



LA « REPRÉSENTATION » DU POLITIQUE :  
HISTOIRE, CONCEPTS, SYMBOLES

Paula Diehl et Alexandre Escudier (dir.)

Les Cahiers du CEVIPOF

Février 2014, n° 57



SciencesPo.

CEVIPOF  
CNRS

Couverture :

Ambrogio Lorenzetti, « Allégorie du Bon Gouvernement » (mur nord de l'« Allégorie des Effets du Bon et du Mauvais Gouvernement »), salle de la Paix, palais communal de Sienne, 1338



# LA « REPRÉSENTATION » DU POLITIQUE : HISTOIRE, CONCEPTS, SYMBOLES

*Cahier du CEVIPOF n° 57*

Sous la direction de PAULA DIEHL et ALEXANDRE ESCUDIER

Paula DIEHL, Université Humboldt, Berlin

Alexandre ESCUDIER, Centre de recherches politiques de Sciences Po (CEVIPOF), Paris

Gerhard GÖHLER, Université libre, Berlin

Lucien JAUME, Centre de recherches politiques de Sciences Po (CEVIPOF), Paris

Didier MINEUR, Institut d'études politiques de Rennes

Natalie SCHOLZ, Université d'Amsterdam

Daniel SCHULZ, Université technique, Dresde

FÉVRIER 2014



TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	7
Paula DIEHL et Alexandre ESCUDIER.....	7
PREMIÈRE PARTIE :.....	13
REPENSER LA REPRÉSENTATION POLITIQUE .....	13
POLITICAL REPRESENTATION – RECONSIDERED.....	15
Gerhard GÖHLER.....	15
1 THE TWO DIMENSIONS OF POLITICAL REPRESENTATION .....	17
2 RELATIONSHIP OF WILLS: THE AMERICAN MODEL.....	18
3 RELATIONSHIP OF WILLS: THE CONTINENTAL EUROPEAN MODEL.....	19
4 SYMBOLIC REPRESENTATION.....	21
5 CONCLUSION.....	26
QU'EST-CE QUE LA « CRISE » DE LA REPRÉSENTATION ?.....	27
Didier MINEUR.....	27
1 LA CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION À L'AUNE DE L'UNITÉ SUBSTANTIELLE DU PEUPLE.....	29
2 RÉFORMER LA REPRÉSENTATION PAR LE REGROUPEMENT MAJORITAIRE DES PRÉFÉRENCES .....	32
3 LA CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION SOUS LES AUSPICES DE LA DIVERSITÉ POLITIQUE 34	
4 LA REPRÉSENTATION EN « CRISES ».....	37
5 CONCLUSION : LA REPRÉSENTATION POLITIQUE ET LA MODERNITÉ .....	39
DEUXIÈME PARTIE :.....	41
REPRÉSENTER LE PEUPLE .....	41
LE NOM DU PEUPLE DANS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET SA REPRÉSENTATION POLITIQUE .....	43
Lucien JAUME.....	43
1 LE PEUPLE SYMBOLIQUE COMME INSTANCE DE RÉFÉRENCE ET D'AUTORISATION .....	44
2 LA RÉVOLUTION COMME DÉCOUVERTE DES TROIS DIMENSIONS DE LA REPRÉSENTATION POLITIQUE .....	48
3 CONCLUSION : LES OBSCURITÉS DE LA REPRÉSENTATION.....	50
RECYCLAGES SYMBOLIQUES ET TRANSFORMATIONS POLITIQUES : LE CAS DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET DU NATIONAL-SOCIALISME .....	53
Paula DIEHL.....	53
1 LE RECYCLAGE SYMBOLIQUE.....	54
2 LA POLYSÉMIE DES SYMBOLES .....	56
3 LA DIFFÉRENCE TEMPORELLE ENTRE LA SYMBOLIQUE POLITIQUE ET L'ORDRE POLITIQUE .....	56
4 HERCULE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.....	58
5 LA CONSTRUCTION DE L'ARYEN PAR LE NATIONAL-SOCIALISME .....	61
6 CONCLUSION.....	65

TROISIÈME PARTIE : .....	67
REPRÉSENTER DES IDÉES.....	67
LA DÉMOCRATIE ET SES OBJETS OU REPENSER LA REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE DU POLITIQUE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE .....	69
Natalie SCHOLZ.....	69
1 INTRODUCTION .....	69
2 ÉTUDIER LA POLITIQUE SYMBOLIQUE ET LA CULTURE MATERIELLE .....	71
3 LES OBJETS ET LE POLITIQUE AU XIX <sup>E</sup> SIÈCLE .....	74
4 LES OBJETS ET LE POLITIQUE AU XX <sup>E</sup> SIÈCLE.....	76
5 LES OBJETS DU RÉGIME DÉMOCRATIQUE.....	81
6 CONCLUSION.....	85
PEUT-ON SYMBOLISER LA LIBERTÉ ? REPRÉSENTATION DE L'ESCLAVAGE ET THÉORIE POLITIQUE .....	87
Daniel SCHULZ.....	87
1 CONSTRUIRE DES SYMBOLES ? LA PRODUCTION ACTUELLE D'UNE CULTURE DE LA MÉMOIRE POLITIQUE ALLEMANDE .....	88
a) Le Freiheits- und Einheitsdenkmal à Berlin .....	90
b) Le Freiheits- und Einheitsdenkmal à Leipzig.....	92
2 LA TRADITION DE LA PENSÉE RÉPUBLICAINE ET LA SYMBOLIQUE DE L'ESCLAVAGE.....	94
3 CONCLUSION.....	96
TABLE DES ILLUSTRATIONS .....	97
DÉJÀ PARUS.....	99

# INTRODUCTION

Paula DIEHL et Alexandre ESCUDIER

La représentation politique ne s'épuise pas dans les actions des représentants politiques, dans leurs prises de décision ni dans la traduction des droits des représentés dans l'espace délibératif du gouvernement représentatif. Il suffit d'observer les bâtiments publics, les monuments commémoratifs, les symboles et rituels institutionnels – ou encore la communication politique des gouvernants – pour prendre la mesure des aspects proprement symboliques de la représentation politique.

« Représenter », politiquement, requérant avant tout de poser des actions concrètes, la tentation peut être grande de séparer (et par là même de marginaliser) la dimension symbolique de la politique des actes concrets des représentants politiques. Il n'en reste pas moins que tout atteste une dimension symbolique irréductible de la plupart des actes de représentation. Les paroles, les gestes, les images, etc. de la communication politique renvoient toujours à des valeurs, des codes symboliques partagés par une communauté politique, voire morale. Et c'est justement à ce niveau « symbolique » (via les actions des représentants ou bien l'usage qu'ils font des symboles) que le sens des institutions, des normes et des principes politiques devient palpable et perceptible pour chacun.

S'il est vrai que notre réalité sociale est construite quotidiennement par des actes symboliques et par la production sociale de connaissances, ainsi que le montrent Peter Berger et Thomas Luckmann, il n'en va pas différemment dans le champ de la politique concrète. Pour la « sociologie de la connaissance » en effet, la réalité sociale est toujours déjà symboliquement construite. Il s'agit d'un paradoxe par lequel l'homme est « capable de produire un monde qu'il expérimente ensuite comme quelque chose d'autre qu'un produit humain <sup>1</sup> ». Les individus s'approprient des connaissances partagées au sein d'une société et internalisent les structures du monde social alentour, sans pour autant se rendre compte qu'ils opèrent déjà dans un espace symbolique commun. La réalité mentale tout autant que la vie émotionnelle et psychique des groupes sont uniment constitués *par* et constitutifs *du* symbolique.

Envisagée sous cet angle, la thématique de la représentation politique recoupe un domaine beaucoup plus vaste que le seul champ juridique et la seule question du mandat représentatif (libre ou impératif). On comprend ainsi que les principes, les normes, le sens des institutions et l'accord sur les règles politiques ne constituent pas des structures invariables et statiques, mais changent continûment dans les pratiques (entre autres) symboliques de la société.

Étendue de la sorte quant à sa définition, comment dès lors préciser la notion de représentation politique ? Dans le *Dictionnaire constitutionnel* d'Olivier Duhamel et d'Yves Mény, le concept de représentation est défini comme le « processus par lequel quelque chose (personne(s), groupe(s), chose(s) ou abstraction(s)) qui n'est pas réellement (c'est-à-dire physiquement) présent est rendu présent par un intermédiaire <sup>2</sup> ».

Hanna Pitkin, la théoricienne la plus éminente de la représentation politique, affirme que représenter consiste à « rendre présent de nouveau » quelque chose ou

---

<sup>1</sup> Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 87.

<sup>2</sup> Olivier Duhamel et Yves Mény, « Représentation », *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 914.



quelqu'un (*making present again*)<sup>3</sup>. Cette définition brève et ramassée était déjà centrale pour un auteur comme Carl Schmitt<sup>4</sup>. Elle rend compte non seulement de la principale fonction de toute représentation mais également du rapport existant entre représenté(s) et représentant(s). Cette idée que quelque chose (ou quelqu'un) peut tenir lieu d'autre chose (ou de quelqu'un d'autre), l'idée que l'on peut ainsi conférer une présence à quelque chose (ou quelqu'un) d'absent, bref la notion de « lieutenance »<sup>5</sup> de la représentation nous livre une première clef de lecture importante du problème.

Cela ne va d'ailleurs pas sans paradoxe, au sens où le représenté est invoqué comme étant tout à la fois absent *et* présent. « Affirmer que quelque chose est simultanément présent et non présent équivaut à un pur et simple paradoxe, par quoi on introduit une dualité fondamentale dans le concept de représentation<sup>6</sup> ». Il en découle nécessairement l'interrogation suivante : « En quel sens quelque chose peut-il être considéré comme présent alors qu'en fait il ne l'est pas ?<sup>7</sup> ». On voit ainsi qu'il existe de nombreuses manières de représenter (politiquement) et que nombre d'entre elles peuvent se référer à la question du symbolique. La polysémie même du mot nous livre ici quelques pistes.

Le concept de « représentation » recouvre en effet des acceptions parfois fort dissemblables. Sa polysémie s'étend ainsi de la simple délégation (ou mandat) à l'idée d'incarnation, en passant par la notion de représentation juridique, ou encore par la mise en scène et la symbolisation du représenté au niveau des imaginaires politiques. Qu'il s'agisse de l'anglais, du français ou des autres langues romanes, les significations associées au concept varient sensiblement selon les langues.

L'allemand en revanche dispose de tout un dégradé de concepts connexes permettant d'exprimer les différentes facettes de la notion de « représentation ». Le *Dictionnaire historique de la philosophie* de Joachim Ritter<sup>8</sup> indique ainsi tout un « champ sémantique », propre à la langue allemande, englobant des significations aussi différentes que « Vorstellung » (*imagination*), « Darstellung » (*présentation*), « Abbild » (*image-reflet de l'original*), « Bild » (*image*) et « Stellvertretung » (*représentation juridique, mandat*). Pour chacune de ces notions, représenter, c'est « faire apparaître » et « rendre présent », mais il s'en dégage alors différentes façons de rendre présent ce qui demeure absent.

Le présent numéro des *Cahiers du CEVIPOF* propose d'explorer plus avant les différentes facettes de la « représentation politique » et de considérer notamment ses aspects proprement symboliques, trop souvent négligés par la science politique. Les différentes perspectives adoptées sont entre elles complémentaires et tentent d'ouvrir quelques pistes afin de re-problématiser le concept usuel de « représentation politique ». Se trouvent ainsi croisées et mises en discussion (Allemagne, France, recherches anglo-saxonnes) diverses théories et approches conceptuelles du problème de la « représentation politique », depuis le tournant du « gouvernement représentatif » à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous reconsidérons pour ce faire différents aspects de la représentation proprement symbolique du politique (esthétisation, mise en scène, ritualisation, visualisation, etc.) et proposons de les articuler à une théorie de la démocratie.

<sup>3</sup> Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 8.

<sup>4</sup> Carl Schmitt [1928], *La Théorie de la constitution*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

<sup>5</sup> Sur cette notion de « lieutenance » de la représentation, Cf. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>6</sup> “To say that something is simultaneously both present and not present is to utter a paradox, and thus a fundamental dualism is built into the meaning of representation”, Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>7</sup> Hanna Fenichel Pitkin, *Ibid.*

<sup>8</sup> Stephan Meier-Oeser, “Repräsentation”, Joachim Ritter und Karl Gründer (Hrsg), *Das Historische Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 790.

L'attention est tout d'abord portée sur la représentation politique, sur ses champs sémantiques (*Repräsentation/ Vertretung/ Darstellung*) et ses définitions concurrentes – dans la théorie politique moderne et contemporaine, mais aussi du point de vue historique à moyen et long terme. Il convient, ce faisant, d'articuler recherche empirique et propositions conceptuelles sur la représentation. Les questions de méthode induites portent pour l'essentiel sur le problème de la communication politique, de l'imaginaire politique, de la représentation de l'ordre social, les utopies sociales, etc. Dans une telle perspective, les mythes, les symboles, les images, les discours et les récits revêtent une importance cruciale comme sources historiques et surfaces de projection des acteurs passés. Ils permettent alors de mieux saisir les ressorts profonds de la représentation politique moderne (de la symbolique de la Révolution française, en passant par les mythes totalitaires, jusqu'aux représentations symboliques de la démocratie après 1945). Cette extension empirique et méthodologique de la question requiert de dialoguer *ad hoc* avec les matériaux et concepts traditionnels des disciplines voisines, telles que la philosophie, l'histoire, la sociologie et les sciences de la culture (*Kulturwissenschaften*).

Les contributions rassemblées ici s'organisent selon trois sections.

La première porte sur le concept de « représentation » et sur ses dimensions proprement symboliques. Gerhard Göhler problématise ainsi la notion de représentation symbolique, en complément de l'idée de représentation juridique ou encore de représentation-mandat au sein des régimes démocratiques modernes et contemporains. Il compare entre elles les théories anglo-saxonnes (Locke, *Fédéralistes* américains, Hanna Pitkin), françaises (Rousseau, Sieyès) et allemandes (Rudolf Smend, Ernst Fraenkel, Carl Schmitt, Eric Voegelin) de la représentation et dégage respectivement le sort fait à la question du symbolique. Contrairement à Hanna Pitkin – pour qui les symboles inhérents à toute représentation recèlent un potentiel de manipulation, voire totalitaire –, Gerhard Göhler voit dans le symbolique un élément constitutif de l'ordre politique, fonctionnellement nécessaire à la médiation des représentants et des représentés.

Didier Mineur revient ensuite sur la « crise » de la représentation moyennant une réflexion croisée de philosophie politique et théorie juridique. Il constate que le mode premier d'existence de la « crise » est de l'ordre du discours ; elle est ainsi de prime abord une réalité performative : « il y a crise dès lors qu'on le dit ». Ce ne sont pas, pour Didier Mineur, des « crises » sectorielles hétérogènes à l'ordre politique qui viendraient le perturber de l'extérieur, mais bien la représentation politique moderne qui constitue « elle-même un écart essentiel » induit par « les régimes de vérité ou les présuppositions relatives à la réalité du peuple ». En ce sens, la crise de la représentation ne doit pas être perçue comme un dysfonctionnement regrettable, mais bien au contraire comme l'essence même de la représentation, un trait inhérent à sa structure. C'est en revenant ici, en forme d'archéologie conceptuelle, sur les fondements de la théorie juridique de la représentation politique que Didier Mineur nous invite à mieux saisir cette instabilité constitutive du gouvernement représentatif.

La seconde section de ce *Cahier* thématique est dédiée à la représentation du peuple.

Lucien Jaume traite de la Révolution française et de la manière dont le peuple a fait l'objet de représentations symboliques. La coupure révolutionnaire constitue de ce point de vue un bouleversement majeur. Le peuple devient un élément central de la représentation politique, et c'est dès lors tout l'imaginaire symbolique de la démocratie moderne qui se met durablement en place. Lucien Jaume traite de cette innovation sur le plan à la fois de l'action politique et de ses mises en forme symboliques. La représentation du peuple devient le lieu même du pouvoir et de son fondement principal. C'est désormais « Au nom du peuple » que l'Assemblée constituante refonde l'architecture institutionnelle du pays. Le peuple devient soudain, et durablement, le symbole-référent incontournable de tout discours révolutionnaire. La formule « Au nom du peuple » renvoie ainsi à une autorité pérenne incontestable, qui non seulement est dépositaire de la souveraineté mais qui apparaît aussi comme une « instance

tutélaire dont les réminiscences religieuses ne sont pas absentes ». Lucien Jaume décrit la mise en place discursive, symbolique et institutionnelle de cette nouvelle représentation politique via le principe-peuple, et il en suit les transformations successives dans la lutte symbolique pour la définition du pouvoir.

Paula Diehl montre, quant à elle, que cette lutte pour la définition du pouvoir passe notamment par ce qu'on peut appeler du « recyclage symbolique », c'est-à-dire par les mille et une manières qu'ont les acteurs de se réapproprier et de transformer les répertoires symboliques existants. On voit ainsi comment des formes anciennes d'expression symbolique se trouvent reconfigurées *ad hoc* par les acteurs politiques lorsqu'ils souhaitent exprimer de nouvelles revendications quant à l'ordre politique, en particulier dès lors qu'il s'agit de (re)définir ce qu'est le peuple. Deux séries d'exemples permettent à Paula Diehl d'illustrer son propos : les symboliques du peuple durant la phase radicale de la Révolution française et la redéfinition du peuple allemand par le national-socialisme. Au-delà de ces deux cas historiques, Paula Diehl argumente la portée méthodologique et théorique plus ample des approches formulées en termes de représentation « symbolique ». Car il est clair en effet qu'il était devenu impossible, même pour les régimes fascistes, d'articuler leur programme et idéologie dans un autre langage politique que celui du « peuple ». La référence au peuple est demeuré centrale, alors même que le racisme aryen venait subvertir le noyau principal et justificationnel de la démocratie représentative.

Ce numéro thématique se conclut par deux articles sur la représentation d'abstractions politiques : la société démocratique encadrée dans la forme du capitalisme (Natalie Scholz) et le principe de la liberté en France et en Allemagne (Daniel Schulz).

Natalie Scholz propose de renouveler les approches symboliques de la représentation à travers l'étude de la mise en scène politique des objets quotidiens. Elle pose la question de savoir s'il existe ou non une relation symbolique spécifique entre la démocratie et l'univers matériel des objets. Deux types de mise en scène politique retiennent à cet effet son attention : le *Musée historique national* de Rio de Janeiro au Brésil et la *Maison de l'histoire* à Bonn en Allemagne. Il apparaît dans les deux cas que les objets quotidiens endossent une fonction symbolique importante quant à la représentation de la nation et de la démocratie. Un conflit se dessine même entre la tentative de fixer la société démocratique (exposée au travers de ses objets) et la dynamique propre de la démocratie. Les objets semblent ainsi attester, pour Natalie Scholz, d'une « référence symbolique paradoxale » : « associés à la constitution démocratique de la société », ces mêmes objets, figés de la sorte, semblent contrecarrer l'ordre symbolique de la dynamique démocratique. En effet, si la démocratie – en tant que forme de société – demeure ouverte au changement, comme le suppose Claude Lefort, comment dès lors fixer sa symbolique ? La représentation symbolique de société démocratique entre ainsi en conflit permanent avec le processus d'auto-muséification du régime politique sous-jacent.

Le dernier article proposé ici aborde la représentation symbolique de l'idée de liberté en Allemagne dans le contexte européen. Daniel Schulz analyse la symbolique des monuments allemands pour la liberté et la compare aux métaphores de l'esclavage dans quelques grands textes de théorie politique (Machiavel, Rousseau, Condorcet, Tocqueville, Schœlcher). Tout comme Natalie Scholz, il montre que les symboles de la démocratie ne sont pas « durables », mais changent au gré des transformations historiques de la société. Daniel Schulz constate que, « contrairement à la France, l'Allemagne a donc établi une culture du symbolique, qui s'exprime paradoxalement dans l'absence de symboles traditionnels et que l'on peut comprendre comme le pathos rationaliste d'une sobriété visuelle et sémantique ». La question de la symbolisation de la liberté advient au premier plan seulement après la chute du mur de Berlin, ce qui conduit Daniel Schulz à se demander si nous n'assistons pas désormais à « une nouvelle forme de monuments politiques, des monuments qui veulent rendre présent l'acteur même de la démocratie au détriment du peuple dans son homogénéité et dans sa totalité (ce qui était l'obsession des régimes totalitaires), tout cela au profit des citoyens considérés dans leur individualité, et unis les uns aux autres par des rapports forcément variables ».

Ce numéro thématique des *Cahiers du CEVIPOF* se propose d'ouvrir une perspective nouvelle sur la question de la représentation politique en mettant l'accent sur les processus proprement symboliques qui contribuent à façonner la réalité politique de nos sociétés. Au fil des analyses, il apparaît *in fine* que la représentation définie comme représentation-action (*acting for*) demeure toujours intrinsèquement liée à la représentation symbolique du politique (*standing for*).



# PREMIÈRE PARTIE :

## REPENSER LA REPRÉSENTATION POLITIQUE



# POLITICAL REPRESENTATION – RECONSIDERED

Gerhard GÖHLER

The concept of political representation is closely connected to the concept of power. In a democracy, the exercise of power is only legitimate when it is authorized by the citizens through representation. However, in contrast to the concept of power, the concept of representation has undergone far fewer modifications and adopted very few new approaches in comparison to the concept of power over the last few decades. New concepts comparable to Hannah Arendt's idea of power as communication, the disciplinary power of Foucault, or the symbolic power of Bourdieu cannot be found in debate about political representation. Certainly, there exist more recent works<sup>9</sup>, which advance important aspects of the discussion on political representation. Nevertheless, the standard work *The Concept of Representation* by Hanna Pitkin, first published in 1967, has remained authoritative up to and including the present time<sup>10</sup>. Pitkin's concept of representation is known to be differentiated – after considering the general characteristics of representation (in Pitkin's concept “formalistic views of representation”) – into two dimensions. The first of them is “standing for”, the second is “acting for”<sup>11</sup>. *Acting for* is a relationship of wills; *standing for* is a symbolic relationship. In the first case representatives act – or should act – according to the expressed or assumed will of those represented; in the second case common values are symbolically presented. Pitkin concludes with a model of representation named “political representation”<sup>12</sup>, – similarly to Aristotle who names the best model of citizen rule simply a “polity” – that summarizes the

---

<sup>9</sup> See Bernard Manin, *The Principle of Representative Government*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford, Oxford UP, 1998, Jane Mansbridge, “Rethinking Representation”, *American Political Science Review*, n° 97, 2003, pp. 515-528, Jane Mansbridge, “A ‘Selection Model’ of Political Representation”, *Journal of Political Philosophy*, n° 17, 2009, pp. 369-398, Andrew Rehfeld, *The Concept of Constituency: Political Representation, Democratic Legitimacy, and Institutional Design*, Cambridge, Cambridge UP, 2005, Andrew Rehfeld, “Towards a General Theory of Political Representation”, *Journal of Politics*, n° 68, pp. 1-21, 2006, Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood and Alexander S. Kirshner (eds.), *Political Representation*, Cambridge, Cambridge UP, 2009, Michael Saward, *The Representative Claim*, Oxford, Oxford UP, 2010.

<sup>10</sup> German-language contributions to the concept of representation include: Gerhard Leibholz, 1929, *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Berlin, de Gruyter, 3. Aufl. 1966, Hans Julius Wolff, 1934, *Theorie der Vertretung*, Berlin, Heymann, 1968, Christian Müller, *Das imperative und das freie Mandat*, Leiden, Sijthoff, 1966, Heinz Rausch (Hrsg.), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und der Repräsentativverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1968, Hasso Hofmann, 1974, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, 4. Aufl., Berlin, Duncker und Humblot, 2003, Wolfgang Mantl, *Repräsentation und Identität*, Wien, Springer, 1975, Volker Hartmann, *Repräsentation in der politischen Theorie und Staatslehre in Deutschland*, Berlin, Duncker und Humblot, 1979, Adalbert Podlech, “Repräsentation”, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, 1984, pp. 509-547, Benedikt Haller, “Repräsentation in Politik und Recht”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, 1992, pp. 812-826. My own ideas on the concept of political representation were formulated for the first time in Gerhard Göhler, “Politische Repräsentation in der Demokratie”, Thomas Leif, Hans-Josef Legrand und Ansgar Klein (Hrsg.), *Die politische Klasse in Deutschland*, Bonn, Berlin, Bouvier, 1992, pp. 108-125.

<sup>11</sup> Corresponding to the German terms “Vertretung” and “Darstellung”, see Hanna F. Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 59.

<sup>12</sup> Hanna F. Pitkin, *op. cit.*, p. 209.



requirements political representation is expected to meet. Essentially speaking, this model follows the idea of responsive representation worked out in *The Federalist*<sup>13</sup>.

As much as Pitkin's comprehensive analysis is pioneering, it still retains some inadequacies in formulating a systematic concept of representation. In my view, there are two shortcomings.

Firstly, in a certain sense, Pitkin's concept of political representation obscures the significance of the continental European tradition of political representation as *acting for*, as formulated by Sieyès and integrated into the 1791 French revolutionary constitution. It justifies the principle of the independent mandate, which later continental European constitutions took up and maintained including the Basic Law of the Federal Republic of Germany of 1949. From a normative point of view, there may be good reasons to consider the responsive representation model, which creates mutual responsibilities between representatives and those represented, as being closer to political reality. However, not only does Sieyès' continental European model (which corresponds to some extent to Burke's concept of "virtual representation") have historical significance, it also has current meaning. Pitkin barely refers to Sieyès, thus omitting an important argument which likewise supports an alternative concept of political representation. It should be noted that there are two alternative conceptions of representation as *acting for*: the American and the continental European model.

