup pour l'homme »; dans un second temps, la bataille ouverte contre tous, engagée par les associations ou les partis. Cette deuxième expression de l'intérêt mené par les partis ou associations est éventuellement destructrice du groupe, par ricochet, destructrice de chaque individu membre du groupe. Voici ici présentée une incongruité du vivre-ensemble.

L'intérêt de chacun repose sur son exacerbation vis-à-vis des conflits d'intérêts de la société, mais aussi sur la pacification du groupe. Ce faisant, cette pacification recouvre toute sa noblesse en la reconnaissance de certains éléments élevant l'humanité et l'être social de l'individu. Il s'agit entre autres de la reconnaissance de la qualité de sujet de l'individu ; de la légitimité de ses intérêts particuliers reconnus et appliqués; de la légalité de ses droits et devoirs dans leur effectivité active. Tout ceci révèle le fait que, derrière le voile absorbant de la notion de peuple, se trouvent les individus qui attendent d'être dévoilés sans pourtant s'émanciper du groupe. Ceci est à comprendre en la représentation imagée du Léviathan dont la constitution est l'assemblage des hommes. C'est ici le lieu de souligner l'opportunité du chapitre XIII du Léviathan qui parle de lui-même en son intitulé: *Misère de l'homme sans l'Etat*. Le grand un du chapitre (Chap 13 : I), indique que *les passions individuelles empêchent les hommes de vivre pacifiquement*. Cette posture hobbesienne qui semble justifier la théorie rousseauiste, aide à bien comprendre, lorsqu'en ses paragraphes un à quatre (1-4), ce même chapitre trois (Chap 3) instruit sur le fait: " les hommes sont des ennemis en puissance du fait de leur égalité". Quant au grand deux (II), il vient évidemment corroborer la vision de ce que les hommes sont obligés de s'associer et se reconnaître en une entité pour être: la *Nécessité de l'Etat*. En retournant à Rousseau, il est admis que derrière la notion de peuple se cachent des individus. Il le dit par cet écrit: « Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur (Rousseau, 2012, p. 260) ». Ainsi vu, le bonheur de tout individu n'est possible et réalisable que par la réalisation de ses intérêts privés, et cela dépend aussi de la réalisation de l'intérêt commun. Dit autrement, l'intérêt, le bonheur individuel est le produit de l'intérêt commun.

Sur les traces de Rousseau, Simone Weil entreprend de faire une critique des partis politiques modernes. Son observation découle de la conception actuelle de la République. En effet, elle voit en la République un héritage de la conception rousseauiste. Tel qu'elle existe, la République reste tributaire de la vision de Rousseau en sa thématique de la volonté générale. Si cette observation ne souffre d'aucune contestation de la part de Weil, elle traîne en revanche des quolibets qui la rendent rugueuse et difficile à supporter par Weil. Ainsi voit-elle en la République moderne une pâle copie de l'originale rousseauiste. La République a été galvaudée, diluée et dépréciée. Rousseau a, pour ainsi dire, tracé les sillons de la république démocratique, mais cette belle œuvre n'a pas été comprise, ni suivie, encore moins prolongée. Le dépit de Weil se traduit par cette note à travers laquelle elle dit « tout s'est passé et se passe encore comme s'il n'avait jamais été lu (S. Weil 1957, p.128) ». A qui incombe cette rupture? Weil estime que la faute est principalement du fait des partis politiques qui ont quitté leur lit. La démocratie et le multipartisme sont devenus pour eux un bien, alors qu'ils devraient voir en ces deux notions un moyen pour l'atteinte du bien. Poursuivant sa quête, elle s'interroge sur le critère, les caractéristiques du bien. En réponse à cette question, elle instruit que c'est d'abord la justice, la vérité, puis l'utilité publique. Et pourtant la pratique de la démocratie de partis ressemble à une lesse pour rendre un dernier hommage à la République. La république nouvelle version se rend très souvent fautive de graves atteintes au bien humain et d'atrocités inimaginables. Ceci est la preuve de ce que la démocratie en elle-même n'est pas un bien. Elle est tout simplement un moyen permettant d'atteindre le bien qui a en son sein l'intérêt commun, la justice et la liberté. Et ce bien, pour l'atteindre, il n'y a qu'un seul chemin qui le permet: le canal de la volonté générale en tant qu'elle exprime la volonté commune du peuple. Nous admettons certainement qu'un groupe d'individus organisés peut exprimer une volonté générale.