Secondly, Hanna Pitkin underestimates the importance of the symbolic dimension of political representation. While denouncing it as a typical form of representation in totalitarian dictatorships, Pitkin pays insufficient attention to common values expressed by symbolic representation. In its essence, the symbolic form of political representation is not the property of totalitarian dictatorship alone. It is seen to be focused on totalitarianism because symbols were used mainly by totalitarian regimes and misused intentionally to manipulate the people. But, every political system needs legitimation, and this cannot be achieved without the expression of common shared values, i.e. symbolic representation. The same can also be said about democracy. If it's true that symbolic representation is not in the foreground of democracy, because democracy is based mainly on the relationship of wills (it is the people that in fact decide who the rulers are and how they should govern), democratic regimes still need an expressive presentation of common values.

Although Pitkin's concept of political representation remains fundamental, its structure merits some systematic reconsideration. As I will argue, political representation in principle consists of two social relationships, namely the relationship of wills and the symbolic relationship. This schema corresponds to Pitkin's concept of *acting for* and *standing for*, but unlike in Pitkin's concept, both of them are constitutive as well. The first transfers the will of the represented, i.e. the citizens or the people, to their representatives, and two different models of the relationship of wills can be distinguished: the American and the continental European model. The latter includes the expressive and symbolic representation of common values. Therefore, not only is the relationship of wills fundamental for a functioning democracy, the symbolic expression of values is also. Conceived in this way, as will be explained later, Pitkin's concept of political representation can be clarified and adapted to the conditions in which modern democracies operate.

---

<sup>13</sup> Jacob E. Cooke (ed.), *The Federalist*, Middletown, Wesleyan University Press, 1961.

## 1 THE TWO DIMENSIONS OF POLITICAL REPRESENTATION

The basic idea of representation is to make something which is invisible visible, to make something which is absent present. This is also the essence of political representation<sup>14</sup>. In a democracy, the rule of the people must be presented by the political institutions and concretized by binding decisions which arise from the people and are valid for them. In this way, representation is the basis for all types of democracy. This is obvious in the case of “representative democracies” which is already clear from how they are called. However, on closer examination, direct democracy also needs representation. This occurs when decisions cannot be made immediately by the citizens themselves because the population is large. This creates the need for political institutions which cannot be immediately controlled but rather have to express what citizens feel in common.

In general, the relationship between representatives and those represented is characterised by two different dimensions. On the one hand, representatives stand for those who are represented; they express the will of those represented either by mandate or election, either in real terms or fictionally. In this sense, representation is a form of *relationship of wills*. In the Western tradition, political representation has been expressed in various forms, ranging from mandated to independent representation. In the first case, representatives are strictly bound by the instructions of the principal. Failure to comply with these instructions would result in them being recalled. In the second case, elected representatives are not directly responsible to their constituents for the period during which they are in office as long as they act within the limits fixed by the constitution. They are bound by their own conscience and are responsible only for the common good.

There exist two fundamental models of independent representation in Western democracies: the responsive representation model which *The Federalist* describes as an interaction between constituents and representatives in the shape of trust and fidelity – and the “absorptive representation” model<sup>15</sup>, which was advocated at the beginning of the French Revolution by the Abbé Sieyès in order to maintain the independence of members of parliament and to focus their responsibility solely on the nation. The model of *The Federalist* forms the basis of the American tradition and the Sieyès model that of the continental European tradition. Both are forms of compromise between the liberal and the democratic point of view. They combine the liberal idea of representation with the democratic principle of the rule of the people in different ways. They should be considered as the two starting points for further developments of the political order in the Western tradition.

The second dimension of political representation is the *symbolic relationship* by which all those who are represented are portrayed and made symbolically present. In this way, an assembly of representatives may provide a picture of ethnic, religious, or class configurations that reflect the prevalent notion of how the given society is made up. Or, more fundamentally, symbols make the unit and the common shared values which compose it visible. Symbolic representation as it exists in a flag or in a written constitution is not only a symbolic repetition of the structure of the represented unit. It is precisely the symbolic representation that allows those who are represented to experience political unity as their commonwealth: it is constitutive of the

---

<sup>14</sup> Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker und Humblot, 1928, p. 209, Hanna F. Pitkin, *op. cit.*, pp. 8-9.

<sup>15</sup> Ernst Fraenkel, “Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat”, Alexander von Brünneck (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Baden-Baden, Nomos, 2007, p. 187. Also in Ernst Fraenkel, Alexander von Brünneck (Hrsg.), *Deutschland und die westlichen Demokratien*, 9. erw. Aufl., Baden-Baden, Nomos, UTB, 2011, p. 187.

commonwealth itself. This was especially emphasized in the tradition of the German *Geisteswissenschaften* almost a century ago<sup>16</sup>.

In the following pages I will firstly present the concept of representation in terms of a relationship of wills, namely the American and the continental European model. I will then introduce and discuss the German model of symbolic representation.

## 2 RELATIONSHIP OF WILLS: THE AMERICAN MODEL

The responsive representation model described in *The Federalist* is laid out mainly in papers n° 10 and 57. Political representation should be understood in terms of its intention to prohibit the emergence of factions in order to integrate particular and common interests by “regulation<sup>17</sup>”, in a practical and reasonable way. The constitution should prevent the predominance of groups who act against the interests of others or against common interests (as is characteristic of human nature). The separation of powers and the principles of federalism and representation provide remedies against this problem. The separation of powers ensures that the authority of the state is distributed amongst distinctive, independent institutions. The principle of federalism prohibits the concentration of power among a small number of individuals in a central position. This is even more effective in the case of a large and highly differentiated state. The principle of representation – understood as a decisive means of transferring the will of the citizens to the community – prevents the misuse of particular interests and the formation of independent acting elites.

In the view of *The Federalist*, the principle of representation does not take the simple shape of an independent type of representation in which the representatives have to look after the common good bound only by their conscience. This would correspond to the conception of a common interest that is strictly separated from particular interests and, clearly, this is not the way Americans conceive of representation. Instead, in determining the common good *The Federalist* takes particular interests that have to be negotiated and regulated into consideration. As a consequence, on the one hand, representatives should be capable of independent judgement of what constitutes the common interest. On the other hand, they should remain connected to their constituents so that they are prevented from implementing their own specific interests as members of the elite. The principle of representation serves in this way as a double filter system: its first function is to prevent various particular interests from transforming into concentrated group interests at odds with the common interest through which the agitation of demagogues can destroy the community. In this way, mandated representation in the strict sense of the term is excluded. The second function of the principle of representation is to take the interests of constituents into account thus preventing a form of politics that serves only the interests of those in power from emerging. In both cases, the principle of representation works against the formation of dangerous factions. It consists of an interaction between citizens and representatives, which requires “trust” in the representatives on the part of the constituents and “loyalty” toward the constituents on the part of the representatives<sup>18</sup>. Citizens must be assured that men of sound judgement in whom they have confidence will represent their interests in deliberation process. Representatives must be aware that they act solely in the name of those who have mandated them to do so and that any decisions they reach must reflect their constituents’ best interests. The best means of ensuring that this happens are regular elections held at short intervals from each other. Elections and the ensuing need for re-election ensure that citizens

---

<sup>16</sup> See 4. Symbolic Representation, p. 17.

<sup>17</sup> Jacob E. Cooke (ed.), *The Federalist, op. cit.*, n° 10, p. 59.

<sup>18</sup> Jacob E. Cooke (ed.), *The Federalist, op. cit.*, n° 57, p. 385.

remain in control by selecting whom they vote for while representatives remain bound to their constituents without being too dependent on them.

### 3 RELATIONSHIP OF WILLS: THE CONTINENTAL EUROPEAN MODEL

In the Sieyès model, the compromise between the liberal and democratic components of political order is visible<sup>19</sup> and even more so than in *The Federalist*. The liberal aim is to secure the free development of human personality both economically and culturally. In the liberal's view, representatives should participate in decision-making processes only insofar as these decisions directly concern the interests of the citizens. The democratic target is to make possible immediate participation in all matters of the community as in the Greek Athenian *polis*. Although this task has been transferred to elected representatives in modern democracies, they nonetheless remain strictly connected to the people who are the legitimacy instance of all decisions. The compromise between liberal and democratic aims means governing all aspects of the community by the principle of the sovereignty of the people (democratic principle), while keeping the majority of the people away from direct participation in political life. This right is transferred to representatives who are authorized to act under their own responsibility within the limits laid down by the constitution (liberal principle). This compromise is not very apparent in *The Federalist* due to the historical conditions of its republican foundation. It is more visible in the French model. In France, Sieyès advocated the interests of the Third Estate – i.e. the commons and the bourgeoisie – against the privileges of the nobility and the clergy. He not only demands equal rights, but declares the Third Estate alone to be the Nation as a whole; in this way he links the interests of the bourgeoisie to the sovereignty of the people. The result is a compromise called “representative democracy” which combines the political ideas of John Locke and Jean-Jacques Rousseau.

Locke has emphasized that the highest aim of men who come together in a society and founded a state is the protection of property – in the broad sense of life, liberty and estate<sup>20</sup>. Sieyès is the first to adopt a similar position: liberty only ends where the boundaries of the other's liberty are reached. The law merely marks these limits and does not restrict natural freedom, rather it strengthens its positive effects. The constitution regulates the relationship between the public powers amongst themselves and in respect to citizens so that offences against individual liberty and impairment of common interests may be avoided. Representatives formulate the common will in the name of the citizens.

By reference to the common will, Sieyès incorporates the Rousseau tradition and relates to the basic democratic principle of immediate popular sovereignty. In a similar vein to *The Federalist*, Sieyès argues against particular interests. However, he bases his argument on Rousseau's theories while going in quite a new direction. Rousseau had insisted radically and consequentially that the general will must be identical to the will of the members of

---

<sup>19</sup> « Préliminaire de la Constitution : reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen », Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques*, Choix et présentation Roberto Zapperi, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1985, pp. 189-206, « Dire de l'abbé Sieyès sur la constitution du veto royal : à la séance du 7 septembre 1789 », Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques, op. cit.*, pp. 231-244, “Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789”, Emmanuel-Joseph Sieyès, *Political Writings*, Ed. by Michael Sonenscher, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing, 2003, pp. 1-68, all from 1789. For more details and references see Gerhard Göhler, “Grundelemente des liberalen Denkens und ihr Verhältnis zur Demokratie: Emmanuel Joseph Sieyès”, Hans J. Lieber (Hrsg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Olzog, 1991, pp. 370-386.

<sup>20</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, Ed. by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2, chapter 9 [1690], 1960.

the community. The reason for this is that individuals are only free if they are dependent on themselves. This means that their will must be identical to the will of all other members of the community. Freedom must be a part of the *volonté générale*. Only in this way can the interests of the individuals as citizens be expressed and realized. Should the particular interests be opposed to the general will, the individual is not free and will be forced to his freedom<sup>21</sup>.

On this basis, Sieyès distinguishes between individual interests, group interests, and the common interest. Individual interests are not problematic because they concern only the private sphere. On the contrary, group interests fundamentally contradict the common interest so that they must be eliminated. In this respect, Sieyès' concept of group interests is quite different from *The Federalist's*. In *The Federalist*, different interests are regulated and brought together to a common interest (with the provision that factions are not allowed to predominate). For Sieyès, the common interest is more important than all particular interests: The common interest is that which remains when all (legitimate) individual interests and all (illegitimate) group interests are subtracted. The common interest is the result of the common will itself alone. Because there must be only one will in the community, there must also be only one common interest.

Sieyès takes up the democratic tradition of Rousseau without abandoning the liberal tradition of Locke. He combines the liberal tradition of protecting persons and property with the democratic principle of a strong unity of wills and interests by adding Rousseau's democratic thought to Locke's liberal concept of representation. This form of compromise is provocative because Rousseau himself decisively rejects any kind of representation. The sovereignty of the people cannot be delegated because it consists of the general will and the will of the people cannot be delegated. This will either remains the same or it changes<sup>22</sup>. If the extent of a community requires a delegation of the will of the citizens, then the delegates are bound by their mandate and by their accountability to their principals. Sieyès, on the contrary, emphatically advocates that representation of the will of the people must be independent from continuous exertions of influence by those represented. However, it is characteristic of Sieyès that his justification is based on the democratic postulate of Rousseau.

In the case of larger states, it is impossible for all citizens to participate directly in formulating the general will. Therefore, the democratic process of reaching an understanding of what is desirable for the community must be shifted from the people to a superior representative institution, i.e. the parliament. In Sieyès' understanding, any kind of decentralization of decision-making, such as in a federal system, would undermine the unity of the will of the nation. In parliament, however, a strictly democratic form of the decision-making process is rendered impossible by mandated representation. Were the representatives only allowed to express the previously formulated opinion of their constituents, then the key characteristic of democracy would be lost. Any acceptable majority opinion must result from a struggle of conflicting positions about what is desirable for the community. It must be deliberated on by the same people who ultimately have to decide upon it. Special instructions given by the constituencies would serve only to impede the process of clarification within the parliament. The only democratic form of decision-making is when those who decide are autonomous. Deliberation is "the only method to achieve a common desire even in the strongest democracy<sup>23</sup>". In fact, in the case of large states the practise of mandated representation would lead *ad absurdum* to the will of those being governed and those governing to become identical in a strictly democratic sense. This essential point in Sieyès' argument has frequently been overlooked.

<sup>21</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, 1, chapitre 7, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762.

<sup>22</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, 3, chapitre 15.

<sup>23</sup> « [...] faisons attention que, même dans la plus stricte démocratie, cette méthode est la seule pour former un vœu commun », Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques, op. cit.*, p. 237.

In this way, every member of Parliament stands for the people as a whole. Once the members are elected, they cannot be influenced by the particular wills of their constituents. They are authorized to attend to the issues of the community. Aside from the fixed limits of time and scope, this authorization cannot be restricted. Time limitations are fixed by short terms of election with the condition that re-election be excluded (in order to strengthen the independence of the representatives). Limitations in scope assure that the representative attends only to the general interest and not the interests of groups or individuals. Singular interests cannot and group interests must not be represented. In modern terms, only those interests that are capable of generalization should be represented.

This is the only way for Sieyès to combine liberal and democratic intentions in the continental European type concept of representative democracy. The attempt to make a clear separation between the common interest and particular interests differs fundamentally from the American concept<sup>24</sup>. Sieyès' concept of an "absorptive representation" has retained its influence in Europe up until the present. It found its direct expression in the French 1791 revolutionary constitution, which has become fundamental to liberal constitutions in 19th and 20th century Europe. This concept is also explicitly stated in the German Constitution (Basic Law)<sup>25</sup>.

## 4 SYMBOLIC REPRESENTATION

Political representation is mostly conceived as a relationship of wills. The continental European representation model (Sieyès) and the American model as explained in *The Federalist* can be considered as the two fundamental responses to the problem of representation. In spite of all their differences, they have one thing in common: they are liberal-constitutional.

In France and even more so in Germany, a completely different concept of representation emerged, which was to a certain extent in competition with the liberal-constitutional models. According to this concept, the intention is not to take the various interests in a community into account, nor is it to finalize the decision-making process by the statement of a single will. These elements lie on the surface of a more fundamental structure that involves not only the relationship of wills, but also a symbolic relationship which constitutes the second dimension of political representation.

The idea that the symbolic relationship is a fundamental prerequisite of the modern state, and indeed of a democratic state, was first pointed out by Rudolf Smend, the late German Professor of constitutional law. The constitution, he argues, does not only regulate politics by rational rules, it also provides citizens with political integration<sup>26</sup>. Interpreting the

---

<sup>24</sup> Sieyès' concept of representation is similar to Burke's (although Burke sharply criticizes the French revolution, the French parliament and thus also Sieyès). Generally, Burke is regarded as a founder of the independence theory of representation. That is correct insofar as, similarly to what Sieyès says for France, Burke says that in England, delegates may not represent individual interests and must represent the interests of the nation. For this purpose Burke differentiates between "actual" and "virtual" representation. The former depends on eventualities within the constituencies, and the latter is in intimate solidarity with the whole people, including ancestors and descendants, therefore representing the common interest. But Burke does not justify pure independence theory of representation. Similarly to what is put forward in *The Federalist*, he also stresses the responsibility of representatives to the voters, Cf. Ernst Fraenkel, *op. cit.*, 2007, pp. 170-172, Hanna F. Pitkin, *op. cit.*, 1967, pp. 168-189 (especially 176), Adalbert Podlech, *op. cit.*, 1984, pp. 527-528.

<sup>25</sup> Cf. Art. 38,1 de la Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne, Deutscher Bundestag, Berlin 2010, Trad. Christian Autexier, « Les députés du Bundestag [...] sont les représentants de l'ensemble du peuple, ne sont liés ni par des mandats ni par des instructions et ne sont soumis qu'à leur conscience. ».

<sup>26</sup> Rudolf Smend, "Constitution and Constitutional Law", Arthur Jacobson and Bernhard Schlink (eds.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 213-248. See Rudolf Smend, *Verfassung und*



constitution should therefore not be seen merely as a rational intention. In this respect, it should be remembered that functional and often unconscious values, which to some extent are not rational, play a decisive role in integrating the members of a community. In reference to Litt<sup>27</sup>, Smend assumes that the bonds tying citizens to the state are not so much of a rational nature, but rather the result of collective experiences. Litt and Smend assert that the bonds citizens feel towards their society do not result from rational discourse alone, but also from intersubjective acts of imagination, empathy, and feeling<sup>28</sup>. Therefore, integration works on many more levels than in a purely rationalistic way, whether we are aware of it or not. It follows that political institutions not only integrate citizenship by providing rational forms of decision-making processes but even more importantly they give rise to participation by creating a feeling of common identity. In this way, the structure of representation is more fundamental than is expressed in a relationship of wills. It effects integration by symbolically conveying a feeling of collective identity. This is even more necessary if the number of citizens to be integrated is so large that a direct experience of participation processes is not assured. While in small communities identification is assured by direct participation, in larger societies this feeling of identification must be produced by symbols that bridge time and space. Providing social unity becomes a problem in all cases where collective identity cannot be experienced immediately by the citizens. This shows the need to ensure integration by means of symbolic representation. One of the functions of a national symbol such as a flag or a written constitution is precisely to provide this experience of identity, which is not immediately experienced by means of the representation of wills<sup>29</sup>. Obviously, this integrative function of symbolic representation is indispensable particularly in the face of the anonymous and heterogeneous character of modern mass societies.

The German concept of symbolic representation<sup>30</sup> has been elucidated most authoritatively by Eric Voegelin, Carl Schmitt and Siegfried Landshut. Even if their political ideas and intentions are quite different, they have the same structure of representation in mind. In their view, political representation must firstly make the nature of the political community visible. In this sense, symbolic representation is also “existential representation” – the term is also used and is almost identical. Eric Voegelin argues that the meaning of the existence of a society is expressed by decisive political symbols. Symbols represent the experience that only by communion in the whole and by surpassing his own particular existence does man become man. In this way, the clarification societies obtain about themselves through symbols is an integrative component of social reality<sup>31</sup>. A political society only begins to exist when it articulates itself and produces a human representative<sup>32</sup>. Representation understood as symbolic representation, defines the “truth” of the order (which for Voegelin can have only a transcendental origin) of each society. This is the fundament for all kinds of legitimate political power, which is secured and stabilized by socially recognized symbols. In this way, symbolic representation is an existential form of representation, which precedes all technical forms of representation in terms of the relationship of wills.

---

*Verfassungsrecht*, München: Duncker und Humblot, 1928, reprinted in Rudolf Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, 2<sup>nd</sup> ed., Berlin, Duncker und Humblot, 1968, pp. 119-276.

<sup>27</sup> Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Berlin, Leipzig, Teubner, 3. Aufl. 1926.

<sup>28</sup> “Collectivities”, in reference to Theodor Litt, “are merely the unified structures of the experiences of meaning by individuals”, Rudolf Smend, *op. cit.*, 2000, p. 216.

<sup>29</sup> Cf. Rudolf Smend, *op. cit.*, 2000, pp. 230-231.

<sup>30</sup> See also Rudolf Speth, “Die symbolische Repräsentation”, Gerhard Göhler et al., *Institution – Macht – Repräsentation: Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden, Nomos, 1997, pp. 433-475.

<sup>31</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, pp. 27-28.

<sup>32</sup> Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 49.

Carl Schmitt conceptualizes representation explicitly as existential: “Representation means making an invisible being visible by a publically present being and so to bring itself to presence<sup>33</sup>”. Only a being of higher rank and of special value can be represented. For Schmitt, this means a people who in its existence as a “political unit” lives much more intensively than an unrelated group of individuals<sup>34</sup>.

Unlike Carl Schmitt, Siegfried Landshut, who was forced to leave Nazi Germany, was not suspected of harbouring National Socialist tendencies. He refers to Carl Schmitt and Maurice Hauriou and characterizes representation as a relationship in which the representative makes something ideal and mental present which is not visible and in essence is not existing without the act of representation: the obligating idea of life in a community<sup>35</sup>. Every commonwealth is grounded in a basic idea, which consists of a hierarchy of fundamental common values. This idea cannot function without being made visible as well. Only when it is represented by a symbol does it become existent and effective.

In summary, representation as giving visibility to the will of the citizens leads to actual decisions. Representation also symbolically expresses common shared values which are fundamental to the political community. Without common shared values a commonwealth is not legitimate. Since values as such are not visible in the way real political decisions are, they have to be made present by symbols. It is not enough that they are authoritative to a certain extent, they must be made permanently visible to the citizens by political institutions through use of symbolic representation. If symbols resonate with citizens, they activate participation. It is possible to make the normative assumption that these citizens consider the represented values to be theirs, and that they consider the community to be theirs. When the symbols do not resonate with citizens, or have a negative resonance, it becomes clear that the political institutions are unable to provide orientations representing the common values upon which the polity is based. In such a situation, citizens will not have the sense of belonging to the community in which they live; they will not have the feeling that the community is their own. The polity will find itself in a crisis of legitimation and will find it difficult to maintain a community of citizens. Therefore, what matters here is that a common validity of basic values which can be symbolically demonstrated to be present<sup>36</sup>. This is particularly true for democracies because they have the highest systemic counterweight of citizens<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Carl Schmitt, *op. cit.*, 1928, p. 209.

<sup>34</sup> Carl Schmitt, *op. cit.*, 1928, p. 210.

<sup>35</sup> Siegfried Landshut, “Der politische Begriff der Repräsentation”, Heinz Rausch (Hrsg.), *op. cit.*, 1968, pp. 492-493.

<sup>36</sup> Cf. Gerhard Göhler, “Constitution and Use of Power”, Henri Goverde et al. (eds.), *Power in Contemporary Politics*, London, Sage, 2000, p. 55.

<sup>37</sup> In France also a concept of symbolic representation has been elaborated, although it follows another direction. Thus Claude Lefort and Marcel Gauchet argue that each society requires reflexivity in order to evaluate itself from a distance, and in addition it needs a point of reference from which it can regard itself as a whole. Traditionally that point of reference is God. However, in modern times this division has shifted into society. Nevertheless, an externally situated point of reference remains indispensable, even if in modern times it is created by society itself. This point of reference is symbolically designated by the power of society, as in the symbolic relationship. In democracy this place of power is “empty”, because it can be filled only temporarily and competitively. Cf. Marcel Gauchet, “L’expérience totalitaire et la pensée de la politique”, *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 455-459, see also Claude Lefort / Marcel Gauchet, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, *Textures*, 1976, n° 2-3. In contrast to the German concept of symbolic representation there is no value basis of (relative) duration for the community. Symbolic representation is always contingent, in each case determined by autonomous civil society and its conflicts. In Germany, this concept was introduced and made prominent by Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, and Ulrich Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. Despite some similarities, the German tradition of symbolic representation appears to be somewhat alternative. Bourdieu’s concept of representation is in some sense closer to the German concept, see below FN 30.



Some examples clarify how political symbols work in symbolic representation, i.e. the way in which they express common values:

- a) The most cited visual symbol is the national flag. In Germany, the colours black-red-gold stand for democracy in contrast to the authoritarian feudal regime (black-white-red) of the 1848 revolution. Public buildings are also important symbols in a democratic context. The cupola of the German parliament building, the former Reichstag in Berlin, is accessible to the public: citizens can walk around inside it and look over the heads of the deputies symbolically illustrating the rule of the people.
- b) The best known aural symbol is the national anthem. In the Federal Republic of Germany, only the third verse of the national anthem before World War II has been used (“Einigkeit und Recht und Freiheit”). The first two verses, and particularly the first one (“Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt”) have become historically obsolete. The third verse is the only one considered to represent common values for the new Germany.
- c) The most important word symbol in democracies is the (written) constitution. Constitutions have an instrumental and a symbolic function. Instrumentally, the structures of the polity and procedures used by them are defined in constitutions. Symbolically, the basic values of the community are explicitly expressed. In German Basic Law (Grundgesetz), values with particular significance include human dignity (Art. 1 GG), followed by fundamental rights (Art. 2-19), and the principles of the polity: sovereignty of the people, rule of law, federalism, and the welfare state (Art. 20 GG). This expression of common values ensures that citizens can relate to the community.
- d) To conclude, political institutions generate action symbols<sup>38</sup>. The behaviour of the office-holder, i.e. the actors within political institutions, will not only be measured by the actual outcome of their specific actions whether they are successful or not. There is also a symbolic dimension to what they do, and this is sometimes much more important. Institutional acting is measured on whether or not it is explicitly in accordance with the fundamental values of the community, and if it fails in this, its success at any other level of representation does not matter. The explanation for this is simple: it is easier for citizens to judge a symbolically visible action than to measure the real outcome of a political act. For instance, in Germany, former President Wulff was forced to resign in spite of his many political accomplishments, because he was unable to play the symbolic role that Germans expected him to play in representing his office. The public reception stylized some smaller irregularities from earlier times for the picture of an office-holder who is considered on his advantage only. His behaviour was judged by the media as contradicted the general conception of what constitutes appropriate moral behaviour for a head of state in Germany.