Cependant plus on approche la totalité du peuple, plus on est proche de cette volonté. Simone Weil écrit à ce sujet que « Rousseau pensait seulement que le plus souvent un vouloir commun à tout un peuple est en fait conforme à la justice, par la neutralisation mutuelle et la compensation des passions particulières. C'était là pour lui l'unique motif de préférer le vouloir du peuple à un vouloir particulier (S. Weil, 1957, p.128) ». L'idée présentée et défendue ici, c'est qu'au moment de la délibération publique qui permet d'exprimer la volonté générale, l'affrontement dialectique des différentes opinions permet, comme dans la synthèse du raisonnement dialectique, de dégager à la fin la volonté générale. Ainsi donc, sous « certaines

conditions le vouloir du peuple a plus de chances qu'aucun autre vouloir d'être conforme à la justice (S. Weil, 1957, p.128) ». L'une est qu'il n'y a aucune passion collective, car celle-ci est une impulsion de crime et de mensonge. Le problème avec les partis politiques est qu'ils sont porteurs de plusieurs passions collectives, ce qui fait d'eux de potentiels criminels. Car la lutte irrite les passions collectives. Celles-ci « se heurtent avec un bruit vraiment infernal, et qui rend impossible d'entendre même une seconde la voix de la justice et de la vérité, toujours presque imperceptible (S. Weil, 1957, p.129) ». La crise post-électorale en 2007 au Kenya en est un exemple concret. Ceci est d'autant plus vrai que les deux partis opposés réclamaient chacun de son côté la victoire, empêchant ainsi de faire éclater la vérité et d'établir la justice.

L'autre « condition est que le peuple ait à exprimer son vouloir à l'égard des problèmes de la vie publique, et non pas à faire seulement un choix de personnes. Encore moins un choix de collectivités irresponsables. Car la volonté générale est sans aucune relation avec un tel choix (S. Weil, 1957, p.131) ». Le drame des partis politiques ainsi que celui relatif à la démocratie représentative est que le peuple s'exprime rarement. L'occasion lui est donnée de façon précise pour le choix de ses représentants, pour suite, tout le reste lui échappe. Au final, la présence des partis politiques fausse le jeu politique.

3- Les partis politiques et la démocratie : la chimère d'une relation

Le déni rousseauiste des partis politiques vient sans nul doute du fait que leur existence soit un dilemme. De fait l'Homme se pose la question de savoir si c'est sa conscience qu'il doit suivre ou la ligne du parti. En tout état de cause, la réponse à cette interrogation est sans équivoque : il y a la discipline du parti qui impose que tous doivent s'aligner sur les décisions que le parti prend. Au contraire, chez Rousseau, l'esprit de parti, contraire au principe de la délibération, tripatouille et rend faux le jeu démocratique. Car, selon les normes, le délibérant (le citoyen) a une conscience libre et n'est guidé que par le bien commun. Or, le citoyen membre d'un parti se retrouve pris entre deux feux: le feu de la ligne du parti, qui se résume uniquement en l'intérêt du groupe idéologiquement constitué; le feu de sa conscience qui lui impose d'agir en tenant compte de la justice, la vérité et le bien public. Suivant une recommandation biblique, Weil annonce : « On ne peut servir Dieu et Mammon » (S.Weil, 1957, p.135). Le choix devient cornélien puisqu'il est impossible d'obéir dans le même temps à deux maîtres. Les partis politiques, à l'image de l'Etat et de sa Constitution, fonctionnent sur la base d'une charte contenue dans leurs

statuts et règlement intérieur que tout membre a l'obligation de respecter au risque d'être sanctionné ou exclu. Cela fonctionne comme dans l'armée. Pas de contestation ni de scepticisme.

C'est avec Moisei Ostrogorski que nous allons confirmer l'opinion de Rousseau. Pour Ostrogorski, les activités des partis politiques et leur fonctionnement dévoient le jeu démocratique. Les partis politiques, en lieu et place d'être des déclencheurs et promoteurs de l'épanouissement démocratique, favorisent la naissance d'une élite d'oligarques qui concentrent le pouvoir dans leurs mains, le contrôlent pour finalement le confisquer. Ce sont ses recherches sur les partis politiques, en deux lieux favorables à l'éclosion démocratique, à savoir, l'Angleterre et les Etats-Unis, qui lui permettent de faire cette affirmation. D'abord, il constate que la présence des partis et leurs pratiques ont une influence négative sur le débat parlementaire. En effet, le principe d'avoir le débat libre est violé. De façon conséquente la place est toute faite à une pratique sans faille de la dictature du parti au pouvoir. Désormais, l'opposition n'existe que de nom. Le politologue russe rejoint ainsi Simone Weil (1957) qui écrivait que « Tout parti est totalitaire en germe et en aspiration ».

L'inquiétude ici se trouve dans cette forme de multipartisme bipartite pratiqué en Angleterre et aux Etats-Unis. La puissance et la suprématie de deux grandes formations politiques fermes impliquent la mise à l'écart du peuple du jeu politique. Concernant les Etats-Unis, Ostrogorski informe que des partis mercantilistes ont une mainmise sur le jeu politique. En lieu et place d'œuvrer du règlement des problèmes des citoyens, ils mettent en œuvre et le capitalisme et en font la promotion. Ils courent tous à l'accumulation de biens matériels, à une vie de luxe et à tout autre élément de gloire du capitalisme. Comment est-il possible que dans les pays où la liberté est une religion, où la liberté est sacrée, les citoyens arrivent à échanger leur liberté contre l'idéologie des partis? L'arrivée d'Emmanuel Macron et de Donald Trump à la tête de la France et des Etats-Unis respectivement n'est-elle pas un signe annonciateur de la réalisation prophétique du déclin des partis traditionnels, idéologiquement fermés, au profit d'organisations dites mouvements trans-partisans? Cette interrogation trouve en partie réponse dans la *Note sur la suppression générale des partis politiques* de Simone Weil. En effet, le talon d'Achille des partis politiques dans cette vision se trouve dans la puissance de leur poids sur le citoyen, l'empêchant d'opiner librement.

La qualité d'être pensant de l'individu, de surcroît celle du citoyen, lui donne d'avoir une liberté intérieure. Or sa qualité de militant de parti le soumet à la rigueur de la discipline non négociable du parti. Quel chemin suit-il? Pour éviter que l'homme fasse des va-et-vient entre ces deux pôles, les partis politiques recourent au jeu de la propagande. « Le but avoué de la propagande est de persuader et non pas de communiquer de la lumière. Hitler a très bien vu que la propagande est toujours un moyen efficace d'asservissement des esprits. Tous les partis font de la propagande. Celui qui n'en ferait pas, disparaîtrait du fait que les autres en font. Tous avouent qu'ils font de la propagande (S. Weil, 1957, p.135) ». Pourquoi les partis politiques ont-ils recours à la propagande? Ce choix serait fait pour voiler leur incompétence. Une telle réponse trouve son fondement dans le fait que les débats entre différents partis portent essentiellement sur la forme au détriment du fond. Ceci vient de la standardisation des programmes politiques qui ne se différencient seulement que de nom.

De là, vient que la lutte pour le pouvoir a pour enjeu l'alternance et non plus l'alternative. Autrement, les partis se substituent au pouvoir sans pour autant apporter les solutions attendues. Ainsi, « Aucun parti d'opposition n'attribue (...) les problèmes sociaux au système politique en tant que tel et au mode de production sur lequel ce système est fondé mais toujours au fait que ce sont ses adversaires qui tiennent actuellement les rênes du pouvoir et que leur politique est "mauvaise" (R. Kurz, 2004, p. 49) ». Il faut ajouter à cette réflexion que tout « parti politique est une machine à fabriquer de la passion politique ». Et pourtant, la passion et la raison se rejettent et ne font pas ménage ensemble. L'être non passionné agit conformément à la raison. A rebours, la passion entraîne une action sur la base de l'émotion. De là, il n'y a plus la possibilité de discernement. L'endoctrinement devient parfait, une forme de cerveau lavé prend place en lui. Curieux! L'amour-propre et la volonté particulière semblent dominer. La volonté générale définie par Rousseau est éteinte. Pour ainsi dire, l'existence des partis politiques semble opposée à l'expression de la volonté générale. Tant et si bien que, penser à la suppression des partis politiques ne semble pas saugrenu.