Conceived of in this way, symbols make the decisive values for life within the community visible and enable citizens to judge concrete political decisions based on their engagement with those values.

There are three objections to symbolic representation, which must be considered if we are to add the symbolic relation as a second and no less important dimension to the concept of representation. Two of them have been pointed out by Pitkin, the third by Murray Edelman.

(1) Symbolic representation is not – in its substance – anti-democratic. The crisis of parliamentarianism in continental Europe during the 1920s provided a historical

---

<sup>38</sup> Bourdieu’s concept of representation can be understood in the same manner. As Bourdieu states, politics is the privileged place where symbols manifest themselves. The existence of a community, a people or a class, only becomes clear if they authorize a political representative to speak in their name – if they are thus represented by him or her. Pierre Bourdieu, “Espace social et genèse des ‘classes’”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, juin 1984, pp. 11-12. <http://dx.doi.org/10.3406/arss.1984.3327>

background for the concept of symbolic or existential representation. The failure of parliamentarianism, its decline in credibility and its lack of ability to integrate, raised the question of whether the parliament could still be regarded as an actual representative institution, or if other institutions capable of taking over the function of representation could be found. In order to answer this question, a more general definition of the function of representation in constituting and maintaining social unity was needed. This is precisely the issue addressed by symbolic and existential representation. It cannot be denied that some authors who contributed to formulating this issue were definitely anti-liberal and anti-democratic. In fact, the citizens who are represented must passively endure this kind of representation<sup>39</sup>. This cannot be regarded as an active achievement by the citizens or as a democratic process, it is no more than identification. In this way, symbolic representation seems to be especially appropriate for the legitimization of authoritarian and totalitarian regimes. If representation is reduced exclusively to the existential and symbolic type, if it replaces and eliminates any representative relationship of wills as formulated by Western constitutionalism instead of founding them – then it is in fact a principle of order which is politically very dangerous<sup>40</sup>. However, symbolic representation is a political fact which cannot simply be eliminated by incantation of its potentially dangerous political character. Symbolic representation is a principle of order, which is indispensable for an understanding of political events, especially issues surrounding the political identity of societies. Everything depends on the successful combating of ideological exaggerations and on the democratic explanation of the principle of symbolic representation in a normative sense. A democratic symbolic order requires that citizens must be able to recognize themselves and their own intentions in the symbols of the society. They must be empowered to exercise self-determination. In this way this very German tradition must be incorporated in a strictly democratic understanding of representation<sup>41</sup>.

(2) Symbolic representation is, even more, not an instrument used only by totalitarian dictatorships to enforce uniformity in citizens' political views. Pitkin believes that symbolic representation is mainly used and misused in this sense<sup>42</sup>. A number of serious historical experiences apparently support this view. German National Socialism delivered a virtuoso performance in welding the *Volksgemeinschaft* together by making use of suitable symbols. Well known historical symbols were revived and suggestively integrated into national socialist ideology. But this is an extreme case of the misuse of symbolic representation and was only feasible due to a specific historical situation. In principle, symbolically represented values do not provide citizens with orientations that give them direct instructions on how to act. Rather, they provide citizens with orientations which operate more in terms of indicators, signalling to citizens what kind of community they live in, and what kinds of options they have within this community. The specific character of symbols explains why this should be so. Although they are signs, they are not denotative but rather connotative. They are essentially ambiguous, and therefore must be continually interpreted. Interpretations can vary and orientations are not fixed once and for all. They depend on the person and on the situation within which the symbols are interpreted. For this reason, it is not possible to calculate the effect of symbols in a strict sense. The message provided by symbols may be accepted or refused, and in any case will be interpreted in different

<sup>39</sup> Hans Julius Wolff, *Theorie der Vertretung* [1934], Aalen, Scientia, 1968.

<sup>40</sup> Hanna F. Pitkin, *op. cit.*, p. 111.

<sup>41</sup> Cf. Ernst-Wolfgang Böckenförde: « 'Représentation démocratique', cela signifie l'actualisation et la traduction du Soi propre du peuple, et dont les citoyens forment l'assise, ainsi que de l'idée que se font les citoyens de la manière de traiter des questions générales et de médier besoins et intérêts en les rapportant à l'universel. Elle s'établit donc lorsque les individus retrouvent leur Moi propre en tant que citoyen (citoyen en soi\*) et le peuple son propre Soi (volonté générale\*) dans l'action des représentants, dans leurs réflexions, leurs décisions, leurs questions à l'adresse du peuple. » (Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Démocratie et représentation: pour une critique du débat contemporain » [1983], *Trivium* 16 (2014), p. 40. <http://trivium.revues.org/4805>

<sup>42</sup> Hanna F. Pitkin, *op. cit.*, pp. 101, 107.

ways. It is therefore difficult and in normal times almost impossible to use symbols to construct uniformity in the political views of citizens within a political community. On the other hand, symbols may be especially suitable to make modern fragmented societies more integrative since the basic common values can, within certain limits, be differently interpreted without interfering with the substance of what holds the community together. Taking this essential ambiguity of symbols into account, symbolic representation is not a danger for modern democracies, but in fact is very helpful in integrating different groups within the community<sup>43</sup>.

(3) Although symbolic representation mainly relates to feelings and identifications, it does not exclude rational forms of agreement and decision-making but rather is constitutive of them. Edelman emphasizes the negative aspects of symbolic representation only when he characterizes symbolic politics as obscuring the actual events, in that they mainly arouse emotions, fears, and uncritical acceptance<sup>44</sup>. This view only describes the misuse of symbols in politics which indeed often occurs. Edelman neglects the basic integrative function of symbols in political representation. In all forms of political communication, symbols serve to represent meaning, to provide orientation, to give a visible form to beliefs and values, including the emotional dimension. This is in sum what Bourdieu calls “symbolic power<sup>45</sup>”. The dominant symbolic order of a society generates its own system of social stratification and makes this system visible. It follows that symbols combine the rational and the irrational moments of our everyday language and help citizens to recognize themselves and their own intentions within the society and its political institutions.

## 5 CONCLUSION

In order to restructure the concept of representation, I have referred primarily to Hanna Pitkin. In addition to that, I propose a new structure which goes beyond Pitkin’s concept. The three models I have presented cannot be explained on the same level. The American model of *The Federalist* and the continental European model defined by Sieyès describe the principle of representation as a relationship of wills. They are alternatives within a liberal-constitutional theory of political order. Symbolic representation does not stand in a competitive relationship with the first two models. At least this is the case in a democratic political order as relying exclusively on symbolic representation would eliminate democracy. Symbolic representation is in fact the basic structure for political identity in all societies, even in democratic ones. Both dimensions of political representation – the relationship of wills and the symbolic relationship – are necessary prerequisites for a vibrant political community and a functioning democracy to exist. Pitkin’s concept of representation must be reformulated at this point and completed by the dimension of symbolic representation.

---

<sup>43</sup> Cf. Gerhard Göhler, *op. cit.*, 2000, p. 55, Gerhard Göhler, “Politische Institutionen als Symbolsysteme”, Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak (Hrsg.), *Der Mensch – ein “animal symbolicum”?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, p. 312.

<sup>44</sup> Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964, pp. 31-32.

<sup>45</sup> Pierre Bourdieu, “Symbolic Power”, *Critique of Anthropology*, 4 (13-14), January 1979, pp. 77-85, Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power”, *Sociological Theory*, 7 (1), Spring 1989, pp. 14-25.  
<http://www.jstor.org/stable/202060?origin=JSTOR-pdf>

## QU'EST-CE QUE LA « CRISE » DE LA REPRÉSENTATION ?

Didier MINEUR

Qu'est-ce qu'une bonne représentation ? Les principes du gouvernement représentatif, tels qu'ils ont été forgés par les hommes des Lumières, ne comportent aucune obligation de ressemblance entre représentants et représentés. La « représentation-miroir » a été explicitement rejetée par les fondateurs : la « re-présentation » n'est pas affaire de « présence », elle porte sur les idées et non sur les personnes – c'est dire les difficultés que pose toute idée de quota en matière de représentation. Plus encore, d'un point de vue juridique, le mandat représentatif a été conçu en opposition à toute idée de transmission de volonté : le député, rappelons-le, représente la Nation, et non le collège électoral qui l'a élu. Cette conception a été parfaitement résumée par Condorcet : « Mandataire du peuple, je ferai ce que je croirai le plus conforme à ses intérêts. Il m'a envoyé pour exposer mes idées, non les siennes ; l'indépendance absolue de mes opinions est le premier de mes devoirs envers lui <sup>46</sup> ». Le gouvernement représentatif a donc été conçu sous les auspices d'un paradoxe singulier : le représentant est un fondé de pouvoir qui ne représente aucune volonté antérieure à la sienne, il n'est élu que pour participer à l'invention d'une volonté nouvelle, et donner corps à une entité non préexistante, la « Nation ». Sieyès écrivait ainsi : « Seule la représentation est le peuple réuni, puisque l'ensemble des associés ne peut pas se réunir autrement. L'intégrité nationale n'est pas antérieure à la volonté du peuple réuni qui n'est que sa représentation. L'unité commence là. Donc rien n'est au-dessus de la représentation, elle est le seul corps organisé. Le peuple dispersé n'est pas un corps organisé, il n'a ni un vouloir, ni une pensée, ni rien comme un <sup>47</sup>. » Si l'objectif de la représentation est la constitution d'une volonté une, il faut en effet que son élaboration ne soit pas empêchée par une quelconque obligation à l'égard des collèges électoraux. Ce constructivisme patent de la représentation politique telle qu'elle a été conçue par les fondateurs du gouvernement représentatif français, ainsi que l'indépendance du représentant, sont nettement soulignés par la doctrine juridique de la III<sup>e</sup> République, et, en particulier, par Raymond Carré de Malberg <sup>48</sup>. De sorte que l'on peut affirmer que l'unité de la collectivité a été conçue et par la théorie contractualiste et par la pensée juridique comme une donnée extérieure aux individus qui en sont membres.

La critique de la représentation en exercice, de son côté, est aussi ancienne que le gouvernement représentatif lui-même ; or la « crise de la représentation » n'existe

---

<sup>46</sup> Texte connu sous le titre « Discours sur la députation », qui fut sa profession de foi lors de son élection à la Convention. Cité par Franck Alengry, *Condorcet guide de la Révolution française*, Paris, Giard et Brière, 1904, p. 171.

<sup>47</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, « Dire sur le veto royal », *Écrits politiques*, choix de textes de Roberto Zapperi, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1985, p. 237.

<sup>48</sup> « Le propre de l'organe, c'est de vouloir pour le compte d'une collectivité unifiée, qui, en tant qu'entité abstraite, ne saurait par elle-même, ni vouloir, ni agir. L'organe ne présuppose pas une personnalité et une volonté déjà existantes ; mais la constitution de l'organe est le moyen par lequel la collectivité devient capable de volonté et d'action, par lequel se réalise, quant à sa formation, une volonté de la collectivité qui n'existait pas jusque-là, par lequel donc cette collectivité acquiert, en tant que sujet juridique, une réalité d'existence, c'est-à-dire une personnalité qu'elle ne posséderait pas sans ses organes. En un mot, bien loin de présupposer une personnalité ou volonté antérieures, l'organe fait, au contraire, naître cette volonté et cette personnalité. », Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Sirey, 1920, t. 2, p. 228.

que par cette critique. L'expression désigne en effet un écart entre représentants et représentés, dont il n'y a pas de mesure objective. Ainsi, un taux d'abstention ne devient un indice de crise de la représentation que parce qu'il est interprété comme tel par le discours – il peut aussi être considéré comme un élément normal du fonctionnement du régime représentatif. Dès lors, une hypothèse quant à la nature de ce que l'on appelle la « crise de la représentation » peut être formulée. Elle pose que les discours critiques de la représentation se réfèrent aux *volontés réelles* du peuple, qu'ils opposent au défaut de représentativité de la représentation en exercice – en quelque sorte son péché originel.

On voudrait ici passer en revue quelques-unes des lignes de force de la critique adressée, un siècle durant, à la représentation, laquelle fut conçue par ses fondateurs comme un dispositif destiné à inventer une volonté nationale sans rapport avec les volontés particulières des électeurs. Pour ce faire, c'est aux théoriciens de la représentation qu'il faut s'intéresser, c'est-à-dire à tous ceux qui, juristes, politistes, voire hommes politiques, ont, dès l'origine, proposé de renouer – ou de nouer – des liens entre représentants et représentés. De fait, si le mandat représentatif n'a, juridiquement, connu aucun changement, la pratique du gouvernement représentatif a, pour sa part, profondément évolué depuis ses origines. Le suffrage universel, d'abord, a contribué à imposer l'idée que, si tous ont le droit de choisir leurs représentants, c'est bien que le mandat représentatif comporte implicitement une transmission de volonté. Dès lors, il n'est pas de critique de la représentation qui ne présuppose une conception de la bonne représentation, et par conséquent, de ce que sont les volontés, ou ce qu'est *la* volonté, du peuple à représenter, et tout projet de réforme de la représentation est sous-tendu par une conception de la « réalité » du peuple. De cette histoire longue, on ne retiendra que quelques jalons, à commencer par la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, temps de consolidation des institutions républicaines que l'on ne considère pas, en général, comme une période de crise du régime représentatif. Les années 1930, ensuite, qui en constituent, au contraire, un exemple paradigmatique. Les années 1960, qui correspondent à la fondation de la V<sup>e</sup> République, et qui sont aussi un moment de refondation de la représentation après les errements de la IV<sup>e</sup> République. Les années 1990, enfin, qui sont généralement reconnues comme une période de crise avérée de la représentation, marquée par une certaine désaffection à l'égard du personnel représentatif. Le choix de ces périodes répond à deux considérations : d'une part, il s'agit de jeter des sondes, à intervalles réguliers, dans le terreau des discours tenus sur la représentation, tout au long de son histoire, laquelle ne saurait être étudiée continûment ; d'autre part, il s'agit de confronter des périodes ordinairement considérées comme des moments de crise du régime parlementaire – les années 1930 –, ou, à proprement parler, de crise de la représentation – les années 1990 –, à des périodes considérées, au contraire, comme des moments de consolidation du régime représentatif – les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle –, ou de renouveau de la démocratie parlementaire – les années 1960. Or, dans toutes ces périodes, quel que soit le regard que l'historien leur accorde ordinairement, la critique et les projets de réforme émanant de théoriciens de la représentation – au sens défini plus haut – foisonnent. En dépit des apparences, la « crise », instaurée par les critiques adressées au gouvernement représentatif, est permanente. À l'examen, il apparaît cependant que ces critiques de la représentation obéissent à trois registres distincts, par-delà la variation des contextes politiques et institutionnels, lesquels sont autant d'ontologies sociales particulières : il s'agit de l'unité substantielle du peuple, trahie par des clivages politiques factices, de la diversité des opinions et des sensibilités, à laquelle la représentation ne fait pas justice, et des majorités d'opinion auxquelles manquent les courroies de transmission qui permettraient de les traduire fidèlement. Ces trois registres ne correspondent pas, comme tels, à des idéologies politiques ou à des courants de pensées. Ils sont les catégories générales qui structurent la pensée de la représentation politique et que l'on peut retrouver au soubassement de projets fort divers, à différentes époques. Ce sont ces trois régimes de la critique et de la réforme de la représentation que nous voudrions thématiser à travers les discours qui les illustrent, au cours de chacune des quatre périodes étudiées. Outre les ouvrages, parus durant les périodes

évoquées, qui traitent directement ou indirectement de la représentation politique, nous explorerons, pour ce faire, quatre revues principales : la *Revue des deux mondes*, la *Revue de Paris*, la *Revue du droit public* et la *Revue des sciences politiques*, devenue plus tard *Revue française de science politique*. Nous les avons choisies parce que, pour deux d'entre elles, elles recueillent traditionnellement les réflexions de ces spécialistes de la représentation politique que sont les juristes et les politistes, et que les deux autres sont suffisamment généralistes pour mettre en évidence les critiques et les propositions de réforme de responsables politiques de tous bords, autant que d'universitaires. Ceux qui, pour le compte de ces revues, prennent la plume à propos de la représentation, le font en tant que théoriciens de la bonne représentation, quelle que puisse être, éventuellement, leur inspiration partisane.

## 1 LA CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION À L'AUNE DE L'UNITÉ SUBSTANTIELLE DU PEUPLE

La fin du XIX<sup>e</sup> siècle est, par excellence, le temps des projets de refonte de la représentation. Par-delà leur variété, tous tentent de raviver la représentation d'une réalité antécédente, à rebours de la doctrine classique du gouvernement représentatif. Ceux qui préconisent la substitution d'une représentation des intérêts ou des professions à la représentation des volontés en fournissent une illustration exemplaire. Mais contrairement aux apparences, il ne s'agit pas ici, en premier lieu, de refléter la pluralité : en effet, la représentation entendue comme miroir des intérêts ou des professions a pour but la mise au jour de l'identité *sociale* des individus, tandis qu'il revient à un pouvoir fort d'en dégager l'unité *politique*. La reconnaissance de leur unité est ainsi médiatisée par la parole du chef, mais elle lui préexiste de façon latente, sous-jacente à la diversité sociale. Le rôle du pouvoir est donc, à partir de sa position de surplomb, de dégager l'intérêt général du spectacle des intérêts particuliers. La (re)connaissance d'un bien commun objectif, mesure de l'unité de la communauté, se substitue donc au vouloir subjectif et incertain.

Cette figure de la critique de la représentation se donne surtout à voir, en France, sous la III<sup>e</sup> République. On en retrouve cependant les échos dans la pensée d'un Pétain ou d'un De Gaulle<sup>49</sup>. L'un des exemples les plus connus de ce type de pensée est fourni par le député et polémiste Charles Benoist. Il propose une représentation professionnelle, qu'il appelle représentation de la « vie nationale », et qu'il conjugue avec une autorité chargée de déterminer l'intérêt général tel qu'il se dégage de la rencontre des divers corps de métiers<sup>50</sup> :

*« L'idée de souveraineté qu'on extirpe, peut-on la remplacer par quelque autre idée plus moderne et plus juste ? À quoi je réponds : Oui... Et c'est tout simplement par l'idée de vie nationale ; non point évidemment par l'idée de vie toute seule, parce que l'idée de vie toute seule nous conduirait, elle aussi, à l'anarchie. Si on laissait débordantes et débridées toutes les vies individuelles ou collectives, la vie sociale, la vie nationale et toutes nos vies privées, en concurrence et en conflit,*

<sup>49</sup> Il va de soi qu'il ne s'agit pas pour autant de renvoyer dos à dos le maréchal Pétain et le général de Gaulle, mais seulement de relever quelques inspirations communes dans leurs pensées. Pétain écrit ainsi : « Le gros de l'œuvre éducative revient de droit aux communautés naturelles où tout enfant se trouve progressivement engagé : famille, communautés spirituelles et professionnelles ; l'État, organe de l'intérêt général, ne saurait en aucune façon les suppléer dans cette tâche dont la complexité le dépasse, mais il a le droit de contrôler la façon dont elles s'en acquittent [...] ». *Message du 5 mars 1942 à la Commission d'étude des questions de jeunesse*, reproduit dans Franck Alengry, *Principes généraux de la philosophie sociale et politique du maréchal Pétain*, Paris, Lavauzelle, 1943, p. 37.

<sup>50</sup> Charles Benoist, *La Crise de l'État moderne : de l'organisation du suffrage universel*, Paris, Didot, 1899.



*évidemment, nous aboutirions, par un chemin inverse, mais nous aboutirions tout de même à l'anarchie. Il nous faut donc à l'idée de vie joindre et souder l'idée d'autorité légale*<sup>51</sup>. »

Ce concept de « vie nationale » se retrouve quarante ans plus tard sous la plume de Franck Alengry, un apologiste du maréchal Pétain, qui fut aussi professeur de philosophie et recteur de l'Académie de Besançon :

*« Hier, l'autorité procédait du nombre incompetent, périodiquement tourbillonnant [...]. Le meilleur régime sera celui de la responsabilité à tous les degrés et qui correspondra aux exigences précises et concrètes de la vie nationale*<sup>52</sup>. »

Et, plus loin :

*« Le suffrage accordé aux masses n'est universel que dans la limite des corporations et familles professionnelles [...], chacun s'occupera de ce qu'il connaît, comprend et pratique journallement ; [...] le suffrage devient corporatif tout en restant accordé à tous, mais dans un cercle d'activité technique ou sociale, plus ou moins étroit, plus ou moins élargi. Dorénavant, dans un vote, ce ne seront plus seulement les défauts qui s'additionneront pour fausser les résultats, ce seront les qualités, je veux dire les avis éclairés et désintéressés qui domineront, en les neutralisant, les avis inspirés par la passion, l'égoïsme et l'intérêt privé. Et les intérêts nationaux ? Comment seront-ils régis, étudiés et satisfaits ? [...] Ils seront confiés à une élite, choisie et non élue, groupée dans des organismes échelonnés, d'extension progressive, s'élargissant comme un éventail qui s'ouvre [...]*<sup>53</sup>. »

On peut également citer la position du professeur d'économie Bernard Lavergne, tenue elle aussi dans les années 1930, autre exemple illustrant ces projets de mise en place d'une représentation des qualités sociales<sup>54</sup>. Il donne congé à la notion de volonté individuelle au fondement de la représentation politique, mais il s'agit pour lui de mettre en place une représentation, non de la diversité des intérêts « réels », mais des volontés que l'on suppose plus éclairées que d'autres, celles des « producteurs », qu'il oppose aux consommateurs. Car ce sont les producteurs qui, seuls, discernent l'intérêt collectif – qui n'est que « l'ensemble des besoins des autres, à quoi il faut ajouter l'ensemble de nos besoins réels qu'ils soient conscients ou ignorés de nous-mêmes. [...] Une grande instruction étant nécessaire – mais non point suffisante – pour discerner ce point d'équilibre instable qu'est l'intérêt collectif et, d'autre part, l'instruction n'étant acquise qu'en vue d'une production possible, il tombe sous le sens que l'intérêt général ne pourra être discerné que par des producteurs<sup>55</sup> ». Les unités préformées que constituent les groupes de producteurs sont susceptibles, en effet, de discerner l'intérêt général qui existe objectivement même s'il est inaperçu du plus grand nombre. Il y a là un écho du saint-simonisme, ou du comtisme, ou encore de la représentation des capacités. Mais s'y trouve aussi, sous une autre forme, la référence à un intérêt général latent, à une unité latente du pays qu'il s'agit de révéler à elle-même.

Les discours d'une représentation authentique, de la « vie nationale », ou de la sélection des compétences qui seules détiennent le savoir de l'intérêt commun, sont inséparables de la dénonciation de l'abstraction de la fiction représentative qui est aussi, indissociablement, celle d'une aliénation : la division, l'hétérogénéité des volontés n'est pas dans le peuple, mais dans sa représentation. La fonction d'actualisation de l'unité latente du peuple requiert une autorité morale autant que politique ; elle équivaut à une sorte d'incarnation de la collectivité. Celle-ci exprime, en outre, l'unité politique profonde du peuple par-delà sa diversité

<sup>51</sup> Charles Benoist, *La Réforme sociale*, 16 décembre 1895, p. 907, cité par Charles François, *La Représentation des intérêts dans les corps élus*, Paris, Librairie Arthur Rousseau, Lyon, A. Rey, 1899, pp. 107-108.

<https://archive.org/stream/larepresentation00frangoog#page/n131/mode/2up>

<sup>52</sup> Franck Alengry, *op.cit.*, pp. 68-69.

<sup>53</sup> *Id.*, pp. 224-225.

<sup>54</sup> Bernard Lavergne, *Le Gouvernement des démocraties modernes*, Paris, Armand Colin, 1933, 2 vol.

<sup>55</sup> *Id.*, pp. 303-304.

sociale immédiate, laquelle est légitime parce qu'authentique, et par-delà aussi sa diversité politique, qui est récusée parce que factice. En effet, l'unité politique n'est rien d'autre que la prise de conscience d'une communauté de destination par-delà la diversité immédiate des intérêts. Elle est donc le principe de leur cohésion et en est, à ce titre, indissociable. Au contraire, elle se compose difficilement avec le pluralisme politique, parce que l'intérêt général est prédéterminé, et que l'unité de la collectivité qui lui est ordonnée ne saurait être autre que ce qu'elle est. Les discours qui se réclament de l'unité nationale justifient donc cette référence par la vision du bien commun dont ils sont porteurs et qui détermine l'essence de la collectivité. Dès lors, toute autre appréciation de l'intérêt général est fallacieuse, et cache en vérité des intérêts particuliers. Les partis sont donc récusés en tant qu'ils donnent une image déformée du peuple, nécessairement homogène.

La critique des partis est notamment illustrée sous la plume de Gaston Doumergue, en 1934, aux lendemains du 6 février. Doumergue recourt à la rhétorique de la communion entre le chef et son peuple, par-delà les divisions factices que suscitent les partis :

*« Me permettez-vous de vous dire encore qu'il me semble vous voir pendant que je vous parle devant le micro, et que j'ai l'impression qu'une communication directe s'établit entre vous et moi ? [...] De mon côté, j'ai moi aussi une pleine confiance en vous, en votre sagesse, en votre raison, en votre amour de la France plus fort que votre amour pour un parti. Vous êtes le pays, le grand pays de France, si sain dans son ensemble, si généreux, si uni quand l'intérêt de la patrie l'exige, et il l'exige en ce moment<sup>56</sup>. »*

C'est cependant le maréchal Pétain qui exprime avec la plus grande clarté le thème de l'unité trahie par les partis, dont le chef détient le secret :

*« La politique dont je veux vous entretenir n'est pas cette lutte stérile ou funeste de partis et de factions, ce fébrile déchaînement d'ambitions personnelles ou de passions idéologiques, cette excitation permanente à la division et à la haine [...] »<sup>57</sup>. »*

Si les partis ne sont que fauteurs de division, c'est parce que la communauté nationale est pensée ici sur un mode naturaliste, voire biologique, déterminée par une « loi de l'espèce » qui commande le bien commun de ses membres :

*« La nature ne crée pas la société à partir des individus, elle crée les individus à partir de la société, comme l'a démontré la sociologie moderne. [...] Dans une société bien faite, l'individu doit accepter la loi de l'espèce, l'espèce ne doit pas subir les volontés anarchiques des individus, et cela dans l'intérêt des individus eux-mêmes<sup>58</sup>. »*

Aux débuts de la V<sup>e</sup> République encore, la dévalorisation des partis politiques et du pluralisme est habituelle. Pour le général de Gaulle, le parlement reste manifestement le lieu de l'hétérogénéité, alors qu'il représente lui-même l'unité préexistante de la volonté populaire<sup>59</sup>. Lors de sa fameuse conférence de presse du 31 janvier 1964, il déclarait ainsi qu'il ne fallait pas que l'élection du président de la République eût lieu en même temps que celle

<sup>56</sup> Gaston Doumergue, *Discours à la Nation française*, Paris, Denoël, 1934, pp. 82-84.

<sup>57</sup> Philippe Pétain, *Discours aux Français*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 356.

<sup>58</sup> *Id.*, p. 362.

<sup>59</sup> En 1946, dans son discours de Bayeux, De Gaulle disait déjà : « En vérité, l'unité, la cohésion, la discipline intérieure du gouvernement de la France doivent être tenues pour des choses sacrées, sous peine que la direction même du pays ne soit bientôt qu'impuissante et disqualifiée. Et comment cette unité, cette cohésion et cette discipline seraient-elles maintenues à la longue si le pouvoir exécutif procédait de l'autre pouvoir auquel il doit faire équilibre, et si chaque membre du gouvernement, lequel est collectivement responsable devant la représentation nationale, si chaque membre du gouvernement n'était à son poste que le mandataire d'un parti ? C'est donc du chef de l'État élu par un collège électoral qui englobe le Parlement, mais qui le dépasse largement de manière à en faire le président de l'Union française en même temps que celui de la République, c'est du chef de l'État que doit procéder le pouvoir exécutif. », *Archives audiovisuelles de l'INA*.

<http://www.ina.fr/video/I00007113/extrait-du-discours-de-bayeux-du-general-de-gaulle-video.html>



des députés pour éviter qu'il n'apparaisse comme l'élu d'un parti : « Parce que la France est ce qu'elle est, il ne faut pas que le président soit élu simultanément avec les députés, ce qui mêlerait sa désignation à la lutte directe des partis, altérerait le caractère et abrégerait la durée de sa fonction de chef de l'État <sup>60</sup>. » C'est aussi ce dont témoigne particulièrement la décision prise par le président de la République, au lendemain de l'indépendance de l'Algérie, de mettre fin au mandat des députés élus par les départements algériens. Cette décision devait provoquer une controverse juridique, les députés étant bien élus par une circonscription particulière, mais devant, selon la tradition juridique, être considérés comme représentants de la Nation <sup>61</sup>.

## 2 RÉFORMER LA REPRÉSENTATION PAR LE REGROUPEMENT MAJORITAIRE DES PRÉFÉRENCES

Le deuxième registre qui organise les critiques de la représentation correspond à l'évocation de volontés majoritaires, homogènes et durables, présentes dans le corps électoral. Celui-ci est alors pensé comme doué de la faculté de déterminer lui-même la mesure de son unité. Au lieu donc, à l'instar des tenants d'une conception organique de la communauté, de récuser les clivages politiques, les discours que l'on peut rassembler sous le thème du recueil de majorités antécédentes ont en commun de considérer ces clivages comme l'expression normale de la pluralité des fins ou des intérêts. Dans cette perspective, les partis politiques sont appréciés positivement, en tant qu'ils sont le moyen adéquat pour le recueil de ces courants d'opinions homogènes.

Dans les années 1890, nombre de voix appellent de leurs vœux le développement d'un système partisan structuré. Le constitutionnaliste Eugène Pierre écrit par exemple :

*« Dans tous les temps et chez tous les peuples, la formation du gouvernement a été l'œuvre d'un parti. Elle n'a jamais été, elle ne pourra jamais être l'œuvre de tous les citoyens ligués pour le bien commun, sans aucune arrière-pensée de profit personnel. [...] C'est alors qu'intervient l'instrument [le jeu politique structuré par les partis politiques] auquel on attribue tous les maux engendrés par l'erreur des gouvernements et qui sert en réalité à les atténuer, sinon à les guérir <sup>62</sup>. »*

À la même époque, le juriste italien Vincenzo Miceli, professeur à l'Université de Pérouse, fait valoir une vision nouvelle du rôle des partis qu'il ne partage pas entièrement, mais qui est de plus en plus répandue. Sans doute, comme le redoutent de nombreux observateurs de la naissance du phénomène partisan, le parti politique réduit la liberté des élus. Mais grâce à lui, le gouvernement représentatif gagne sur le terrain de la représentativité ce qu'il perd sur celui de la liberté traditionnelle des parlementaires. Les majorités partisans sont censées correspondre à une volonté majoritaire durable dans l'électorat. Cette correspondance préserve précisément en même temps de l'esprit de parti, c'est-à-dire des querelles de personnes et des intérêts privés et particuliers. Selon cette vision du rôle des partis dont fait état Vincenzo Miceli, les partis organisés sont la courroie de transmission entre l'opinion et la représentation, l'instrument dont celle-ci dispose pour exprimer en son sein une volonté nationale authentique :

---

<sup>60</sup> Cité en annexe par Georges Berlia, « La conférence de presse du 31 janvier 1964 », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, n° 1, janvier-février 1964, p. 135.

<sup>61</sup> Léo Hamon et Claude Emeri, « Chronique constitutionnelle et parlementaire française », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, n° 4, juillet-août 1962, p. 707.

<sup>62</sup> Eugène Pierre, « Politique et gouvernement : la lutte des partis », *Revue politique et parlementaire*, t. X, n° 29, novembre 1896, p. 301.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5463925g/f302>

« Selon cette théorie, les majorités et les minorités ne sont pas des faits fortuits, ils n'intéressent pas seulement les partis politiques, ils reflètent l'opinion publique elle-même. Si un parti devient plus nombreux, et par conséquent obtient la majorité, cela ne peut être la conséquence d'un cas fortuit ou d'une cause accessoire : il faut qu'un changement se soit produit dans le pays en faveur de ce parti. Les majorités parlementaires correspondent donc aux majorités qui existent dans la Nation [...] <sup>63</sup>. »

Des années 1890 aux années 1930, l'idée se répand que seul le système des partis peut garantir à la fois une juste représentation des volontés et prémunir le plus grand nombre contre l'aliénation de ses volontés. Il s'agit là, en somme, de la justification kelsenienne du principe majoritaire. Pour Hans Kelsen, les partis sont les instruments nécessaires de la « réalisation » de la représentation, c'est-à-dire qu'ils sont les seuls à même de rendre la représentation capable de traduire les volontés homogènes antécédentes du corps électoral <sup>64</sup>.

Comme on le sait, la IV<sup>e</sup> République, pas plus que la III<sup>e</sup> République finissante, ne réussit à accréditer l'idée d'une transmission des volontés populaires à la représentation nationale par l'intermédiaire des partis politiques. Au contraire, on considéra à l'époque que le système partisan était en complet décalage avec le pays – que cette perception ait ou non été suggérée par les partisans d'un nouveau régime. Pourtant, au lieu de tourner le dos aux partis, dans les années 1960, les politistes et les juristes, tout comme de nombreux responsables politiques, appellent de leurs vœux un renouveau du système partisan qui puisse le rendre apte à recueillir les volontés majoritaires des électeurs. Ce n'est plus désormais à l'encontre d'une représentation nationale éclatée entre diverses coalitions instables que les politistes invoquent les majorités durables animant le corps électoral, mais en opposition à un pouvoir gaullien qui se réclame au contraire de l'unité profonde du peuple français. Il leur paraît en effet que l'unité dont se réclame le général de Gaulle est factice, et que la pluralité politique de la société française est bien plus grande que les référendums réguliers, organisés comme des plébiscites, ne le laissent croire. Le peuple n'est pas politiquement un, il est divers, et des partis politiques rénovés ont vocation à regrouper des majorités. En témoigne, par exemple, l'insistance de François Goguel à propos de la mission consistant à représenter fidèlement la souveraineté populaire, qui incombe aux partis :

« On ne saurait, en effet, concevoir qu'un régime démocratique, fondé sur la souveraineté de l'ensemble des citoyens, pût durer sans que l'expression de cette souveraineté fût rendue possible grâce à l'action de groupements, destinés à la fois à participer à l'éducation politique de leurs membres et de leurs sympathisants, [...] et à donner aux aspirations des citoyens une cohérence telle qu'elles puissent être exprimées au niveau des organes dirigeants de l'État <sup>65</sup>. »

On retrouve là quelques-unes des fonctions que la science politique assigne classiquement aux partis politiques : formation et agrégation des préférences et socialisation des individus. Les partis politiques, et singulièrement les partis de masse, constitués à l'extérieur de l'enceinte parlementaire, ont définitivement accrédité l'idée d'une transmission directe des volontés populaires aux représentants. Selon les mots du juriste Adhémar Esmein, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le gouvernement représentatif s'est mué en gouvernement semi-

<sup>63</sup> Vincenzo Miceli, « Les partis politiques dans leurs rapports avec le gouvernement de cabinet », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, t. IV, 2<sup>e</sup> année, juillet-décembre 1895, p. 203.  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k110902z/f207.image>

<sup>64</sup> Hans Kelsen écrit par exemple : « La démocratie ne peut, par suite, sérieusement exister que si les individus se groupent d'après leurs fins et affinités politiques, c'est-à-dire que si, entre l'individu et l'État, viennent s'insérer des formations collectives dont chacune représente une certaine orientation commune à ses membres, un parti politique. », *La Démocratie, sa nature, sa valeur*, Paris, Librairie du recueil Sirey, 1932, p. 20.

<sup>65</sup> François Goguel, « Quelques remarques sur le problème des institutions politiques de la France », *Revue française de science politique*, 14 (1), février 1964, p. 17.  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1964\\_num\\_14\\_1\\_403409](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1964_num_14_1_403409)

représentatif<sup>66</sup>. Dans les années 1990, enfin, le vœu formulé par François Goguel dans les années 1960, que les partis soient de véritables courroies de transmission des volontés populaires, s'est fait réalité. Le phénomène majoritaire est apparu et structure désormais la représentation politique française. C'est la raison pour laquelle cette catégorie de la critique adressée à la représentation qui appelle à l'établissement, en France, d'un système partisan à vocation majoritaire, en invoquant précisément les majorités animant le corps électoral, est absent, au cours de cette période, de la littérature relative à la représentation politique.

### 3 LA CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION SOUS LES AUSPICES DE LA DIVERSITÉ POLITIQUE

Tout au long de l'histoire du gouvernement représentatif, il est aussi des projets de réforme qui valorisent la diversité politique du corps électoral, par opposition à la représentation politique existante. Au contraire de la référence à l'unité antécédente du peuple, celle qui met en avant sa diversité politique ne pense pas un bien commun prédéterminé. La valorisation du pluralisme est fondée sur le scepticisme à l'égard de toute norme substantielle, définissant une destination commune. Dès lors, au lieu que la diversité du social soit sous-tendue par une unité politique latente, elle est pensée en corrélation directe avec la diversité des conceptions des fins et des choix individuels.

Dans les années 1890, les partisans de la représentation proportionnelle illustrent ce thème. L'abstraction de la représentation politique, le décalage entre représentants et représentés n'est pas, pour eux, qualitatif, mais quantitatif. Ce n'est pas parce que les électeurs ne sont pas qualifiés selon leur profession au moment du vote que la représentation fondée sur l'expression des opinions trahit la diversité réelle des représentés, c'est parce que le mode de scrutin en déforme numériquement la répartition. Les proportionnalistes se soucient, avant toute chose, de refléter la diversité politique du pays. Certes, le plaidoyer pour la représentation proportionnelle, qui devrait établir une correspondance numérique exacte entre représentés et représentants, ne néglige pas l'argument selon lequel la majorité parlementaire serait ainsi le reflet de la majorité du corps électoral. Mais ce qui préoccupe le plus les partisans de la proportionnelle est la justice de la représentation, et non la constitution d'une majorité, dont il n'est d'ailleurs pas certain, à leurs yeux, qu'elle existe dans le corps électoral. La proportionnelle s'impose, car, s'il y a une majorité antécédente, le scrutin proportionnel l'exprimera fidèlement, et s'il n'y en a pas, aucun mode de scrutin ne la fera apparaître, tandis que l'impératif de correspondance entre le pays et sa représentation n'en aura pas disparu pour autant. Le député Jean-Paul Laffitte, auteur d'une brochure en faveur de la proportionnelle, écrit ainsi :

*« On nous dit : "Y aura-t-il une majorité ?" Je n'en sais rien, ne faisant point métier de prophète. Ce que je peux affirmer, c'est qu'avec le système proportionnel le pays sera exactement représenté et que par conséquent, pour qu'il n'y eût pas de majorité dans les assemblées élues, il faudrait qu'il n'y eût pas de majorité dans le pays<sup>67</sup>. »*

Les proportionnalistes entendent donc la représentation en son sens premier, celui de reproduction d'une réalité antécédente, mais cette réalité est ici immédiatement politique, dans sa diversité même. Par exemple, le comte d'Alviella, parlementaire belge et

---

<sup>66</sup> Adhémar Esmein, « Deux formes de gouvernement », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, t. I, 1<sup>ère</sup> année, janvier à juin 1894, p. 25.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k110899d/f26.image.langFR>

<sup>67</sup> Jean-Paul Laffitte, *La Représentation proportionnelle*, Paris, Calmann-Lévy, 1897, p. 14.

partisan de la loi qui a institué le scrutin proportionnel en Belgique en 1891, fait valoir que la représentation proportionnelle enregistrerait les fluctuations du corps électoral <sup>68</sup> :

« La grande différence entre les deux régimes, c'est que, avec la représentation proportionnelle, les fluctuations des partis dans le parlement se modèleront sur les variations du corps électoral, au lieu d'être déterminées par le hasard de la répartition des électeurs ou par les soubresauts de l'opinion dans quelques circonscriptions douteuses <sup>69</sup>. »

La pluralité des volontés des électeurs n'est guère invoquée dans les années 1930. Dans les années 1960, en revanche, sous une modalité différente de celle des années 1890, c'est bien le pluralisme supposé des volontés qui sous-tend la critique du mode gaullien de représentation. En effet, dans les premières années de la V<sup>e</sup> République, pourtant marquées par l'idéologie gaullienne de l'unité nationale, l'avis largement partagé des juristes et des politistes selon lequel la démocratie représentative, en dépit des apparences, est en crise, repose sur le constat que la diversité réelle des sensibilités politiques existe toujours malgré la quasi-unanimité des référendums – plébiscites voulus par le général de Gaulle – et qu'elle n'est pas reflétée par le régime gaullien. Il y a donc, chez les observateurs de la vie politique et de la société française, le pressentiment d'un pluralisme latent. Le constitutionnaliste Michel Bouissou discute ainsi l'hypothèse selon laquelle l'élection du chef de l'État au suffrage universel pourrait réduire le spectre partisan en conduisant aux regroupements nécessaires pour la conquête de la présidence :

« [...] Je répugne à l'idée que la riche diversité des idées et des tempéraments politiques français puisse se résoudre dans le dilemme : gaullisme ou communisme, comme, paraît-il, l'a prophétisé M. André Malraux. [...] il est illusoire de s'imaginer que le mécanisme de l'élection présidentielle [...] pourrait créer de toutes pièces un bipartisme artificiel, ne correspondant pas aux lignes de force réelles de l'opinion <sup>70</sup>. »

Le politiste Georges Lavau, lui aussi, témoigne de l'existence d'un pluralisme latent dans la société française. Il critique ainsi les modalités de légitimation du nouveau régime, laquelle s'est construite sur la disqualification du système parlementaire de la IV<sup>e</sup> République, et dénonce précisément le mythe d'un peuple uni par-delà la division factice des partis politiques :

« Ce sentiment d'une vie autonome du système politique a été renforcé par le fait que son instabilité, non directement causée par des renversements d'opinion ni par des mouvements populaires profonds, est imputée à la seule volonté du personnel politique. Ainsi s'édifie le stéréotype : Nation stable, système politique instable qui ne la reflète pas <sup>71</sup>. »

Dans la plus récente des périodes ici étudiées, à savoir les années 1990, l'invocation de la diversité des opinions et des courants politiques dans la société française, avec laquelle la représentation parlementaire ne serait pas en phase, est fréquente. Ainsi, le juriste Jean-Pierre Bizeau écrit que : « Ce n'est probablement pas un hasard si l'une des caractéristiques de la démocratie a fait l'objet d'une consécration par le Conseil constitutionnel : il s'agit du pluralisme, puisque, pour la haute instance, "l'exigence du pluralisme constitue le fondement de la démocratie <sup>72</sup>" ». Le Conseil constitutionnel a, en effet, estimé, dans sa célèbre décision du 11 janvier 1990, qu'en fixant à 5 % des suffrages le seuil électoral nécessaire pour bénéficier du

<sup>68</sup> Félix Goblet d'Alviella, « La représentation proportionnelle et le régime parlementaire », *Revue des deux mondes*, LXX<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> période, t. 157, janvier 1900, pp. 37-65.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4317682.image.swf>

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>70</sup> Michel Bouissou, « Un président, comment le faire ? », *Revue politique et parlementaire*, novembre 1965, p. 11.

<sup>71</sup> Georges Lavau, « Réflexions sur le régime politique de la France », *Revue française de science politique*, 12 (3), septembre 1962, pp. 698-699.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1962\\_num\\_12\\_3\\_403389](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1962_num_12_3_403389)

<sup>72</sup> Jean-Pierre Bizeau, « Pluralisme et démocratie », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, 109 (2), mars-avril 1993, p. 542.

remboursement des frais de campagne, le législateur méconnaissait « l'exigence du pluralisme des courants d'idées et d'opinions qui constitue le fondement de la démocratie <sup>73</sup> ». Au cours de cette décennie, l'invocation du pluralisme connaît trois modalités nouvelles : celle qui évoque les *vrais clivages* qui divisent l'opinion, celle qui enjoint aux représentants d'être à l'écoute du *terrain*, et celle qui met en avant la protection de l'*individu*. S'agissant du décalage entre les vrais clivages et les divisions partisans, Patrick Donati, du mouvement Alternative rouge et verte, écrivait par exemple en 1990 :

*« Les citoyens ne sont pas dupes : lorsque les vrais clivages s'estompent ou sont escamotés pour le bien du consensus, ils préfèrent s'abstenir de participer à la mascarade. En revanche, dès lors que la création d'un courant répond à un besoin réel d'une partie de l'électorat, à une crise d'identité de telle ou telle culture de parti, on sent immédiatement les passions s'enflammer au-delà des frontières du politique. [...] »* <sup>74</sup>.

Dans le même sens, le journaliste Paul Guilbert soutient que : « dans leur résistance à l'intégration politique européenne, MM. Le Pen, Pasqua, Chevènement et Marchais expriment un réel courant populaire : ils seraient bien incapables de lui donner une traduction politique commune <sup>75</sup> ».

L'éloge de la politique de terrain, quant à lui, est significatif de ce que les politiques identifient la cause de la crise de la représentation à la difficulté croissante pour les partis politiques à regrouper les volontés, c'est-à-dire à composer les attentes des citoyens. Jean-Paul Delevoye, maire de Bapaume, écrivait par exemple :

*« Pour découvrir des besoins latents, il faut être à l'écoute, proche des préoccupations. Si aujourd'hui, les maires ont conservé crédibilité au milieu de la crise générale de la représentation politique, c'est que nous avons cette capacité à adapter notre action au terrain, de trouver les solutions qui conviennent, plutôt que d'avoir une vision générale que l'on voudrait imposer, plaquer »* <sup>76</sup>.

S'agissant des droits de l'individu, c'est au cours de cette période, plus précisément à l'occasion du bicentenaire de la Révolution, que François Mitterrand lance pour la première fois l'idée d'une saisine du Conseil constitutionnel par les citoyens et la possibilité pour eux d'invoquer une exception d'inconstitutionnalité. On sait que la révision constitutionnelle de 2008 a rendu effective cette réforme. Depuis lors, le Conseil constitutionnel apparaît comme l'un des porte-parole possibles des droits attachés à une personne singulière, à l'encontre d'une volonté politique majoritaire.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 534. Le Conseil constitutionnel s'exprime en ces termes (Décision n° 89-271 DC du 11 janvier 1990) : « Si l'octroi d'une aide à des partis ou groupements du seul fait qu'ils présentent des candidats aux élections à l'Assemblée nationale peut être subordonné à la condition qu'ils justifient d'un minimum d'audience, les critères retenus par le législateur ne doivent pas conduire à méconnaître l'exigence du pluralisme des courants d'idées et d'opinions qui constitue le fondement de la démocratie [...]. Le fait de ne prendre en compte pour la détermination de l'aide de l'État allouée aux partis en fonction de leurs résultats aux élections que ceux de ces "résultats égaux ou supérieurs à 5 p. 100 des suffrages exprimés dans chaque circonscription" est, en raison du seuil choisi, de nature à entraver l'expression de nouveaux courants d'idées et d'opinions. »

<sup>74</sup> Patrick Donati, « Pour l'ouverture des frontières partisans : les courants comme Alternative », *Revue politique et parlementaire*, « La politique éclatée », 92 (945), janvier-février 1990, pp. 25-31.

<sup>75</sup> Paul Guilbert, « La politique éclatée », *Revue politique et parlementaire*, « La politique éclatée », 92 (945), janvier-février 1990, p. 16.

<sup>76</sup> Jean-Paul Delevoye, « La tribune du Maire : l'élite et le peuple : un couple indissociable », *Revue politique et parlementaire*, « Élitisme et peuple : fracture ou crise ? », 97 (980), novembre-décembre 1995, pp. 64-66. Hans Kelsen, *La Démocratie, sa nature, sa valeur*, trad. française sur la deuxième éd. (1929) par Charles Eisenmann, Paris, Recueil Sirey, 1932, p. 20.

## 4 LA REPRÉSENTATION EN « CRISES »

Il convient, à ce stade de l'analyse, de réinscrire les présupposés relatifs à la réalité du peuple, analysés jusqu'ici de façon synchronique, dans la temporalité propre du gouvernement représentatif français, de la III<sup>e</sup> à la V<sup>e</sup> République. La crise de la représentation politique ne se manifeste pleinement que sous le régime du suffrage universel : l'abstraction de la représentation traditionnelle, fondée sur l'indépendance du mandat représentatif à l'égard des volontés des électeurs, était neutralisée sous le régime censitaire par la collusion sociale qui unissait élus et électeurs. Dans les années 1890, toutes les catégories de la critique adressée à la représentation politique – celle de l'unité trahie par les divisions politiques factices, celle des majorités que les partis politiques ne traduisent pas fidèlement, celle de la diversité des opinions que le système partisan ou le mode de scrutin réduisent fallacieusement – se font entendre pour rétablir le lien perdu entre représentants et représentés. Dans les années 1930, l'heure est au rassemblement, et c'est donc le thème de l'unité ou celui des majorités populaires qui prédomine nettement sur celui de la diversité. Sous la V<sup>e</sup> République, dans les années 1960 comme dans les années 1990, c'est la catégorie de la *diversité* qui prend le pas sur les autres au fondement des critiques de la représentation. Le thème de l'unité profonde du peuple disparaît de la critique réformatrice dès les années 1960, et celui des majorités en attente d'une juste représentation, encore présent au début de la V<sup>e</sup> République, s'estompe dans la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Cela s'explique dans la mesure où la représentation s'est précisément réorganisée successivement selon ces deux catégories de la critique qui triomphent, en quelque sorte, chacune à leur tour sous le nouveau régime. Les années 1960 correspondent à la fondation de la V<sup>e</sup> République et à la tentative de mettre en place un pouvoir qui représente l'« essentiel national » en lieu et place des clivages réputés factices des régimes précédents. À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, un système partisan majoritaire est durablement installé en France. Dans les deux cas, l'abstraction initiale du mandat représentatif est donc corrigée par la mise en place des médiations nécessaires à l'expression des volontés antécédentes, et supposées réelles, du peuple : les référendums sous De Gaulle manifestent l'*unité* prétendue du peuple, et les partis à vocation majoritaire de la V<sup>e</sup> République tardive expriment des *majorités populaires* supposément consistantes.