Pour répondre à cette question, nous allons emprunter l'esprit de l'élection de monsieur Macron à la Présidence de la France. Cette ligne est présentée par Benoist dans l'analyse de sondages sur la relation entre les Français et les partis politiques. Il rapporte que plus de la moitié des personnes en étude ne font « confiance ni dans la droite ni dans la gauche pour gouverner le pays » (A. de Benoist, 2008, p. 1). A l'origine de cette rupture, nous pouvons, entre autres, citer

les attitudes mensongères et aptitudes plus accrues aux mensonges de l'homme politique, pour qui la fin justifie les moyens. Et la fin, c'est le pouvoir. Peu importe qu'il mente, ce qui est important, c'est le pouvoir. Tous les moyens et les méthodes pour l'acquérir et le maintenir sont bons. La démagogie et le mensonge ne sont pas proscrits. D'ailleurs, ils sont les plus utilisés. Benoist, pour illustration, fait intervenir Harold Pinter, Prix Nobel de littérature. « La majorité des hommes politiques ne s'intéressent pas à la vérité, mais au pouvoir et au maintien de ce pouvoir, il est essentiel que les gens demeurent dans l'ignorance, qu'ils vivent dans l'ignorance de la vérité, jusqu'à la vérité de leur propre vie (A. de Benoist 2008, p. 3) ». C'est à croire que l'accession au pouvoir par les hommes politiques est plus d'une vision machiavélique que celle rousseauiste. En effet, aussi rusé que Machiavel, l'homme politique fait peu l'usage de la force. Quand cela devrait advenir, il le fait par des canaux détournés et non officiels. Il privilégie la ruse et n'est pas lui-même visible. Ainsi, la force et prééminence des partis politiques servant de masque, restent un atout important.

Or, au départ la raison d'être du parti politique, c'était de servir de couloir entre les institutions et les citoyens. Selon le mot d'Habermas, il est l'« Espace public »¹ de discussions et de réflexion pour les sujets communs. Contre toute attente, une forme de professionnalisation de la politique éloigne le peuple de la discussion des problèmes le concernant. Les promesses ne sont plus tenues. Les faits démontrent que c'est une minorité de partis qui parlent et agissent au nom du peuple. De quel peuple s'agit-il? Les idéologies qui fondent les partis et les intérêts qu'ils visent étant différents d'un parti à un autre, au demeurant, les citoyens n'ayant pas tous la même vision, les partis ne pourront parler qu'au nom d'une partie du peuple: la partie qui adhère à leur vision. Ainsi que l'énonce Rousseau, la volonté générale n'est en aucun cas la somme des volontés particulières. Il induit que l'ensemble des partis politiques opposés ne peut pas du tout se prévaloir d'être l'expression de la volonté générale puisque cette dernière ne peut, dans aucune mesure, être divisée en volontés particulières.

C'est ce qui justifie la position de Rousseau contre les partis. En réalité, ce n'est tant leur existence qu'il refuse, mais plutôt la forme et l'idée de leur fonctionnement dans leur existence. Il conteste l'emprise qu'ils ont sur la vie de la cité, au-delà, les effets pervers liés à leur déploiement. Citons l'enrichissement illicite, l'inexistence de débat public ou tronqué s'il y en a, la dérive de la volonté générale, la corruption généralisée, la prise en otage de la responsabilité

¹ Œuvre de Jurgen Habermas, 1997, Payot, Paris.