Dès lors, si l'on peut aisément comprendre qu'un défaut de représentativité ait été dénoncé de façon récurrente au cours de cette longue période de l'histoire du régime parlementaire français qui s'étend de l'instauration du suffrage universel à l'apparition de partis politiques véritablement structurés et l'avènement, sous la V<sup>e</sup> République, du phénomène majoritaire, comment expliquer que la « crise de la représentation » perdure ensuite, alors que la vie politique connaît des alternances régulières et que le parti majoritaire est censé refléter la volonté authentique de la majorité du corps électoral, au point que l'expression elle-même se soit imposée au cours des vingt dernières années ? Les observateurs des années 1960, auxquels nous avons donné la parole, estimaient à leur tour factice, parce qu'étrangère aux volontés réelles des électeurs, cette unité profonde du peuple français dont se réclamait le général de Gaulle. Mais dans les années 1990, les politistes, les juristes et quelques responsables politiques considèrent que les majorités qui se portent sur l'un ou l'autre des camps en présence, lors de chacune des alternances des années 1980-1990, ne correspondent pas davantage à des volontés réellement homogènes. Les observateurs de la vie politique française en concluent souvent que les Français sont désireux d'une offre politique plus en phase avec les « vrais » clivages. Ils mettent également en avant, nous l'avons entendu, la diversité des préoccupations du terrain, tandis que le thème de la protection des droits singuliers de l'individu, sous l'espèce de la notion d'exception d'inconstitutionnalité, fait irruption, de façon significative, dans le débat public. Il s'agit, dès lors, d'élucider les raisons de cette persistance de la « crise », malgré la mise en œuvre successive de deux des catégories jadis appelées par les critiques adressées à la représentation.



Certes, on peut invoquer le manquement récurrent des gouvernants aux attentes des électeurs et la trahison de la « volonté majoritaire » exprimée dans les urnes. Mais le caractère quasi-permanent, voire inéluctable, à des degrés divers, du phénomène amène à interroger la notion même de volonté majoritaire. N'est-elle pas, dans une large mesure, un artefact ? Toute agrégation de desiderata est nécessairement formée, du moins en partie, par des transactions entre les différents intérêts que l'on veut regrouper. La sociologie politique insiste ainsi sur le nécessaire travail de généralisation qu'induit l'opération de la représentation, laquelle entraîne nécessairement un décalage entre les attentes et les réponses qui leur sont données. Comme l'écrit Daniel Gaxie, « soucieux de mobiliser le plus grand nombre de soutiens, l'homme politique adopte volontiers une posture qui le conduit à tenter de rassembler des préoccupations en les subsumant sous des points de vue généraux. Il ne défend pas alors les intérêts spécifiques et irréductibles (sous certains rapports) d'individus particuliers. [...] Seuls les intérêts "généraux" sont pris en charge politiquement <sup>77</sup> ». Dès lors, le fait même de gouverner suppose de trahir l'agrégation des attentes inhérente à la logique de la représentation. Dans une contribution à un ouvrage collectif consacré à la représentation, Jean Tournon <sup>78</sup> soulignait l'alternative entre gouverner et représenter – c'est-à-dire refléter. Cette alternative est la suivante : si le gouvernement représentatif tranche parmi les attentes des gouvernés, il cesse d'être représentatif ; mais s'il cherche seulement à les reproduire, il ne gouverne plus. Ainsi, l'écart entre le singulier et le collectif est déjà, en lui-même, le prodrome d'une crise structurelle de la représentation, parce qu'inscrit dans sa logique même.

La volatilité électorale, elle aussi, est souvent entendue comme manifestation de la déception des attentes des gouvernés. On interprète ainsi, bien souvent, comme un signe de désaffection vis-à-vis du pouvoir le fait que les électeurs se détournent du candidat ou du parti auxquels ils ont donné leur suffrage lors d'une élection nationale, au profit d'un autre à l'occasion d'une élection locale ou européenne. Certains analystes parleront alors volontiers d'irrationalité, tant cette volatilité peut parfois paraître incohérente. Pourtant, il importe de souligner que la rationalité politique n'est pas univoque : comme l'écrivent Daniel Boy et Elisabeth Dupoirier, « toute mobilité qui s'associe à une faible intégration politique et culturelle est alors implicitement déclarée erratique ou en tout cas non rationnelle. Mais en fin de compte, au nom de quelle rationalité ? Pourquoi taxer d'irrationalité l'électeur qui vote tantôt pour Le Pen parce qu'il développe un discours sécuritaire, tantôt pour la gauche parce qu'elle défend finalement les pauvres ? Cet électeur ne choisit-il pas, en fonction de l'offre politique qui lui est proposée, de privilégier tantôt tel aspect d'un candidat ou d'un parti tantôt tel autre, refusant par conséquent de prendre "en bloc", modulant son choix, bref exerçant tous ses privilèges d'électeur libre et par conséquent rationnel ? Sauf à décréter *a priori* tel trajet politique "rationnel", tel autre "irrationnel", rien ne permet de supposer qu'une mobilité n'a pas ses propres raisons même si celles-ci nous échappent parfois <sup>79</sup>. » Ainsi, on peut porter un autre regard sur la volatilité électorale, et faire valoir que l'insatisfaction récurrente qui affecte tous les gouvernements est aussi le témoin de la fluctuation ordinaire des opinions et des volontés.

<sup>77</sup> Daniel Gaxie, *La Démocratie représentative*, Paris, Montchrestien, Clefs. Politique, 2<sup>e</sup> éd., 1996, p. 138.

<sup>78</sup> Jean Tournon, « Représenter ou gouverner, il faut choisir », François d'Arcy (dir.), *La Représentation*, Paris, Economica, 1985.

<sup>79</sup> Daniel Boy et Elisabeth Dupoirier, « L'électeur est-il stratège ? », Daniel Boy et Nonna Mayer (dir.), *L'Électeur français en questions*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 196.

## 5 CONCLUSION : LA REPRÉSENTATION POLITIQUE ET LA MODERNITÉ

Comme nous l'avons vu, les trois grands régimes de la critique adressée à la représentation politique – unité, diversité ou majorités des volontés des électeurs – s'entremêlent et s'engendrent les uns les autres : lorsque la représentation se réorganise selon l'une ou l'autre de ces catégories, une autre catégorie de la critique prend le relais et dénonce l'inconsistance de cette représentation telle qu'elle s'est réformée. Ainsi, dans l'histoire propre du gouvernement représentatif français, les transformations successives de la représentation sous la V<sup>e</sup> République ont mis en œuvre les catégories de l'unité latente du peuple, puis des majorités populaires alternantes. Par contrecoup, la catégorie de la diversité réelle des préoccupations, des opinions ou des situations devient prépondérante dans la critique adressée à la représentation au cours de la période la plus récente. De même, lorsque, sous les régimes précédents, la représentation politique était en proie à l'instabilité des coalitions, ou lorsque des expériences de représentation proportionnelle ont été tentées, des critiques se faisaient entendre qui, en réaction, invoquaient l'unité latente du peuple ou la gestation de majorités en attente de représentation.

Toutes les catégories de critiques portées à la représentation dénoncent un décalage entre les volontés populaires et la représentation qu'elles ne parviennent pas à résorber. Ce décalage est lié à l'objet même de la représentation moderne : ce sont des *volontés* qui sont représentées et non plus des qualités sociales figées comme sous l'Ancien Régime. Or les volontés fluctuent, tandis que la représentation, constituée sur la base de leur agrégation à un instant *T*, en est une image figée. C'est la raison pour laquelle les trois catégories de la critique adressée à la représentation s'entremêlent ou s'entrechoquent sans parvenir à résorber l'écart entre les représentés et représentants. En ce sens, les volontés populaires réelles ne sont ni unes, ni majoritaires, ni même simplement diverses : elles sont insaisissables. La crise apparaît dès lors intrinsèque à la représentation, qui est le lieu même où elle s'engendre.

La « crise de la représentation » est un phénomène nécessairement inconnu d'une société d'ordres. Une représentation-miroir comme celle de l'ancienne France donne à voir un ordre immuable, où les individus sont définis par la naissance et assignés à une fin par leur « nature ». Ils sont représentés pour ce qu'ils *sont*, et pour ce qu'ils ne peuvent changer. Selon une tout autre logique, une société totalitaire est renvoyée, au travers de sa représentation, au fantasme de son unité. Au contraire, la société démocratique, comme l'a écrit Claude Lefort, s'institue comme « société sans corps <sup>80</sup> », précisément dans la mesure où il n'est pas de régime de vérité unique qui assigne à chacun sa destination dans un ordre d'ensemble immuable. Cette indétermination des rôles et des fins, nécessairement, retentit sur les volontés. C'est là ce qui rend la société démocratique infigurable : l'écart est inévitable entre des volontés singulières et, qui plus est, fluctuantes, et leur représentation qui les agrège et prétend, pour un temps, les figer. C'est dire que les individus ne sauraient se reconnaître durablement dans la représentation qui est donnée d'eux. C'est dire aussi que la « crise de la représentation », en tant qu'elle est l'envers de l'indétermination libérale des rôles et des fins, est peut-être le témoin paradoxal de la santé démocratique d'une société.

---

<sup>80</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, Points, 1986, p. 29.





## DEUXIÈME PARTIE :

### REPRÉSENTER LE PEUPLE



# LE NOM DU PEUPLE DANS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET SA REPRÉSENTATION POLITIQUE

Lucien JAUME

Comme l'avait remarqué Hannah Arendt, dans son *Essai sur la Révolution*<sup>81</sup>, le mot « peuple » est le mot clef de la Révolution de 1789 ; c'est le signifiant majeur *au nom duquel* il est légitime de s'exprimer dans l'espace public créé par la Révolution dès l'ouverture des États Généraux et l'éclosion de la presse politique. Il faut insister sur l'importance de la dimension du discours : le *mot* peuple est du registre de l'instance symbolique en vertu de laquelle sont évalués et légitimés (ou dé-légitimés) les actes du pouvoir législatif, du pouvoir exécutif et même de l'autorité judiciaire (puisque les juges, selon la première Constitution, celle de 1791, sont élus).

Cependant, cette fonction de référence symbolique conférée au peuple aggrave la dualité qui apparaît dès le début des dix ans de Révolution : dualité, entre le peuple symbolique et le peuple incarné dans la rue, dans les clubs, dans les revendications des sections ou des sans-culottes, ou encore entre le peuple comme instance représentée dans l'Assemblée – selon la doctrine de Sieyès – et le peuple empirique, qui s'exprime à travers des regroupements associatifs ou des mobilisations de types variés. Les groupes les plus militants, qui participent notamment à la journée du 10 août 1792 (mettant fin à la Législative et au pouvoir de Louis XVI) ou aux journées des 31 mai-2 juin 1793 (conduisant à la proscription d'une soixantaine de députés de la Gironde), déclarent qu'ils *sont* la volonté du peuple elle-même, en conflit avec les positions défendues par l'Assemblée des représentants de la nation. La dualité est, cette fois, entre la « volonté générale » que les trois assemblées (Constituante, Législative et Convention) entendent détenir et appliquer<sup>82</sup>, et la « volonté du peuple » que les Jacobins et les groupes militants, avant le printemps 1793, prétendent faire parler sous sa forme la plus pure et la plus directe<sup>83</sup>. En fait, dans son invention de la politique moderne et de la démocratie entendue comme libre compétition entre individus et entre groupes pour gagner les suffrages du peuple (Schumpeter), la Révolution voit s'ouvrir une question vertigineuse : « Qu'est-ce que le peuple ?<sup>84</sup> ».

Non seulement il y a incertitude et débats sur le *locus* de l'entité ainsi évoquée, mais sur son existence même – alors que, comme il vient d'être dit, le Peuple est ce qui *autorise* tout ce qui se fait en son nom dans les activités législatives, administratives et judiciaires. Il

---

<sup>81</sup> Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, Quarto, 2012.

<sup>82</sup> La loi étant « l'expression de la volonté générale » (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, en tête de la Constitution de 1791, art. 6).

<sup>83</sup> Après le 2 juin 1793, et avec l'instauration du Gouvernement révolutionnaire (décret Billaud-Varenne du 4 décembre 1793), l'État est supposé représenter pleinement la volonté du peuple, bien que la lutte entre les « factions » et leur élimination violente démente tous les jours cette réconciliation supposée.

<sup>84</sup> Cf. notre ouvrage *Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989. Ce questionnement a été renouvelé par Pierre Rosanvallon, selon la problématique du « peuple introuvable », puis de la « contre-démocratie » ou démocratie de la défiance envers les représentants institutionnels. Voir Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1986 et *La Contre-démocratie*, Paris, Le Seuil, 2006.

faut prendre ici « autorisation » au sens de Hobbes dans le *Léviathan*<sup>85</sup> : la *légitimité* que confère un « auteur » source de l'autorité à son « acteur » mandaté, qui parle et agit en son lieu et place. On peut d'ailleurs considérer que le « peuple souverain » est un effet de langage, par lequel les acteurs politiques et les institutions de la démocratie représentative affirment leur source de légitimité et confèrent une unité à ceux qui leur ont donné le pouvoir. Dans cette perspective, comme chez Hobbes, la représentation politique ne reflète pas un état de choses antérieur (une volonté ou même des vœux) mais *produit* une réalité nouvelle : l'identité politique du peuple, et son unité<sup>86</sup>.

Je développerai ici l'hypothèse selon laquelle le peuple qui « autorise » la Révolution, dans ses réalisations institutionnelles comme dans ses rebondissements ou surenchères successifs, est un *enjeu de discours*. Les différents discours sont en compétition, ou en guerre totale (phase de la Terreur faisant suite au conflit Girondins/Montagnards). Il s'agit de savoir « qui représente vraiment le peuple », en tant que ce dernier est posé source irréfutable (mais en réalité équivoque) de l'Autorité.

Cette analyse, prenant pour hypothèse la notion de peuple comme enjeu des discours, se mènera en deux temps. J'examinerai d'abord le Peuple symbolique comme instance d'autorisation au sens précisé ci-dessus, référence inéliminable du discours révolutionnaire dans sa généralité. Puis j'analyserai la représentation comme forme institutionnelle. Il faudra distinguer entre la représentation formelle et juridiquement définie, et la représentation matérielle, lieu d'une compétition entre plusieurs *images* du peuple. Accéder au pouvoir c'est donc, pour un temps, faire entrer une image spécifiée du peuple (une « ligne politique » en termes contemporains) dans la représentation formelle (parlementaire) de ce « même » peuple – la fusion des deux étant cependant fragile, de type artificialiste et provisoire : aucune image du peuple ne devrait s'avérer parfaite, exhaustive et définitive – sauf abolition des libertés et de la démocratie. Or, comme nous le verrons, c'est en cela que le jacobinisme va « au-delà de la démocratie ».

## 1 LE PEUPLE SYMBOLIQUE COMME INSTANCE DE RÉFÉRENCE ET D'AUTORISATION

La question du porte-parole investi de l'autorité et donc du « au nom de » est la question même de la légitimité. Elle apparaît dans l'interpellation lancée à Jésus : « Par quelle autorité fais-tu ces choses ?<sup>87</sup> ». La réponse du Christ était de dire qu'il pouvait parler en son nom propre (à la fin de sa vie terrestre : « Faites ceci en mémoire de moi<sup>88</sup> »), mais que, fondamentalement, il s'exprimait au nom du Père qui l'avait envoyé sur terre comme le Messie<sup>89</sup>. On peut rencontrer la question du « au nom de » et de l'enjeu de légitimité dans la conjoncture du printemps de 1789 : l'assemblée des communes se heurte au refus des deux ordres privilégiés (clergé et noblesse) de se joindre à elle, bien que la noblesse libérale et le bas-clergé des curés aient des intentions de conciliation. Les députés du Tiers État affrontent explicitement le problème suivant : dans ce conflit entre les trois ordres, en vertu de quoi pouvons-nous continuer à siéger et à combattre le privilège ? Ou au nom de qui ? Le coup de génie de Sieyès est de faire voter le 17 juin 1789 la dénomination d'Assemblée nationale. Cette assemblée du Tiers État

<sup>85</sup> Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

<sup>86</sup> J'ai développé cet effet artificialiste selon lequel le Représentant fait, pour ainsi dire, le représenté, dans *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

<sup>87</sup> Évangile selon Matthieu, Mt 21<sup>23</sup>, Évangile selon Marc 11<sup>28</sup> et Évangile selon Luc 20<sup>2</sup>.

<sup>88</sup> Évangile selon Luc, Lc 22<sup>19</sup>.

<sup>89</sup> Entre araméen et latin, le terme veut dire : l'envoyé et l'oint du Seigneur.

devient l'assemblée de la Nation entière, et qui pourra donc parler au nom de la nation. Ensuite, Sieyès affirmera que la Nation ne peut parler *que par* cette assemblée (discours du 7 septembre) qui devient donc la voix même de la nation, le lieu de la « volonté générale », laquelle fait la loi.

Avant cette décision du 17 juin, il y avait eu diverses hésitations qui, pour nous, au XXI<sup>e</sup> siècle, sont révélatrices. C'est ainsi qu'on avait proposé : « Assemblée des représentants connus et vérifiés de la Nation française », ou encore, de la part de Mounier : « Assemblée légitime des représentants de la majeure partie de la nation, agissant en l'absence de la mineure partie ». Quant à Mirabeau, il voulait faire adopter le titre de « Représentants du peuple ». Son argumentation est habile et mérite d'être citée en entier :

« Irez-vous dire à vos commettants [les électeurs] que vous avez repoussé ce nom de peuple ? [...] qu'il vous faut un titre plus fastueux que celui qu'ils vous ont conféré ? Eh ! ne voyez-vous pas que le nom de représentants du peuple vous est nécessaire parce qu'il vous attache le peuple, cette masse imposante sans laquelle vous ne seriez que des individus, de faibles roseaux que l'on briserait un à un ? Ne voyez-vous pas qu'il vous faut le nom du peuple, parce qu'il donne à connaître au peuple que nous avons lié notre sort au sien, ce qui lui apprendra à reposer sur nous toutes ses pensées, toutes ses espérances ?<sup>90</sup> ».

On voit bien ici l'importance de ce que l'on peut appeler la fonction de vicariance : sans « le nom de peuple », il n'y a que de simples individus, qui ne s'autorisent que d'eux-mêmes et non d'une Autorité supérieure. Mais la vicariance est aussi une puissance incomparable : Mirabeau laisse entendre à ses collègues de l'Assemblée des communes que, s'il « nous faut le nom de peuple », comme il dit, c'est aussi parce que nous, députés, *faisons être* le peuple, qui est indispensable en tant que source de la légitimité, et que nous le faisons être également pour susciter des aspirations et des sentiments favorables : cela « lui apprendra », comme il dit encore, à tout attendre des députés. Comme chez Hobbes, reconnaître le peuple comme « auteur » du pouvoir, c'est donner toute puissance à l'« acteur » ainsi autorisé, et contraindre l'auteur à *s'identifier* à son acteur, en vue du salut collectif.

« Le roi est le peuple », écrivait Hobbes en 1640 dans son traité *Du Citoyen*<sup>91</sup>, tandis que, dans le *Léviathan* (1651), il découvre sa théorie de la représentation qui, comme autorisation de l'auteur donnée à l'acteur, confère la légitimité au premier et le pouvoir au second. C'est la « personne artificielle de la multitude » (chap. XVI et XVII du *Léviathan*) qui fait exister cette dernière, la multitude, comme entité politique (le peuple) et comme unité pacifiée<sup>92</sup>. La représentation est une métamorphose en *feed-back*. En ce sens, Mirabeau explique que, bien que ce soit l'électeur des États Généraux qui « fasse » le député, c'est le corps des députés qui 1) fait exister le peuple comme tel, 2) suscite en lui de la déférence et de l'espérance.

On comprend qu'ensuite, l'Assemblée ait décidé d'abolir les mandats impératifs qui devenaient un obstacle à la métamorphose ainsi définie. La justification d'abolition des mandats impératifs est apportée par Talleyrand en ces termes : un bailliage (assemblée électorale locale) « ne peut suspendre par des mandats impératifs, qui ne contiennent que sa volonté particulière, l'activité des États généraux<sup>93</sup> ». La problématique de l'intérêt général supérieur aux intérêts particuliers permet d'affirmer que la volonté de la Nation étant d'intérêt général ne peut se trouver que dans l'Assemblée porteuse de cette généralité. Il faut entendre : l'Assemblée *donne visage de généralité* aux électeurs métamorphosés en nation-une.

<sup>90</sup> Mirabeau, discours du 16 juin 1789, *Archives parlementaires*, 1<sup>ère</sup> série, t. VIII, p. 126.

<sup>91</sup> Hobbes affirme que « le peuple règne en toute cité ». Même dans la monarchie, le peuple « veut », mais par le truchement du roi : *rex est populus*, Thomas Hobbes, *De Cive: the Latin Version*, Oxford, Clarendon, 1983, chap. XII, § 8, p. 190.

<sup>92</sup> Pour une analyse détaillée du « pacte d'autorisation » qui fonde la « personne artificielle » représentative, voir notre article : « La théorie de la "personne fictive" dans le *Léviathan* de Hobbes », *Revue française de science politique*, 33 (6), décembre 1983, pp. 1009-1035.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1983\\_num\\_33\\_6\\_394103](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1983_num_33_6_394103)

<sup>93</sup> Discours de Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun, 7 juillet 1789, *Archives parlementaires*, 1<sup>ère</sup> série, t. VIII, p. 203.

En se déclarant Assemblée nationale, puis Assemblée constituante, le nouveau pouvoir dit à la fois, devant le roi : « Nous sommes porte-parole de la Nation », et à l'adresse des électeurs : « Par nous, vous êtes une nation, c'est-à-dire un *sujet* de volonté politique et de droits ». Désormais, le Peuple symbolique est celui *au nom de qui* on pourra parler et agir ; ce symbolique a cependant été « inventé », dans un projet de prise du pouvoir par le Tiers État. Le second coup de force de l'Assemblée (qui a réussi finalement à s'incorporer les députés du clergé et de la noblesse) est de prétendre qu'elle a pouvoir de rédiger une constitution, de reprendre à neuf la structure du royaume et de la société, alors qu'elle n'a nullement été convoquée dans ce but par Louis XVI. Elle devient « constituante » (9 juillet 1789) comme l'Assemblée de Philadelphie l'a fait en 1787. Mais, désormais, elle ne s'exprime pas en tenant compte de la souveraineté du roi qui « consulte ses peuples », mais *au nom de* la souveraineté nouvelle, celle de la Nation. Le nom de Peuple, ou de Nation (on dit les deux), est devenu le signifiant majeur, selon des résonances souvent religieuses, car on perçoit avec insistance l'idée de transcendance ou d'infailibilité. Il faudra alors constitutionnaliser le pouvoir du roi, si ce dernier accepte la nouvelle configuration symbolique et politique, ce qui n'est pas le cas. L'usage royal du veto suspensif, cote mal taillée de la Constitution de 1791, va aggraver la paralysie, surmontée finalement par l'insurrection du 10 août 1792.

Mais, à partir des journées de l'été 1789, a commencé la grande controverse qui va relancer plusieurs fois le processus révolutionnaire au profit des plus radicaux jusqu'à la chute, en juillet 1794, de Robespierre et de son courant au sein du mouvement jacobin. Deux interrogations se font jour chez les citoyens : 1) si le peuple est véritablement le souverain, pourquoi est-il gouverné ? Pourquoi doit-il obéir aux lois tout en étant leur auteur putatif ? 2) Si la loi est « l'expression de la volonté générale », comment peut-on recueillir la volonté générale à sa source authentique ?

Cette double interrogation bute sur le problème de la transposition du modèle de la *souveraineté*, qui a été forgée dans un cadre monarchique, selon la monarchie absolue du pape (*plenitudo potestatis*) ou du roi dans l'État français : la monarchie des *Six livres de la République* de Jean Bodin<sup>94</sup>. Selon ce modèle, le souverain est aussi le gouvernant, il a le pouvoir de commander et de légiférer, jamais l'obligation d'obéir. Comme l'écrit par exemple Bossuet pour le fils de Louis XIV, « S'il y a dans un État quelque autorité capable d'arrêter le cours de la puissance publique, et de l'embarrasser dans son exercice, personne n'est en sûreté<sup>95</sup> ». Le roi doit donc gouverner par lui-même, dans le modèle de la souveraineté de monarchie absolue. Le problème de la démocratie représentative est que le peuple est gouverné, tout en étant le souverain. La critique de la *délégation* de souveraineté en faveur des représentants comme du pouvoir exécutif est souvent formulée dans certains secteurs du mouvement révolutionnaire (Club des Jacobins, jusqu'en 1793, club des Cordeliers, sections de Paris, sans-culottes). D'autant plus que, selon la doctrine de Sieyès qui sera doctrine officielle jusqu'à la V<sup>e</sup> République (1958), la volonté générale ne peut apparaître que dans l'État, au sein de l'Assemblée des représentants, et non dans le corps des citoyens ou dans la société civile. Les secteurs radicaux de la Révolution dénoncent donc une captation de la souveraineté du peuple, qu'ils entendent faire vivre dans les assemblées électorales de base ou dans les clubs et sociétés populaires : ils croient en cela pouvoir évoquer la pensée de Rousseau dans le *Contrat social*, même si cette pensée est utilisée pour les choix les plus opposés de l'espace politique.

Remplacer le roi souverain par la Nation ou par le Peuple souverain a donc aussitôt engendré des ambiguïtés, ne serait-ce que parce que le modèle monarchique de la

<sup>94</sup> Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, 1583, Paris, Livre de Poche, LGF, 1993. Voir I, 10 : « Des vraies marques de la souveraineté », p. 151 et suiv.

<sup>95</sup> Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Livre IV, article 1<sup>er</sup>, proposition 8, éd. Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967, p. 101.

souveraineté est peu approprié à la démocratie moderne <sup>96</sup>. Robespierre développe une tactique de remise en cause de la représentation en jouant de ces ambiguïtés. Dans plusieurs circonstances, il exprime l'idée que la volonté authentique du peuple a été trahie : l'argument vise d'abord les modérés de la Constituante, puis, sous la Législative et la Convention, le groupe girondin. Le 29 juillet 1792, il dénonce ce qu'il appelle le « despotisme représentatif <sup>97</sup> », et poursuit en ces termes :

« La source de tous nos maux, c'est l'indépendance absolue où les représentants se sont mis eux-mêmes à l'égard de la Nation sans l'avoir consultée. Ils ont reconnu la souveraineté de la nation, et ils l'ont anéantie. Ils n'étaient, de leur aveu même, que les mandataires du peuple, et ils se sont faits souverains, c'est-à-dire despotes. Car le despotisme n'est autre chose que l'usurpation du pouvoir souverain <sup>98</sup>. »

On pourrait penser qu'une fois la Gironde éliminée (31 mai-2 juin 1793), Robespierre ne contesterait plus l'institution elle-même et réserverait ses attaques aux seuls occupants, à ses adversaires politiques comme les Enragés, les Hébertistes ou, sur l'autre bord, les Dantonistes, les Modérantistes, etc. Pourtant, lors du dernier débat constitutionnel auquel il va participer, celui de la Constitution montagnarde de 1793, il lance un avertissement très clair sur le danger de la représentation considérée en elle-même :

« J'observe [...] que le mot de représentant ne peut être appliqué à aucun mandataire du peuple, parce que la volonté ne peut se représenter. Les membres de la législature sont les mandataires à qui le peuple a donné la première puissance ; mais, dans le vrai sens, on ne peut pas dire qu'ils le représentent <sup>99</sup>. »

Dans cette attitude critique envers la représentation, où l'on entend un écho précis de Rousseau <sup>100</sup>, le caractère *d'instance symbolique* du Peuple est vigoureusement rappelé par le courant robespierriste. Ce dernier adopte un registre discursif difficile à contrecarrer pour les autres courants de la Révolution : le registre de la légitimité ultime. Robespierre est en quelque sorte le grand prêtre de la légitimité du peuple comme le pape est le pontife de la légitimité la plus haute. On comprend, en ce sens, que Robespierre, sorte de *pontifex maximus* à la romaine, ait recouru au culte de l'Être suprême comme ressource de légitimité <sup>101</sup>.

<sup>96</sup> Il le devient encore moins au fur et à mesure que le pluralisme social est admis et que des formes de contre-pouvoir sont instaurées : la crise de confiance française actuelle résulte en partie de cette transition en cours, elle-même liée à la mondialisation.

<sup>97</sup> Article dans *Le Défenseur de la Constitution*, n° 11, « Des maux et des ressources de l'État », journal de Robespierre, *Œuvres de Robespierre*, t. IV, pp. 317-334.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>99</sup> Robespierre, discours du 16 juin 1793, *Archives parlementaires*, t. LXVI, p. 578.

<sup>100</sup> « La volonté ne se représente point, elle est la même ou elle est autre », Rousseau, *Du contrat social*, III, 15.

<sup>101</sup> Voir notre analyse dans : « Robespierre chez Machiavel ? Le culte de l'Être suprême et le "retour aux principes" », *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, « Gli strumenti del potere : dal principe all'archeologo », n° 13, octobre 2013 (III), pp. 219-230.

[http://www.losguardo.net/public/archivio/num13/articoli/2013\\_13\\_Lucien\\_Jaume\\_Robespierre\\_chez\\_Machiavel.pdf](http://www.losguardo.net/public/archivio/num13/articoli/2013_13_Lucien_Jaume_Robespierre_chez_Machiavel.pdf)



## 2 LA RÉVOLUTION COMME DÉCOUVERTE DES TROIS DIMENSIONS DE LA REPRÉSENTATION POLITIQUE

L'expérience de la démocratie moderne que lance le processus révolutionnaire est riche d'enseignements. La tension entre le peuple symbolique et le peuple empirique, qui se confirme dans chaque crise pendant la Révolution, ne constitue pas, pour notre époque, l'aspect le plus important, qui réside plutôt dans la dialectique de l'institution et des occupants détenteurs d'une vision politique spécifiée. Ce qui permet en effet l'alternance démocratique est le fait que, dans son caractère politiquement indéterminé, et donc dans sa neutralité, l'institution représentative donne droit à des traductions politiques diverses ou opposées. Ces traductions, par exemple dans le conflit entre la droite et la gauche, doivent nécessairement se référer au peuple souverain dont la Constitution et l'institution représentative (le Parlement) garantissent la préservation des droits.

Le débat politique de notre temps n'est pas de savoir s'il faut représenter le peuple (bien que la « démocratie délibérative » ou « participative » introduise des aménagements) – mais comment, et quel peuple, selon quelle interprétation.

Il y a donc deux dimensions dans le dispositif représentatif, et une dialectique qui s'instaure entre ces deux dimensions : la dimension formelle de la représentation, et sa dimension matérielle. Formellement, selon le droit et la Constitution, le représentant jouit d'une indépendance complète par rapport aux électeurs et par rapport aux partis politiques. D'ailleurs, selon le processus d'abstraction qu'adopte la Constitution de 1791, souvent imité ensuite, le député n'est pas représentant d'une circonscription mais « de la Nation entière » (Constitution de 1791, titre III, chap. 1, section III, art. 7). Ce modèle est en réalité d'origine religieuse, l'évêque étant, dans l'unité de l'Église, non un représentant d'un diocèse particulier (sur lequel il possède cependant une juridiction propre) mais de toute l'Église<sup>102</sup>. Si l'on envisage maintenant la face matérielle (au sens kantien de la distinction entre les cadres formels de la perception et le contenu matériel sensible) qui est agissante dans la représentation, il s'agit des *images du peuple* que les différents leaders et partis en compétition présentent aux citoyens. Y a-t-il un « peuple dantoniste », un « peuple jacobin », un « peuple cordelier » ? Pour la Révolution éprise d'unité, cela est une formulation inacceptable, cependant ce sont bien des *figurations* du peuple que les camps en présence proposent et imposent.

Chaque groupe valorise un aspect de ce que le peuple est, c'est-à-dire insiste sur ce qu'il devrait être : la vision de Sieyès tournée vers la confiance, la sécurité et la liberté commerciale au sein de la division sociale du travail est évidemment différente de la vision de Billaud-Varenne ou de Robespierre, qui défendent un « peuple » toujours bon (selon les propos de l'Incorruptible), éduqué à la défiance et défavorable à une propriété sans limites légales préalables. Le débat aux Jacobins entre Brissot et Robespierre, sur la déclaration de guerre (hiver 1791) est une illustration de ces « deux peuples » qui sont invoqués par les leaders de la Révolution comme une image de référence. La défiance, dit Robespierre, « est la gardienne des droits du peuple ». Brissot répond que « la défiance est un état affreux ».

Malgré la dimension hypertrophiée de la conflictualité révolutionnaire, on peut reconnaître ici les prémices du pluralisme et de l'alternance au pouvoir qui caractériseront ensuite la démocratie des modernes. En effet, la représentation dans sa face matérielle (réfléter

---

<sup>102</sup> Voir le célèbre sermon de Bossuet sur l'unité de l'Église, prononcé trois jours avant la Déclaration du clergé de France (1682) touchant à la puissance ecclésiastique, *Œuvres choisies de Bossuet : sermons et panégyriques*, Paris, Delestre-Boulogne, 1822, t. 2, pp. 137-224.

une image du peuple pour mobiliser ce dernier) est ce qui dynamise l'alternance politique dans le cadre de la souveraineté formelle, permanente et politiquement neutre du peuple symbolique. Précisément, le jacobinisme, spécialement le robespierrisme, ne peuvent admettre ce pluralisme des partis en conflit. L'obsession de l'unité, la hantise des « factions » et la crainte permanente de la personnalisation du « chef d'opinion <sup>103</sup> » conduisent à la monopolisation du pouvoir. Le tournant en ce domaine se voit lorsque, en août 1793, alors que la Constitution et la nouvelle Déclaration des droits ont été votées et que la tâche de la Convention est terminée, Robespierre obtient cependant que l'Assemblée revienne sur son vote <sup>104</sup> : la Convention ne convoque pas des élections, elle se proroge elle-même dans son pouvoir d'exception et adoptera le 4 décembre 1793 une loi (proposée par Billaud-Varenne) qui ouvre explicitement sur la dictature ; le Gouvernement révolutionnaire, selon son appellation, est créé, la Constitution avait déjà été suspendue depuis octobre.

La justification donnée par Robespierre est la suivante : de nouvelles élections rappelleraient les Girondins au pouvoir, alors qu'ils sont accusés de vouloir le « fédéralisme <sup>105</sup> » et de se lier aux armées extérieures qui commencent à encercler le pays.

L'existence de plusieurs partis (et des images diverses du peuple) était de toute façon difficilement envisageable en France, dès lors que toute l'idéologie révolutionnaire réfutait la nécessité de « corps intermédiaires » et que le droit d'association n'était pas un droit reconnu par la Déclaration des droits et par la première Constitution. Même si le Gouvernement révolutionnaire protège les sociétés populaires locales en l'an II, c'est à condition qu'elles s'épurent sans cesse elles-mêmes, de sorte à être au même *tempo* que le gouvernement central. S'il y a des corps politiques (clubs et sociétés populaires), ils doivent en tout cas communier dans la même vision unitaire, dans la même orthodoxie que la Convention et ses comités de Salut public ou de Sûreté générale. Cette conception triomphe de façon lyrique le 10 août 1793, jour de la fête de l'Unité et de l'Indivisibilité, où les sections venues de toute la France déclarent par leur porte-parole, le citoyen curé Claude Royer :

*« Paris n'est plus dans la République, mais la République entière est dans Paris ; nous n'avons tous ici qu'un sentiment ; toutes nos âmes sont confondues et la liberté triomphante ne promène plus ses regards que sur des jacobins, des frères et des amis. [...] Nous ne formons plus ici qu'une énorme et terrible Montagne, qui va vomir ses feux sur tous les royalistes et les suppôts de la tyrannie <sup>106</sup>. »*

Cette rhétorique exaltée confirme une nouvelle idée de la représentation qui ruine sur pied la dialectique de la représentation formelle et de la représentation matérielle. Une conception organiciste se fait jour, selon laquelle la bonne représentation est celle par laquelle l'unité en un seul corps soude le peuple à ses dirigeants. Les quinze circulaires du Comité de salut public, accompagnant le décret Billaud-Varenne, développent, comme je l'ai montré ailleurs, cette vision du Géant révolutionnaire, nouvel Hercule étouffant l'hydre du fédéralisme, comme le géant monarchique (Louis XIV) étouffait l'hydre protestante dans les représentations picturales et dans le discours de glorification du roi. L'Unité montagnarde et jacobine retrouve, dans ses exaltations rhétoriques, l'Unité catholique et monarchique ainsi que l'organicisme de la

<sup>103</sup> Sur cette question, voir *Le Discours jacobin et la démocratie*, éd. cit., p. 180-191, et notre récente étude : « Les leaders et le peuple : contradictions de la Révolution », Marie-Claude Esposito, Alain Laquière et Christine Manigand (dir.), *Populismes : l'envers de la démocratie*, Paris, Vendémiaire Éditions, 2012, pp. 37-46.

<sup>104</sup> Le soir du 11 août 1793, se rendant aux Jacobins, Robespierre y déclare que la Convention « épurée » et « régénérée » ne doit pas être livrée aux agents de l'Angleterre et de l'Autriche, *Œuvres de Robespierre*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, t. X, pp. 64-65.

<sup>105</sup> Légende qui dure jusqu'à aujourd'hui, alors qu'aucun projet fédéraliste n'existait dans ce groupe. Voir notre mise au point : « Les Girondins : un conflit véritable, une interprétation faussée », Christophe Boutin et Frédéric Rouvillois (dir.), *Décentraliser en France*, Paris, De Guibert, 2003, pp. 33-48.

<sup>106</sup> Adresse pour le 10 août 1793, lue devant la Convention le 8 août par Claude Royer, *Archives parlementaires*, t. LII, pp. 518-519.

monarchie absolue. Parodiant le *Léviathan* de Hobbes qu'il avait lu, Bossuet écrit, à propos du prince chrétien de la France : « Quelle grandeur qu'un seul homme en contienne tant !<sup>107</sup> ».

Chez Robespierre, ce n'est pas tant l'organicisme qui est vanté que l'idée d'une communauté de nature morale entre peuple et pouvoir révolutionnaire. Puisque le peuple ne peut être représenté, et puisque la *vertu* est un trait moral plus facile pour le peuple (y compris le peuple pauvre ou sans-culotte)<sup>108</sup>, seuls peuvent « représenter », en un nouveau sens, ceux qui sont bons et vertueux comme lui. La Convention, indéfiniment prorogée dans son pouvoir, représente la *souveraineté morale du peuple* – mais non par le suffrage, le vote, l'atomisation des individus-citoyens. En fait, au moyen de cette conception exposée dans ses grands discours de l'an II, Robespierre apporte un complément à la conception organiciste du pouvoir défendue par Billaud-Varenne (avec qui il est pourtant en grande rivalité d'après nombre d'indices). L'anti-individualisme, le moralisme de la vertu en lutte contre la corruption moderne et la recherche d'une communauté de frères vont dans le sens de cette « représentation morale » du Peuple symbolique. Le Peuple est en principe représenté pour toujours.

Cependant, la réalité est celle de la lutte entre les factions, du combat incessant contre ceux que Robespierre appelle ultra-révolutionnaires et citra-révolutionnaires : le Peuple est toujours trahi, la représentation avorte. D'où l'aveu pathétique de Robespierre, la veille du 9 thermidor : « Ma raison, non, mon cœur, est sur le point de douter de cette république vertueuse dont je m'étais tracé le plan ». Bien entendu, le « nom du peuple » reste le talisman que Robespierre brandit encore dans son ultime discours, en appelant la « partie pure » de la Convention à se rallier sous ce signe :

« *Quelle est la faction à qui j'appartiens ? C'est vous-mêmes. Quelle est cette faction qui depuis le commencement de la Révolution a terrassé les factions [...] ? C'est vous, c'est le peuple, ce sont les principes*<sup>109</sup>. »

Dans cette phrase, défiant ses adversaires, Robespierre relance une dernière fois l'identification qui anime le discours jacobin : le Peuple comme principe symbolique, les principes de la Révolution (égalité, liberté pour les âmes vertueuses, etc.), les leaders vertueux qui sont à l'image du peuple 'vrai'. Seule la Convention des députés vertueux représente le peuple bon et vertueux : c'est la faction qui « a terrassé les factions », dit encore Robespierre. Mais on a là une représentation qualitative (la minorité vertueuse, la *sanior pars*) et imaginaire, qui a perdu tout appui réel, notamment le soutien du Marais, jusque-là terrorisé, et qui acceptait Robespierre dans l'attente d'une opportunité<sup>110</sup>.

### 3 CONCLUSION : LES OBSCURITÉS DE LA REPRÉSENTATION

Comme on peut le constater, la question de la représentation est une loupe puissante pour déchiffrer le processus révolutionnaire. À la différence des Anglais ou des Américains, les Français se sont passionnés pour le problème de la représentation du peuple, car le besoin d'un groupe dirigeant se ressentit cruellement dès lors qu'avaient été persécutés et

<sup>107</sup> Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique*, éd. cit., livre V, article 4, 1<sup>ère</sup> proposition, « Ce que c'est que la majesté », p. 178.

<sup>108</sup> Selon Robespierre, « la vertu est naturelle au peuple », discours du 17 pluviôse an II, 5 février 1794, sur « les principes de morale politique », *Œuvres de Robespierre*, Paris, Presses universitaires de France, t. X, p. 335.

<sup>109</sup> Discours du 8 thermidor an II, *Œuvres de Robespierre*, t. X, p. 555.

<sup>110</sup> L'idée de la *sanior pars* (venue des ordres religieux, de la règle de saint Benoît et, plus généralement, de l'Ancien Régime) est maintes fois exprimée. Par exemple, Albitte, au Club des Jacobins de Paris déclare : « L'Assemblée est dans tous les bons patriotes, et, quand il n'y aurait que dix bons députés dans la Convention, la Convention serait complète », François-Alphonse Aulard, *La Société des Jacobins de Paris*, Paris, Jouaust, 1889-1897, t. V, p. 132.

détruits les Parlements et les élites anciennes de toute sorte. Le vote par tête fut aussi une pratique toute nouvelle dans un pays qui n'avait pas connu le système parlementaire à l'anglaise et n'avait plus réuni les États généraux depuis 1614.

Cependant, de façon inattendue, les Français découvrent que l'interrogation sur la bonne représentation (sans cesse débattue sous les trois Assemblées), débouche sur la question vertigineuse : quel est ce Peuple dont on doit se recommander pour aspirer au pouvoir ? Qu'est-ce que le peuple dès lors que plusieurs images peuvent en être données, et que chaque relance institutionnelle, pour asseoir l'autorité étatique est renversée par le pouvoir de la rue et des militants ? Cette interrogation ne pouvait être apaisée que par l'admission du pluralisme des partis et des opinions, réalité étrangère à la culture politique léguée par l'Église et la monarchie absolue.

Le jacobinisme a construit sa stratégie en passant du discours d'opposition et de critique de la représentation à un discours de pouvoir selon la représentation organiciste. Il a en cela fait l'expérience à la fois du groupe d'avant-garde (la Société des Jacobins) et de l'État de dictature « transitoire » au nom du peuple. Il a en même temps révélé les ressorts de la représentation moderne, selon la dialectique de l'indépendance du représentant et de sa fidélité réclamée aux engagements électoraux, mais il les a aussi obscurcis en régressant à l'unité organiciste entre le peuple et ses gouvernants – ce qui était l'imaginaire d'Ancien Régime. Cette conception connaîtra d'autres reviviscences par la suite, car la représentation reste fondamentalement obscure sinon fascinante : que veut dire s'exprimer au nom d'un Autre auquel on commande en même temps qu'on *lui doit son existence* ? Cette apparente antinomie rend possibles beaucoup de ruses.



# RECYCLAGES SYMBOLIQUES ET TRANSFORMATIONS POLITIQUES : LE CAS DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET DU NATIONAL- SOCIALISME <sup>111</sup>

Paula DIEHL

Pour s'imposer, tout ordre politique a non seulement besoin du monopole du pouvoir, d'institutions et de lois, mais également de formes d'expression symboliques qui illustrent ses principes, les confirment et leur donnent du sens. La symbolique est une dimension intrinsèque à toute action politique dans la mesure où elle donne une forme d'expression à l'ordre politique. Les formes d'expression symboliques telles que les mythes, les récits, les images, les symboles ou encore les rituels ne sont pas de simples manifestations du politique, mais également ses éléments constitutifs. L'utilisation de formes d'expression symboliques constitue donc un processus nécessaire à la construction sociale de la réalité <sup>112</sup> politique. Elle agit de manière performative sur la réalité politique puisqu'elle circonscrit les actions, les paroles et les représentations visuelles. En ce sens, les formes d'expression symboliques contribuent à la construction de la réalité politique.

Cependant, la symbolique politique ne se développe pas toujours en même temps que les conceptions du nouvel ordre politique. De plus, elles revêtent toutes deux des structures qui ne sont pas forcément identiques. Ces deux aspects de la vie politique – à savoir la symbolique et la conception de l'ordre – prennent des voies différentes surtout dans les phases de transition politique, en situation de crise ou dans les périodes de renouveau. Au cours de ces périodes, on assiste à un phénomène qui, certes, relève toujours de la mise en symbole du politique, mais qui revêt alors une importance toute particulière. Il s'agit du recyclage symbolique, c'est-à-dire de la réutilisation de symboles familiers dans le but de véhiculer de nouveaux messages. Lorsqu'un nouveau pouvoir cherche à s'établir, le recyclage symbolique est particulièrement fréquent et intensif. Il a alors une fonction fondamentale consistant à concilier les nouvelles conceptions de l'ordre politique avec l'ancienne symbolique. Dans ce cas, la symbolique politique est encore plus polysémique et fait ainsi office de point d'ancrage. Le recyclage symbolique devient alors un élément central de la stratégie politique puisqu'il permet, tout d'abord, à la nouvelle conception politique d'opérer une rupture avec l'ordre politique

---

<sup>111</sup> Je remercie la VolkswagenStiftung et la Maison des sciences de l'homme pour le soutien accordé à mon travail. Je tiens également à remercier le musée Carnavalet à Paris et surtout Gérard Leyris et Philippe de Carbonière pour la version électronique des images de la Révolution française utilisées dans le présent article. Cet article est une version élargie d'un texte publié en 2011, en allemand. Voir : „Symbolrecycling als politische Strategie: Das Beispiel von Herkules während der Französischen Revolution“, Harald Bluhm, Karsten Fischer und Marcus Llanque (Hrsg), *Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte: Festschrift für Herfried Münkler*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 141-161.

<sup>112</sup> Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Masson/Armand Colin, 1996.

précédent. Il lui permet ensuite de s'appuyer sur le contenu symbolique existant pour trouver ses propres formes d'expression symboliques. En période de rupture, le recyclage symbolique revêt donc une dimension stratégique qui permet au nouveau pouvoir de prendre forme.

Nous analyserons le mécanisme du recyclage symbolique à l'aune de deux exemples historiques. Le premier est tiré de la Révolution française. Nous insisterons sur la brève utilisation que celle-ci a faite, entre 1792 et 1794, du thème d'Hercule pour représenter le peuple. Le second exemple est issu de la propagande nationale-socialiste et porte sur la manière dont elle a construit le mythe « aryen », notamment entre 1933 et 1941. Ces deux exemples permettront de montrer comment les anciennes formes d'expression symboliques ont été réutilisées et recontextualisées pour servir de nouveaux objectifs. Ils devront également montrer à quel point l'utilisation des anciens symboles peut être ambiguë. En effet, parce que les symboles réutilisés comportent toujours les réminiscences des significations passées, ceux-ci renforcent la polysémie du discours politique. Nous verrons que cette polysémie est la clef du succès du recyclage et qu'elle lui permet d'assurer sa fonction de conciliation.

## 1 LE RECYCLAGE SYMBOLIQUE

Nous avons employé le concept de « formes d'expression symboliques » sans le définir plus avant. Par « formes d'expression symboliques », nous entendons la possibilité d'articuler des représentations symboliques au travers du langage, des images, des rites, de la mise en scène, des récits, des mythes, etc. Nous entendons « la forme d'expression symbolique » en considérant les différentes formes que peut prendre la représentation symbolique, qui permettent de saisir la matérialité, l'expressivité et le caractère historico-culturel de celle-ci. Le recyclage symbolique désigne, de façon très générale, le mécanisme consistant à s'approprier, purger, recontextualiser et transformer les formes d'expression symboliques.

La notion de « bricolage » que Claude Lévi-Strauss a développé dans son livre *La Pensée sauvage* et repris dans une série d'interviews accordées à la BBC dans les années 1970<sup>113</sup> peut être considérée comme l'ancêtre du concept de recyclage symbolique. Pour Lévi-Strauss, les mythes d'une société sont le résultat d'un assemblage de symboles familiers et de « bribes » de mythes « rebricolées » selon le contexte socioculturel<sup>114</sup>. Il s'agit d'une combinaison de briques symboliques qui forment de nouvelles entités symboliques. Le « bricolage » est à la fois la combinaison et la mise en forme d'éléments symboliques différents pour donner un nouvel ensemble mythique. Il intervient chaque fois que des mythes apparaissent et se transmettent. Le concept de recyclage symbolique s'appuie sur cette idée de bricolage mais insiste aussi sur d'autres aspects en jeu dans l'apparition de nouvelles formes d'expression symboliques.

Le premier aspect par lequel le recyclage symbolique se distingue du bricolage concerne la nature du changement attribué au recyclage. Si le bricolage reste dans un « univers instrumental clos<sup>115</sup> », ses « possibilités demeurent toujours limitées par l'histoire particulière de chaque pièce, et par ce qui consiste en elle de prédéterminé, dû à l'usage originel pour lequel elle a été conçue, ou par les adaptations qu'elle a subies en vue d'autres emplois<sup>116</sup> ». Mais le concept de recyclage symbolique implique, dans le même temps, des changements structurels aussi bien de l'usage des symboles que de l'organisation du monde mythico-symbolique pouvant dépasser les limitations de l'univers mythique concerné pour, finalement, le

---

<sup>113</sup> Cette série d'entretiens a été publiée en allemand en 1980 aux éditions Suhrkamp. Aux interviews diffusées par la BBC ont été ajoutés des compléments composés d'un matériau non diffusé à l'époque. Voir Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung* (organisé par Adelbert Reif), Frankfurt am Main, 1996 [1980].