des citoyens. Rousseau met en exergue la forme énigmatique des partis politiques, leurs organes de gestion et leurs méthodes qui, du reste, sont inséparables de la démocratie en même temps qu'ils constituent un frein à son épanouissement. Le nombre de partis importe peu quant au risque de dévoiement de la volonté générale. Autant un seul parti, par son envahissement de l'espace territorial, arrive à se transformer en système totalitaire, autant plusieurs partis, dans une situation de multipartisme, le peuvent devenir. En atteste, les pays africains qui, pendant plus de trois décennies après leur indépendance, ont vécu sous les régimes de parti unique totalitaire et non démocratiques. Les pouvoirs n'étaient donc pas séparés, les membres du parlement étaient nommés et l'exécutif était contrôlé par le parti. Dans ce contexte, la volonté du chef de l'Etat en même temps président du parti était de facto, la volonté générale. La présence des partis politiques subjugue donc l'intérêt particulier.

Conclusion

La meilleur Etat pour Rousseau est celui dans lequel le grand nombre détient le pouvoir exécutif tout comme le législatif. Une gestion quasi impossible. Il dit en substance, « S'il y avait un peuple de Dieu, ils se gouverneraient démocratiquement, un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (Rousseau 2012, p.312). Pour éviter cette difficulté, la mise sur pied d'un système représentatif appuyé par des partis politiques véritablement démocratiques est un impératif. Cette vision est meilleure puisque la démocratie ne peut fonctionner sans ces regroupements de citoyens, seuls susceptibles d'élaborer des programmes, de sélectionner des candidats, d'animer le rituel électoral, puis d'occuper le pouvoir ou d'en contester l'exercice. Lien que confirme, d'ailleurs, Simone Weil, à travers la compréhension de l'expérience historique, qui indique que la démocratie moderne, créée sous forme de mode électif de transmission du pouvoir, suscite machinalement la naissance de partis politiques. Cependant, si les partis se présentent à la fois comme la condition et comme la conséquence du système démocratique, ils constituent également un obstacle sérieux à son bon fonctionnement, à son principe et à sa pérennité, nous fait observer Rousseau. Par principe, en démocratie les citoyens sont semblables, dotés d'une part égale de la souveraineté. Les partis, par contre, sont taxés de chercher à usurper un pouvoir qui n'est pas le leur, et d'imposer leurs intérêts particuliers à l'intérêt général. Les intérêts, par leur simple existence, engendrent de l'inégalité, de la différence et de la division. Comment dominer ces obstacles en évitant l'illusion double de l'harmonie spontanée des intérêts personnels et de l'État, expression naturelle de l'intérêt général? Une proposition serait l'élargissement de la

démocratie délibérative. Elle consiste à mettre en œuvre des procédures permettant à tous les citoyens, à quelque niveau que ce soit, d'être acteurs des choix collectifs. Ce type de démocratie, loin de s'opposer à celle dite représentative, la complète. L'enjeu de la démocratie délibérative, c'est que, malgré les différences d'intérêts et l'usage public de la raison, à travers l'argumentation, on arrive à conclure des accords, ne serait-ce que transitoires, sur les choix communs à faire pour le bien-être de tous.

Bibliographie

CONRAD Laforte, 1981, *Survivances médiévales dans la chanson folklorique, poétique de la chanson en laisse*, Presses de l'Université de Laval, Québec.

MARX Karl, 2010, *Critique du droit politique hégélien*, Alia, Paris.

MARX Karl, 1962, *Manifeste du parti communiste*, trad. Cartel et Gontier, 10/18, Paris.

KURZ Robert, 2004, *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Lignes-Manifeste, Paris p. 49.

OSTROGORSKI Moisei Yakovlevich, 1993, *La démocratie et les partis politiques*, Paris, Fayard

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1962, *Du contrat social*, Paris, G.-F.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, U.G.E.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012, *Ecrits politiques*, Paris, G.-F.

HOBBS Thomas, 2017, *Le Léviathan*, Flammarion, Paris.

WEIL Simone, 1957, « Notes sur la suppression des partis politiques », in *Écrits de Londres*, Paris, Gallimard.

Webographie

Alain de BENOIST 2008, « Le peuple entre sécession et mise à l'écart », in <https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/>. Consulté le 09/06/2017.