<sup>114</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 36.

<sup>115</sup> *Id.*, p. 31.

<sup>116</sup> *Id.*, p. 33.

transformer. Dans le dernier cas, nous pouvons évoquer une transformation si profonde, que l'organisation du politique est complètement transfigurée <sup>117</sup>.

La deuxième différence entre le concept du recyclage symbolique et celui du bricolage concerne le rôle de l'historicité pour les questions appliquées aux matériaux. Si, pour Lévi-Strauss, le « bricolage » est l'élément déterminant dans la construction des mythes en général, le recyclage symbolique met l'accent sur les briques elles-mêmes et, en conséquence, sur le rapport historique de ces significations. Ainsi, notre attention se portera en priorité sur les techniques d'appropriation ainsi que sur les processus de transformation et de transmission des formes d'expression symboliques. Nous observerons, en outre, les nouvelles acceptions mais aussi les « anciennes » significations véhiculées par les symboles recyclés. Cette posture permet de comparer diachroniquement les « anciennes » significations que revêtaient les symboles et les nouvelles acceptions qui leur sont données.

À l'endroit de sa mise en œuvre, le recyclage symbolique procède de deux mécanismes de base : par la *combinaison créative* qui mène à la création d'un nouveau thème d'une part et par la *colonisation* d'un *topo*, d'un thème ou mythe déjà connus d'autre part. La *combinaison créative* ressemblerait plutôt au « bricolage » que décrit Lévi-Strauss. Par ce processus, un nouveau thème se constitue à partir de différentes briques symboliques. Plusieurs formes d'expression symboliques se combinent alors pour fusionner en une entité nouvelle. C'est ce qui s'est passé dans le cas de la figure de Marianne, très justement analysée par Maurice Agulhon. Elle combine le thème catholique de Marie et la représentation populaire de la « femme du peuple ». Couramment représentée avec une soutane surannée, elle fait ainsi allusion en même temps à l'époque classique de la démocratie grecque et aux allégories féminines des *virtus*. Marianne porte le bonnet phrygien, lui-même symbole de la liberté, le plus souvent sur la tête, sur une pique ou un fer de lance – symboles du pouvoir et de la souveraineté <sup>118</sup>. Le thème de « l'Aryen <sup>119</sup> » dans la propagande nationale-socialiste est aussi un bon exemple de *combinaison créative*. Comme nous l'avons montré par ailleurs, le « Mythe Aryen <sup>120</sup> » est le produit de la combinaison de plusieurs sources symboliques. Son iconographie mélange l'idéal de l'Antiquité grecque avec des mythes de l'époque germanique ou avec des interprétations romantiques du Moyen-Âge, en les associant à l'iconographie allemande du soldat-combattant développée après la Première Guerre mondiale ainsi qu'aux discours scientifiques et racistes du XIX<sup>e</sup> siècle <sup>121</sup>.

Quant au recyclage symbolique par *colonisation*, il consiste à emprunter un symbole, un mythe ou un récit mais en le laissant, dans l'ensemble, reconnaissable. Ce type de recyclage réside moins dans la création de nouvelles formes d'expression symboliques que dans la transformation de leur signification. Le recyclage par colonisation relègue au second plan de nombreux aspects propres aux images, aux symboles, aux rituels ou aux mythes recyclés, pour mieux en souligner d'autres. Il s'agit surtout de placer les formes d'expression symboliques dans un nouveau contexte sémantique. L'image ou l'action, le mythe ou le rituel, ou bien encore l'histoire qui leur est associée sont alors réinterprétés. Même si le récit de base est conservé, le

<sup>117</sup> Un bon exemple de ce genre de restructuration du politique est fourni par la Révolution française, comme l'ont montré Claude Lefort et Marcel Gauchet. Voir entre autres Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », *Essais sur le politique, XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1986 [1981], pp. 275-329 ; Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie I. La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>118</sup> Maurice Agulhon, *Marianne au combat : l'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.

<sup>119</sup> Après la Première Guerre mondiale, l'idée de l'« Homme nouveau » qui avait émergé pendant la Révolution française revient sur le devant de la scène politique. Cette fois-ci, l'Homme nouveau est revêtu des ambitions et des rêves totalitaires. Voir Marie-Anne Matard-Bunucci et Pierre Milza (dir.), *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste, 1922-1945 : entre dictature et totalitarisme*, Paris, Fayard, 2004. Sur l'Homme nouveau dans le national-socialisme, voir les contributions de Philippe Burrin et Éric Michaud dans le même ouvrage ; Paula Diehl, *Macht – Mythos – Utopie. Die Körperbilder der SS-Männer*, Berlin, Akademie Verlag, 2005.

<sup>120</sup> Léon Poliakov, *Le Mythe aryen : essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1987 [1971].

<sup>121</sup> Paula Diehl, *Ibid.*, pp. 96-129.



contenu signifiant des formes d'expression symboliques est refaçonné pour produire une nouvelle signification. L'utilisation de la figure mythologique d'Hercule, qui a servi à représenter le peuple pendant la Révolution française, constitue une parfaite illustration de ce processus. Il s'agit ici d'une appropriation sélective de ce mythe de l'Antiquité alors inséré dans un autre univers mythique : celui de la prise de pouvoir par le peuple entendue comme le début d'une nouvelle époque de l'humanité. Le plus souvent, les recyclages par *combinaison créative* et par *colonisation* interviennent simultanément, même si l'un tend à prendre le pas sur l'autre.

## 2 LA POLYSÉMIE DES SYMBOLES

Puisque la mémoire collective fonctionne aussi de façon cumulative, les formes d'expression symboliques, même si elles sont transformées et soumises à une nouvelle réception, portent en elles des réminiscences symboliques. Ces « restes » de significations culturelles antérieures peuvent être délibérément préservés dans le recyclage symbolique ou encore s'y retrouver de façon contingente. Ils entretiennent donc un rapport ambigu avec les stratégies politiques. Pour l'étude de la représentation symbolique *du* et *de la* politique, la différence entre les nouvelles acceptions et les anciennes significations attribuées aux formes d'expression symboliques devient donc primordiale. Les intentions et les nuances que ces réminiscences prennent dans le discours politique se perçoivent dans la stratégie visant à effacer les contenus familiers ou, du moins, à les masquer par d'autres. Comme nous le verrons dans les exemples suivants, cette stratégie vise également la reprise d'anciens contenus sémantiques. La polysémie qui résulte du recyclage est tout aussi importante que le mécanisme lui-même. Cela explique pourquoi les significations que l'on cherche délibérément à donner ne sont pas obligatoirement celles qui s'imposent. D'ailleurs, les acteurs politiques n'ont de cesse de corriger et d'adapter leurs mythes, leurs images et leurs symboles aux nécessités politico-culturelles du moment.

Mais si la polysémie introduit un élément difficile à maîtriser pour les acteurs politiques, elle a aussi des avantages dans la mesure où elle permet à un public hétérogène de s'y retrouver. Au-delà de ce constat, elle aide aussi à faire passer des messages nouveaux à l'aide de symboles déjà connus. Notre thèse est que la polysémie permet précisément de dresser un pont entre la nouvelle conception de l'ordre politique et celle qui l'a précédée. En fonction de son expérience sociale, culturelle et politique, le public peut alors adhérer, selon différentes modalités, à la symbolique produite.

## 3 LA DIFFÉRENCE TEMPORELLE ENTRE LA SYMBOLIQUE POLITIQUE ET L'ORDRE POLITIQUE

Comment se fait-il que les ordres politiques nouveaux se servent d'anciens symboles pour y rattacher leurs nouvelles conceptions ainsi que leurs nouvelles revendications politiques sans se perdre dans la polysémie produite ? Et, d'un autre côté, pourquoi est-ce que certaines traces symboliques anciennes que l'on tente précisément d'effacer peuvent non seulement préserver le nouveau message, mais même favoriser son acceptation ?

Pour répondre à ces questions, un deuxième élément doit être pris en compte : il s'agit de la différence temporelle qui caractérise également le développement du langage et celui des faits. Pour Reinhardt Koselleck, les concepts n'apparaissent pas nécessairement en même temps que les événements historiques. Il existe donc toujours une différence constitutive entre la langue et les événements puisque ceux-ci suivent des rythmes

temporels différents. Koselleck souligne également la dialectique du rapport qui unit les concepts et les faits. Ainsi, les concepts peuvent structurer les possibilités d'action et saisir les faits, c'est-à-dire les actions passées<sup>122</sup>. Nous pouvons appréhender, de la même manière, la différence temporelle qui existe entre les nouvelles conceptions de l'ordre politique et la symbolique politique. Les conceptions de l'ordre politique portent sur la manière dont la société s'organise et sur la manière dont elle doit être gouvernée, voire dont elle doit s'auto-gouverner. En revanche, la symbolique politique consiste à organiser et utiliser des expressions symboliques afin de favoriser à la fois l'émergence d'une organisation sociale et l'expression des principes de l'ordre politique. Leurs évolutions, même si elles sont interconnectées, ne sont pas nécessairement simultanées. Il convient plutôt de parler d'une relation dialectique entre conception de l'ordre et symbolique politique.

La production d'une nouvelle symbolique n'a pas lieu *ex nihilo*, mais résulte d'un processus de recyclage. Les acteurs politiques se servent des anciennes formes d'expression symboliques lorsqu'ils souhaitent exprimer leurs nouvelles revendications et leurs conceptions de l'ordre politique. Il s'agit surtout de transformer les anciennes formes d'expression symboliques et de les connoter de façon à ce qu'elles subissent une reformulation sémantique. Le recyclage symbolique n'est donc pas nécessairement un retour vers l'ordre antérieur. Il est davantage un processus inéluctable pour qu'un nouvel ordre politique puisse s'établir. Dans ce cas, le recyclage présente l'avantage de concilier l'ancien répertoire symbolique et les nouvelles conceptions de l'ordre politique. Mais ce faisant, le recyclage symbolique modifie également le répertoire commun. Il est donc fondamental de tenir compte de cette distinction pour saisir comment la réalité politique se construit au cours d'une période de transformations politiques et sociales. Les phases de rupture, comme la Révolution française ou « la prise de pouvoir nazie », illustrent parfaitement la manière dont les anciennes images, les anciens mythes, rituels et symboles se recombinaient ainsi que la façon dont ils peuvent véhiculer de nouvelles conceptions, modifier leur ancienne signification et en revêtir une nouvelle.

Pendant les périodes révolutionnaires ou au cours de l'établissement des régimes totalitaires, le contexte politique est marqué par la rupture avec l'ordre antérieur. La Révolution française a transformé l'ordre politique et a créé une nouvelle culture politique. Les révolutionnaires ont, soit donné aux anciens mots, aux anciennes images, aux anciens mythes et aux anciens symboles de nouvelles significations, soit inventé de nouvelles formes d'expression symboliques à partir du répertoire familier. Quelques siècles plus tard, les nationaux-socialistes se sont servis du recyclage symbolique afin de rompre avec le système démocratique et de mettre en ordre leur conception raciste de la société. Ce qui a été décisif lors de la Révolution française tout comme dans le national-socialisme fut moins l'invention de nouveaux symboles que la manière de les utiliser et de les articuler dans les discours politiques. Dans les deux cas, il s'agissait donc d'établir une nouvelle structure de la représentation politique au travers des anciennes formes d'expression symboliques. Dans les deux cas, les combats symboliques y sont particulièrement véhéments et émotionnels en raison précisément de la lutte qui se joue autour de la définition de l'ordre politique, puisque le précédent n'est plus en situation hégémonique et que le nouveau ne s'est pas encore complètement imposé. La différence entre les évolutions du concept de l'ordre et des symboles politiques nous aide à comprendre plus facilement les phases de rupture.

---

<sup>122</sup> Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten*, édité par Carsten Dutt, Ulrike Spree et Willibald Steinmetz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 15-17, p. 29 et pp. 46-48.

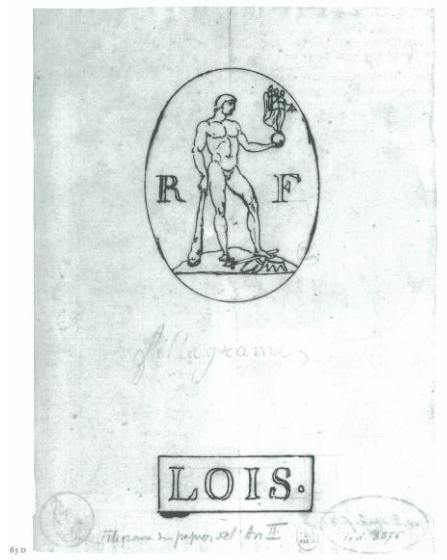
## 4 HERCULE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

La Révolution française a essayé – avec succès d’ailleurs – de rompre avec l’Ancien Régime. Mais sur le plan de la pratique, elle a eu souvent recours à d’anciennes formes d’expression symboliques afin d’en construire de nouvelles. En effet, il lui fut difficile de manier des symboles anciens mais toujours existants car, si les images, les récits, les expressions qui leur sont assimilés peuvent certes être éliminées physiquement, ceux-ci ne disparaissent pas de la mémoire collective sur commande. La Révolution devait faire face aux multiples ambivalences des symboles et, en même temps, essayer de les mettre au service du nouveau concept de pouvoir. Le cas du recyclage du thème d’Hercule est, à cet égard, un bon exemple. Il relève principalement de la re-connotation du personnage mythique opérée principalement sur la base du mécanisme de *colonisation*, mais il témoigne également d’une certaine forme de *combinaison créative*. Sur le plan esthétique, certains historiens ont montré que la propagande révolutionnaire utilisait, à cet endroit, des sources éclectiques mélangeant des styles différents<sup>123</sup>. L’iconographie d’Hercule présente le héros de manière antiquisante et se rattache plutôt au répertoire culturel des élites, mais la propagande révolutionnaire utilise aussi la graphique populaire et la caricature pour atteindre un public plus large. En outre, la combinaison créative met le héros grec en rapports divers avec les autres symboles révolutionnaires. Il était fréquent de le voir associé aux allégories féminines de la liberté, de la vertu ou de la justice, au faciès romain ou au bonnet phrygien. Malgré l’éclectisme du symbole, le rattachement à une acception mythologique du héros par le mécanisme de *colonisation* semble bel et bien primer.

Hercule faisait déjà partie du répertoire symbolique de la Révolution dès ses premières années. En 1789, il n’incarnait qu’un personnage allégorique et, au moment de la déclaration des droits de l’Homme, ne renvoyait aucunement au peuple. Ce n’est qu’après la proclamation de la République qu’Hercule occupa un rôle clef et qu’il devint un représentant officiel du peuple. En 1793, Hercule s’est vu élevé au rang de sceau national et d’emblème du peuple. Voilà qui rend cette période particulièrement intéressante pour observer surtout le recyclage symbolique du mythe classique. En octobre, grâce aux voix du parti montagnard, alors majoritaire, avec l’accord des Jacobins mais sans celui des Girondins, la Convention nationale décide de faire figurer sur le sceau national l’inscription suivante : « Seul le peuple est souverain ». Un mois plus tard, le peintre Jacques-Louis David, alors membre de la Convention, propose d’ériger une statue géante d’Hercule qui symboliserait le peuple français. Celle-ci devait être placée sur un tas de décombres de l’île de la Cité, juste devant Notre-Dame, et supplanter ainsi définitivement l’héritage royaliste. Peu de temps après, la Convention choisit, pour le sceau national, de remplacer l’allégorie féminine par l’esquisse de David. Même s’il s’agit d’une période relativement courte – précisément jusqu’en 1794 –, il est intéressant de noter que ce fut la première et unique fois que le sceau national représenta le peuple et non pas la Nation ou la République, comme le montre l’ébauche du graveur Augustin Dupré d’après la conception de David.

---

<sup>123</sup> Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 101-109 ; Klaus Herding und Rolf Reichard, *Die Bildpublizistik der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.



**Illustration 1. Augustin Dupré graveur, Ébauche du sceau national, Archives du musée Carnavalet <sup>124</sup>**

Quelles significations transportait l'image d'Hercule et de quelles nouvelles acceptions s'est parée cette figure pendant la période radicale de la Révolution française ? La complexité du mythe grec et le caractère ambigu du héros font que le personnage d'Hercule se prête très bien aux appropriations politiques. Avant la Révolution, Hercule servait à représenter le monarque. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, il faisait partie de la symbolique traditionnellement utilisée par le pouvoir royal. Héros invincible, symbole de la force et de la vertu, Hercule convenait parfaitement à la représentation du pouvoir souverain. Deux éléments visuels ont plus particulièrement marqué la réception et la transmission du mythe : il s'agit de la peau de lion et de la massue qui, dans les portraits dédiés aux souverains, évoquaient visuellement le héros. Déjà, au XVII<sup>e</sup> siècle, Hercule apparut dans l'iconographie royaliste comme thème principal des portraits royaux. Par ce recyclage symbolique, la monarchie s'appropriait les caractéristiques positives du héros pour en parer les monarques représentés, comme c'est entre autres le cas du portrait d'Henri IV par Toussaint Debreuil <sup>125</sup>. L'utilisation du demi-dieu représentait la force, la sagesse, la maîtrise de soi, l'éloquence et la vertu du roi. Autant de qualités que l'on peut déduire des douze travaux d'Hercule <sup>126</sup>. Le monarque se dotait alors de la peau de lion et de la massue, attributs permettant de reconnaître le héros. Dans cette iconographie, la figure mythique servait d'exemple à la conduite du roi en même temps qu'elle lui prêtait ses qualités.

Après l'exécution de Louis XVI, la connotation royaliste attribuée à la figure d'Hercule s'est complètement inversée. La Constitution française de même que la déclaration des droits de l'Homme de 1793 proclamèrent le peuple souverain. La propagande révolutionnaire s'est donc efforcée de réinterpréter le thème d'Hercule et de se démarquer de l'utilisation qu'en avaient faite jusqu'alors les monarques. En faisant d'Hercule l'incarnation du peuple souverain, la propagande révolutionnaire alla au-delà d'une appropriation toute simple, par le moyen de l'image d'Hercule. Celle-ci parvint également à transférer symboliquement la

<sup>124</sup> Nous remercions le musée Carnavalet pour avoir autorisé la reproduction des illustrations 1, 2 et 3.

<sup>125</sup> Paola Rapelli, *Simboli del potere e grandi dinastie*, Milan, 2004, pp. 236ff.

<sup>126</sup> Gérard Sabatier, « La gloire du roi : iconographie de Louis XIV de 1661 à 1672 », *Histoire, économie et société*, « Louis XIV et la construction de l'État royal, 1661-1672 », 19 (4), octobre 2000, p. 543.  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hes\\_0752-5702\\_2000\\_num\\_19\\_4\\_2134](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hes_0752-5702_2000_num_19_4_2134)

souveraineté du monarque vers le peuple. En tant qu'image anthropomorphique, Hercule permit en effet de rendre visible le principe de souveraineté populaire.

Cependant, le récit ambigu attaché à ce héros est relativement difficile à maîtriser symboliquement, surtout quand on pense au contexte marqué par des expériences violentes, comme ce fut le cas des événements d'août et de septembre 1792. Même s'ils ont été de courte durée, ils constituent un tournant dans l'histoire de la Révolution et ont laissé de profonds traumatismes dans la mémoire collective <sup>127</sup>. Le recyclage révolutionnaire met l'accent sur la force d'Hercule, faisant de ce dernier un géant invincible tout en incorporant son caractère violent et colérique. Car, tout comme le demi-dieu grec, le peuple aussi a été entraîné par la violence. Ce faisant, cet Hercule, entendu comme l'incarnation du peuple, est diamétralement opposé à celui que l'on voit dans les portraits de monarques, chez qui seuls la vertu et le pouvoir étaient symbolisés, mais dont la violence incontrôlée demeurait reniée. La gravure intitulée « Le peuple mangeur de rois », parue dans l'hebdomadaire *Révolutions de Paris* de novembre-décembre 1793, est l'une des illustrations les plus intéressantes de ce jeu ambigu entretenu autour du personnage classique. Elle reprend les deux aspects de l'histoire d'Hercule et se sert de ses forces invincibles et de sa violence pour affirmer que la monarchie a définitivement sombré. L'image retranscrit l'ambiguïté qui se dégage des forces du peuple et de la menace qu'il représente. À droite dans le champ de l'image, comme s'il donnait un signe de reconnaissance, Hercule tient la massue avec laquelle il s'apprête à battre le roi, alors que devant lui flambe un feu. Pour Lynn Hunt, la massue est, dans cette scène, un « instrument du pouvoir populaire ». Cela est renforcé par le titre anthropophagique qui fait aussi bien référence à l'anéantissement de la monarchie qu'à la prise du pouvoir par le peuple. En effet, manger les rois peut aussi vouloir dire intérioriser leur pouvoir <sup>128</sup>.



**Illustration 2.** « Le peuple mangeur de rois », *Révolutions de Paris*, novembre-décembre 1793, Archives du musée Carnavalet

Le souvenir d'une foule incontrôlable a également suscité de grandes peurs chez les révolutionnaires eux-mêmes, ce qui a marqué les stratégies symboliques du gouvernement révolutionnaire et a contribué à donner au peuple sa troisième connotation en l'associant à Hercule : il s'agissait de dompter la violence du peuple grâce à un discours sur la

<sup>127</sup> François Furet et Denis Richet, *La Révolution 2. Du 9 thermidor au 18 brumaire*, Paris, Hachette, 1966.

<sup>128</sup> Lynn Hunt, "Hercules and the radical image of the French Revolution", *Representations*, n° 2, Spring 1983, p. 108.



vertu. Le côté menaçant d'Hercule qui fait écho aux accès de violence du peuple révolté devait être apprivoisé. Pour ce faire, on insiste sur le fait que le héros peut être vertueux et que cette qualité peut s'acquérir par l'éducation civique. La gravure de la déclaration des droits de l'homme de 1793 l'illustre très bien. Dans le médaillon en haut de l'illustration, on aperçoit Hercule, reconnaissable grâce à sa peau de lion et à sa massue. Il est placé au centre du symbole républicain, sous la surveillance du triangle de « l'unité-indivisibilité-égalité » et de l'œil de la vérité. Toutefois, il semble que la Révolution prenne ses distances avec l'action qu'il est en train d'accomplir. Hercule tente de briser le faisceau, symbole de l'unité du nouvel ordre politique, mais il n'y parvient pas. Le texte précise le sens de l'image. Le médaillon porte l'inscription suivante : « Contre l'union, la force d'Hercule est impuissante ». Sur un tableau, au fond de la scène, on peut lire la devise « Vincit Concordia Fratrum » (la paix fraternelle vaincra).

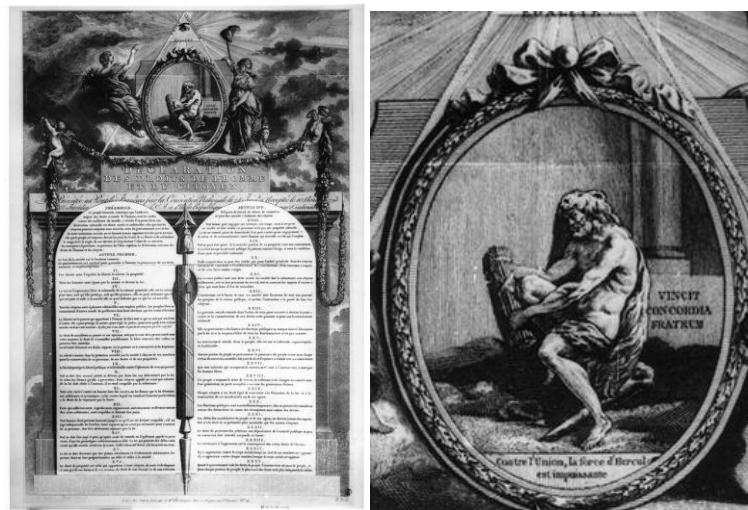


Illustration 3. La Déclaration des droits de l'homme de 1793, Archives du musée Carnavalet

L'échec de l'invincible Hercule donne raison aussi bien à l'inscription qu'à la devise. Considérer l'image à travers le prisme des accès de violence passés et du discours sur la vertu de la période radicale de la Révolution renforce l'analogie entretenue avec le caractère incontrôlable du personnage. La vertu apparaît, dès lors, comme le moyen de contenir les accès de colère. Hercule peut être vaincu, mais seulement par l'unité de la République. L'unité et la vertu révolutionnaire peuvent empêcher qu'Hercule ne se transforme en brute. Par le recyclage du personnage, les aspects violents et incontrôlables, de même que la démesure et la colère qui le caractérisent, sont recontextualisés et présentés comme une force de renouvellement. L'histoire d'Hercule est à la fois celle d'une expérience d'apprentissage et celle d'une autodiscipline. Cette histoire donne tous les éléments pour que le peuple s'y projette et se pense fort et vertueux, condition avancée pour qu'une nouvelle société puisse naître. Pourtant, l'ambiguïté était difficile à effacer en raison du contexte socio-politique. C'est vraisemblablement pour cette raison que la Convention nationale – réélue en 1794 et qui ne comptait cette fois aucun Girondin – décida de remplacer Hercule par la figure féminine de Marianne.

## 5 LA CONSTRUCTION DE L'ARYEN PAR LE NATIONAL-SOCIALISME

Si le recyclage symbolique révolutionnaire peut être interprété comme la tentative d'établir un ordre politique fondé sur le peuple souverain, celui qui a été pratiqué par la propagande nationale-socialiste visait des objectifs bien différents : la symbolique était alors mise

en œuvre afin de renforcer une conception totalitaire de l'ordre politique. Les deux emplois du recyclage symbolique se différencient aussi du point de vue technique. Si la prédominance du mécanisme de *colonisation* du mythe grec dans l'utilisation révolutionnaire du thème d'Hercule a été attestée, la construction de l'« Aryen » ici envisagée s'inscrit davantage dans le processus de *combinaison créative*. De nombreuses ressources symboliques participent à cette construction. L'illustration du calendrier SS de 1940 en présente un exemple assez paradigmatique. Parue le 28 décembre 1939 dans l'hebdomadaire de la SS, *Das schwarze Korps*<sup>129</sup>, cette image sans titre datée de la fin de 1939 porte en elle des références symboliques diverses.

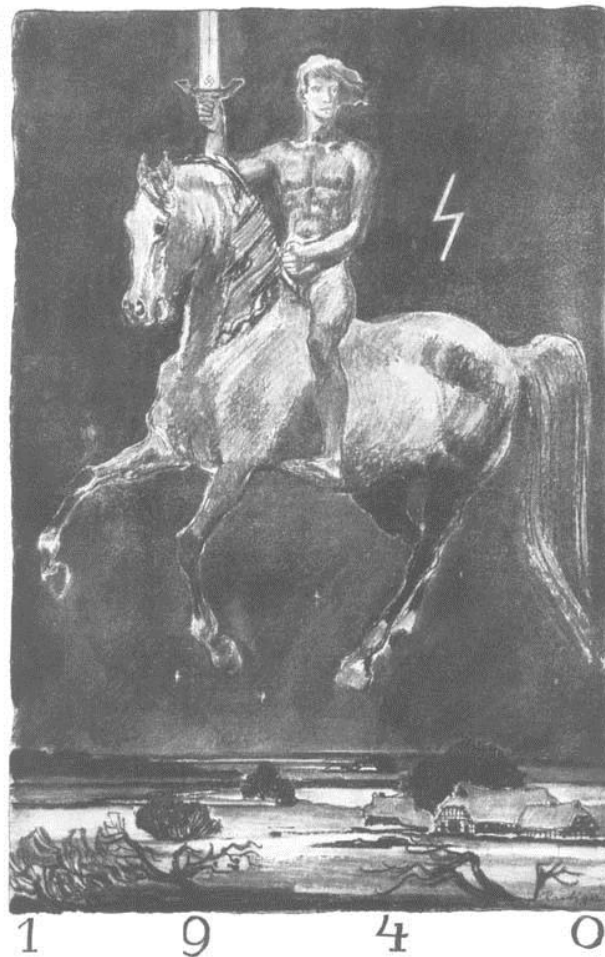


Illustration 4. Sans titre, calendrier SS 1940, *Das schwarze Korps*, 28 décembre 1939<sup>130</sup>

L'illustration reprend plusieurs modèles ainsi que plusieurs associations au travers desquelles on peut distinguer trois thèmes principaux : 1) la représentation de l'Apocalypse par l'allusion au cavalier blanc de *l'Apocalypse* de saint Jean, 2) la légende germanique de Siegfried, reprise par le cycle d'opéras de Richard Wagner, *Der Ring der Nibelungen*, et 3) le thème de « l'homme de la lumière » issu du mouvement allemand *Lebensreformbewegung* (réforme de la vie) depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>129</sup> Cet hebdomadaire est créé en 1935 et paraît jusqu'à la fin de la guerre. Au début des années 1940, il est même le deuxième journal le plus acheté du Reich.

<sup>130</sup> L'image a été publiée sans titre, pourtant le nom « Raebiger » figure en bas de page. Je remercie le Centre de documentation Wewelsburg pour la reproduction de cette image.

La vision apocalyptique était un élément structurant de l'idéologie nationale-socialiste. Pour l'historien des idées Jürgen Brokoff, Hitler ne parle pas seulement de l'Apocalypse ; dans ses textes, il affirme être lui-même l'Apocalypse<sup>131</sup>. Le récit du naufrage suivi d'une renaissance, de même que l'expression de la révélation occupent ici le devant de la scène. Mais leur contenu est teinté de racisme et il est axé sur l'idée que le peuple allemand a une « mission » à mener sous l'égide des nationaux-socialistes. La vision de l'Apocalypse biblique se mélange ici avec les théories racistes et raciales du XIX<sup>e</sup> siècle. Fortement influencée par Gobineau et par Chamberlain, l'idéologie nationale-socialiste s'est concentrée sur le récit d'une « lutte des races » présentée comme un destin inéluctable et comme la seule forme de salut. L'idée d'une « lutte finale apocalyptique » entre « l'aryen » et le « juif<sup>132</sup> », propagée par des leaders nationaux-socialistes comme Alfred Rosenberg, Adolf Hitler ou Heinrich Himmler permettait de transcender la simple existence physique et de donner la dimension du salut à l'utopie politique.

Si l'on observe le personnage principal de l'illustration du calendrier SS, on aperçoit certains signes de l'Apocalypse déjà attachés au thème du cavalier. Dans *L'Apocalypse* de saint Jean, le cavalier blanc sur un cheval blanc est le premier, « et il sortit en vainqueur pour vaincre encore [...] Je vis encore le ciel ouvert : et voici paraître un cheval blanc ; son Cavalier s'appelle Fidèle et Véritable ; c'est avec justice qu'il juge et fait la guerre<sup>133</sup> ». Le cavalier porte le nom de « Verbe de Dieu » et peut, plus que les trois autres, être mis en rapport avec la rédemption. Les expressions comme « troisième Reich », « empire de Dieu », « empire de mille ans » ou « empire de l'éternité » reflètent la vision apocalyptique et la mise en forme explicite du principe de rédemption. Comme le souligne très justement le politologue Klaus-Ekkehard Bärsch, le troisième Reich devait aussi être le dernier empire, l'empire de l'accomplissement<sup>134</sup>. Fin 1939, au moment où le calendrier SS est publié, l'Allemagne était fortement militarisée et se préparait à étendre la guerre. Le scénario apocalyptique retranscrit cette ambiance au travers des images. La référence à l'Apocalypse se retrouve surtout dans la représentation de la terre brûlée, dans l'obscurité de la nuit et dans le cheval volant et blanc du cavalier.

Le second thème évoqué dans l'illustration du calendrier SS est tout aussi explicite. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le romantisme avait déjà doté Siegfried, le héros germanique païen, d'une connotation chrétienne et en partie apocalyptique. En interprétant le thème de Siegfried dans son cycle d'opéras, Richard Wagner a, d'une certaine manière, pré-configuré la construction de « l'aryen » national-socialiste. En effet, Wagner avait tenu des propos antisémites et pris part au cercle de Bayreuth où il s'entretenait avec Gobineau et Chamberlain. Son œuvre elle-même s'en fait l'écho et son interprétation de Siegfried reflète déjà les théories racistes sans que celles-ci y soient toutefois explicitées. Le couple antinomique que forment Siegfried et Mime fournit à la propagande nationale-socialiste tous les éléments pour que celle-ci puisse s'approprier le personnage de Siegfried avant de le transformer en argument raciste. Dans l'opéra de Wagner, il y a d'un côté Siegfried, présenté comme le héros rayonnant : grand, blond, aux yeux bleus, pur, honnête, héroïque, courageux, fort et guidé par la vérité. De l'autre, Mime, son père nourricier : les cheveux foncés, bossu, le corps frêle, sournois et faible d'esprit. Ce contraste est typique de l'anti-judaïsme du XIX<sup>e</sup> siècle, siècle fortement teinté de racisme. Dans l'image du calendrier, le personnage de Siegfried est surtout évoqué par les longs cheveux et au travers de son épée, véritable signe de son histoire. Dans l'image, la symbolique nationale-socialiste récupère l'épée avec laquelle Siegfried tue le dragon. La croix gammée confère à l'épée sa dimension nationale-socialiste et la rune, symbole des SS, qui prend la place de la lune, est le seul point de lumière avec le cavalier nu. De cette manière, Siegfried revêt un caractère national-socialiste<sup>135</sup>. Les images de

<sup>131</sup> Jürgen Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, München, W. Fink Verl., 2001, p. 11, 13 et 127.

<sup>132</sup> Brokoff, *op. cit.*, p. 143.

<sup>133</sup> Saint Jean, *Apocalypse*, 6<sup>e</sup>, 19<sup>11</sup>.

<sup>134</sup> Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München, W. Fink, 1998, pp. 45-135.

<sup>135</sup> Paula Diehl, *Macht – Mythos – Utopie: Die Körperbilder der SS-Männer*, Berlin, 2005, pp. 98-102.



Siegfried qui ont été diffusées vers 1933 faisaient déjà l'objet du recyclage symbolique et utilisaient des formes esthétiques différentes mais aussi des supports variés. Elles se rattachent surtout au discours des « héros de la lumière », qui avait déjà trouvé écho dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. À l'époque, le héros rayonnant apparaissait comme le sauveur et revêtait les traits d'un homme grand et blond aux yeux bleus.

En évoquant le thème du héros de la lumière, il semble opportun de s'intéresser à la troisième source du recyclage, à savoir le mouvement de la « réforme de la vie » (*Lebensreformbewegung*) et le naturisme du début du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de mouvements socio-culturels anti-modernistes qui prônaient un nouvel art de vivre dans lequel le corps et l'âme devait se concilier grâce à la nature. La nature revêtait, dans ce cadre, une signification quasi sacrée. Elle était perçue comme la source régénératrice de l'homme : le soleil, l'air et la lumière en particulier constituaient les éléments principaux qui devaient apporter l'harmonie entre le corps et l'âme. Le *Lebensreformbewegung* propageait ses visions au travers de nombreux magazines fortement illustrés et s'appuyait sur l'iconographie du héros de la lumière : un jeune homme blond aux cheveux longs, distingué par un corps athlétique et des yeux bleus. Le peintre Hugo Höppener, connu sous le nom de Fidus, est l'un des artistes emblématiques de cette iconographie. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, il peint et dessine pour de nombreux magazines. Le corps masculin nu, représentant la jeunesse et la « régénération du genre humain », fut la marque de fabrique de Fidus, comme le montre l'illustration intitulée *L'invocation à la lumière* (*Lichtgebet*, 1922). Ce thème iconographique est très présent dans la culture populaire pendant la République de Weimar. On la retrouvait fréquemment sous forme d'affiche dans les chambres des écoliers et des étudiants, mais aussi dans les bureaux des chefs de district.



Illustration 5. Hugo Höppener Fidus, Entwurf für Lichtgebet (Invocation à la lumière), 1922 <sup>136</sup>

<sup>136</sup> Hugo Höppener Fidus, "Entwurf für Lichtgebet", 1922 (c) VG Bild-Kunst, Bonn, 2013.

Le mouvement des cheveux annonce le vent et la force de la nature, le soleil, source de lumière, illumine l'homme fort et nu. La nature, la force, la mystique étaient les principales composantes des représentations de Fidus et se réfèrent à un « monde d'images pré-religieuses », dans lequel la naissance de l'« Homme nouveau » apparaît comme le but de la rédemption et la promesse d'une renaissance. Il y a ici une forte correspondance avec l'image du calendrier de 1940. La propagande nationale-socialiste s'est appropriée l'acception sacral-mythique de l'homme nu, grand et blond, mais a changé le rapport qu'entretient le héros avec les autres composantes visuelles. Le recyclage devient évident lorsque l'on place les deux images côte à côte : cette juxtaposition montre le même genre d'homme nu, fort et blond en rapport direct avec la nature.

Mais le recyclage symbolique a aussi opéré par des inversions concernant divers rapports visuels. La forme de représentation de la nature a changé en même temps que le décor s'est inversé : dans le calendrier national-socialiste, la nature n'a aucun caractère sacré. Elle n'est pas, non plus, dotée de forces régénératrices, comme c'est le cas dans l'illustration de Fidus. Tout au contraire, elle est représentée par la terre brûlée de l'Apocalypse. Le second renversement visuel concerne le rapport entre la figure masculine et la lumière : dans l'*Invocation à la lumière* de Fidus comme dans le calendrier SS, la lumière incarne la source de la vie. Pourtant, contrairement à l'image de Fidus dans laquelle le soleil dispense la lumière, on remarque deux sources de lumière en observant la page du calendrier : le cavalier nu et la lune en forme de rune SS. Le rapport au salut semble ainsi s'inverser. Si l'« Homme nouveau » de Fidus absorbe la lumière du soleil et l'air de la nature saine, ce sont, à l'inverse, « l'aryen » et la lune SS eux-mêmes qui transmettent la lumière à la terre brûlée. Certes, si dans l'*Invocation à la lumière*, l'« Homme nouveau » est sauvé par la nature, dans le cas du calendrier SS, c'est le monde et l'humanité tout entière qui ne peuvent être sauvés que par « l'aryen » national-socialiste.

Il est difficile de dire lequel des trois thèmes prend l'ascendant dans cette image. Cela s'explique principalement par le fait que la *combinaison créative* y est très équilibrée. À première vue, la référence à l'Apocalypse semble être prépondérante mais au second regard, on reconnaît la représentation du Siegfried wagnérien. À travers la nudité du cavalier et les éléments rayonnants de l'image transparait le personnage du « héros de la lumière ». Il est certain que ces multiples références ainsi que le nouvel ordre politique et le régime de guerre se concilient parfaitement avec des interprétations du monde qui sont familières au public. Le salut, cet épisode religieux, peut aussi bien se rattacher à la tradition catholique qu'à la mystique panthéiste du début de siècle.

## 6 CONCLUSION

Les deux exemples de recyclage symbolique ici évoqués marquent des situations politiques bien diverses. Pour la Révolution française, le recyclage du thème mythique d'Hercule permettait d'exprimer le changement de la structure du pouvoir par la représentation de la souveraineté populaire et aussi de garder les ambivalences concernant les événements de 1792. Avec le cas de « l'aryen » national-socialiste, il s'agissait de construire un nouveau mythe politique en s'appuyant sur des éléments symboliques éclectiques présents dans l'imaginaire de la République de Weimar. Ici, le recyclage est mis au service de la rupture de l'ordre démocratique. Au travers de ces deux exemples tirés des symboliques de la Révolution française et du national-socialisme, on constate que le recyclage symbolique permet de réconcilier et de relier le nouvel ordre politique avec celui qui l'a précédé, même, ou plutôt précisément parce qu'il le pervertit.

Le recyclage symbolique consiste à sélectionner des éléments symboliques et leur signification. Il intervient activement dans la transmission des formes d'expression symboliques et remodèle l'ensemble de la symbolique politique. Observer et analyser le recyclage de symboles montre également que la réutilisation d'anciennes formes d'expression

symbolique ne doit pas nécessairement être interprétée comme un retour vers les anciens schémas. Au contraire, avec l'utilisation d'une forme d'expression symbolique familière, la Révolution française, tout comme le national-socialisme, permettait au public d'établir une connexion entre l'ordre politique dépassé et celui à venir. La manière dont l'ambiguïté est traitée est déterminante pour le succès des stratégies politiques. Puisque aucune transformation ne peut échapper à la reprise de symboles passés, le voile antique des récits mythiques et les rappels de la royauté rejaillissent dans le cas d'Hercule. Pour l'aryen SS, le souvenir du rêve de l'harmonie avec la nature prôné par la réforme de la vie ou celui du récit de l'Apocalypse sont toujours présents.

S'intéresser au recyclage symbolique permet aux études politiques et à l'histoire de mettre en lumière les dynamiques par lesquelles les justifications et les structures de légitimité se transforment. Ces dynamiques montrent que le laps de temps qui sépare le développement de formes d'expression symboliques d'une part, et les conceptions de l'ordre politique d'autre part permet à l'imaginaire politique de se constituer. C'est par le travail symbolique que la mise en scène devient mise en forme du politique.

## TROISIÈME PARTIE :

# REPRÉSENTER DES IDÉES



# LA DÉMOCRATIE ET SES OBJETS OU REPENSER LA REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE DU POLITIQUE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Natalie SCHOLZ

## 1 INTRODUCTION <sup>137</sup>

Existe-t-il une relation symbolique spécifique entre la démocratie et les objets matériels ? Cette question paraît quelque peu extraordinaire, sinon bizarre, vu que « les objets » sont surtout entendus comme des éléments centraux du système économique capitaliste, mais aussi, sur le plan socio-anthropologique, comme des éléments essentiels de la construction des identités individuelles et sociales. Or certains objets ont joué un rôle majeur dans l'étude des procès de symbolisation dédiés aux nations ainsi qu'à certains groupes sociaux et politiques. Pensons, par exemple, à des monuments, à des bâtiments, à des drapeaux, à des emblèmes ou même à des uniformes <sup>138</sup>. Cependant, la question ici posée vise une autre signification des « choses ». Il ne s'agit pas des objets explicitement conçus en tant qu'objets symboliques dans le but de représenter la Nation (comme, par exemple, les drapeaux), mais des objets *en général*, c'est-à-dire des biens matériels saisis à l'aune de la totalité, de la diversité, mais aussi de la disponibilité des produits utilisés au quotidien.

En 1840 déjà, Alexis de Tocqueville remarquait que l'accès aux biens matériels de même que leur diversité jouaient un rôle particulier dans les sociétés démocratiques. Dans le deuxième tome de *De la Démocratie en Amérique*, publié plus de soixante-dix ans avant l'avènement du fordisme et du taylorisme, Tocqueville constatait qu'en Amérique, le travail ouvrier ouvrait l'accès aux biens matériels à une grande partie de la population qui fut alors autorisée à posséder des objets dont la valeur pouvait dépasser les ressources dont elle disposait. L'artisan essayait alors de baisser le prix de la marchandise, ce qu'il pouvait faire de deux manières : « La première est de trouver des moyens meilleurs, plus courts et plus savants de la produire. La seconde est de fabriquer en plus grande quantité des objets à peu près semblables, mais d'une moindre valeur. [...] Ainsi, la démocratie ne tend pas seulement à diriger l'esprit

---

<sup>137</sup> L'auteure exprime ses remerciements à l'Institute for Advanced Study Konstanz qui lui a permis de réfléchir, dans des conditions aussi agréables qu'inspirantes, à la question de la symbolique des objets. Le commentaire critique et pertinent de Paula Diehl aussi bien que les corrections linguistiques effectuées par Julien Acquatella ont contribué à améliorer la version finale de ce texte.

<sup>138</sup> Voir par exemple Denise Turrel et al. (dir.), *Signes et couleurs des identités politiques du Moyen-Âge à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

humain vers les arts utiles, elle porte les artisans à faire très rapidement beaucoup de choses imparfaites, et le consommateur à se contenter de ces choses <sup>139</sup> ».

Tocqueville décrit ainsi la façon dont la production et la consommation des biens matériels, et par cela aussi la relation entre les hommes et les choses, changent au sein des sociétés démocratiques, constituant alors l'une des caractéristiques les plus typiques de celles-ci. À l'aune de ces changements, il appréhende des relations sociales plus égalitaires. Cependant l'aspect *symbolique* est absent de ces réflexions, réapparaissant uniquement lorsqu'il s'agit des grands monuments, notamment des bâtiments et des monuments d'État à Washington : « Ainsi, la démocratie ne porte pas seulement les hommes à faire une multitude de menus ouvrages ; elle les porte aussi à élever un petit nombre de très grands monuments <sup>140</sup> ».

Plus de cent ans plus tard, c'est-à-dire après la Seconde Guerre mondiale, les objets de tous les jours redeviennent le sujet d'une réflexion littéraire et intellectuelle de grande envergure, dépassant les frontières de la France. Il s'agit notamment de la pensée de Jean Baudrillard et de celle de Roland Barthes, deux auteurs particulièrement influents pour les *cultural studies*, au travers d'œuvres se demandant quels étranges symboles les biens matériels étaient alors devenus. Tous deux cherchaient à mieux comprendre comment, à leur époque, les objets furent surchargées de significations culturelles <sup>141</sup>. Barthes souhaitait, comme il l'écrit dans l'avant-propos des *Mythologies* (1957), « ressaisir dans l'exposition décorative de *ce-qui-va-de-soi*, l'abus idéologique qui, à mon sens, s'y trouve caché <sup>142</sup> ». Un abus qu'il identifiait alors à une sorte de « mythologie ». Onze ans plus tard, Baudrillard observait que « nos objets pratiques [...] fuient tous continuellement de la structuralité technique vers les significations secondes, du système technologique dans un système culturel <sup>143</sup> ».

Or, le cadre marxiste de leurs pensées dans le contexte de la guerre froide fait que les deux auteurs ne considèrent point l'influence de la situation historique et politique spécifique de leur temps sur les phénomènes qu'ils décrivent autrement d'une manière particulièrement précise. Au lieu de cela, Barthes et Baudrillard restent fixés sur un capitalisme anhistorique, entendu comme le seul cadre permettant de comprendre la signification des objets qu'ils observent. La surcharge symbolique des biens matériels se réfère donc au politique d'une manière qui laisse apparaître la démocratie comme une fantasmagorie purement idéologique. Pour Baudrillard, qui prend d'ailleurs appui sur Tocqueville, la société de consommation se définit justement par la relation abusive qu'elle entretient vis-à-vis de la démocratie : la « *démocratie du standing* » et « la démocratie formelle inscrite dans la Constitution [...] se conjuguent en une idéologie démocratique globale, qui masque la démocratie *absente* et l'égalité introuvable <sup>144</sup> ».

Au regard de ces deux trames de pensée portant sur la relation entre la démocratie et ses objets, on constate que Tocqueville d'une part, Barthes et Baudrillard d'autre part, répondent de manière négative à notre question initiale, bien qu'ils emploient différents argumentaires à cet égard. Pour Tocqueville, il existe une relation spéciale entre les choses matérielles et la démocratie (en Amérique), mais cette relation est sociale et non symbolique. Pour Barthes et surtout pour Baudrillard, il existe une relation symbolique spéciale entre les biens matériels et la forme actuelle de la société, mais cette forme sociétale ne correspond pas à la

<sup>139</sup> Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. 2, Paris, Génin, 1951, 1<sup>ère</sup> partie, chap. XI, pp. 69-70.

<sup>140</sup> *Ibid.*, chapitre XII, p. 75.

<sup>141</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 ; Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968 ; Jean Baudrillard, *La Société de consommation : les mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1970. En Allemagne, aucun courant de pensée n'a eu une influence comparable. Concernant le point de vue marxiste sur la question, voir Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Francfort, Suhrkamp, 1971. S'agissant d'un point de vue plus conservateur, voir Erhart Kästner, *Aufstand der Dinge*, Francfort, Suhrkamp, 1973.

<sup>142</sup> Roland Barthes, *Mythologies* suivi de *Le Mythe, aujourd'hui*, dans *Œuvres complètes, I Livres, textes, entretiens, 1942-1961*, Paris, Seuil, 2002, p. 675.

<sup>143</sup> Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>144</sup> Jean Baudrillard, *La Société de consommation : les mythes, ses structures*, *op. cit.*, pp. 60-61.

démocratie. À la différence de Tocqueville, mais aussi à l'encontre de Baudrillard et de Barthes, je propose ici d'explorer l'hypothèse d'une relation symbolique spéciale entre la démocratie et les objets matériels dans leur diversité et leur accessibilité.

Cette hypothèse doit être explorée à l'aune des deux perspectives suivantes, lesquelles se déploient vers différentes dimensions. Il s'agit, d'abord, de considérer une dimension historique. La période de l'après-guerre en Europe, celle-là même qui a produit les pensées de Baudrillard et de Barthes, fut l'ère au cours de laquelle s'ancra un discours dominant qui donna une signification tenace aux biens matériels (objets quotidiens et marchandises mises à la disposition des citoyens) alors saisis comme éléments sociaux aussi bien que comme symboles politiques de la démocratie dans sa forme « occidentale <sup>145</sup> ». Au lieu de rejeter cette interprétation dans le camp de l'« idéologie » (au sens de « faute de conscience »), il est important de la rapprocher d'une perspective d'histoire culturelle. C'est-à-dire qu'elle doit être prise au sérieux comme cadre d'interprétation du politique, qui doit être saisi dans toutes ses dimensions, y compris celle rappelant la préhistoire de la relation entre les biens matériels et la représentation symbolique du politique. Cette démarche s'appuie notamment sur l'œuvre de Leora Auslander à l'exemple de la France au XIX<sup>e</sup> siècle (III), puis à celui de l'Allemagne au XX<sup>e</sup> siècle (IV). L'hypothèse proposée possède également une dimension systématique qu'il convient d'examiner. À ce titre, il faut se demander s'il pourrait exister, *en général*, une relation spéciale entre la démocratie et les objets quotidiens, puis chercher à savoir ce que cette relation aurait de spécial. Cette réflexion systématique (V) prendra, pour point de départ, l'exemple de deux expositions historiques contemporaines. La pensée de Claude Lefort influencera fortement le développement bidimensionnel des hypothèses proposées dans le sens de la considération des aspects symboliques du politique. Au fil des pages suivantes rapportant un débat portant sur un certain nombre d'études récentes concernant l'histoire de la représentation symbolique du politique (depuis 1789) ainsi que la culture matérielle (II), la prise des idées de Lefort sur l'argument global sera mise en relief.

## 2 ÉTUDIER LA POLITIQUE SYMBOLIQUE ET LA CULTURE MATERIELLE

Depuis près de quarante ans, une œuvre impressionnante formée de textes académiques portant sur les aspects symboliques et rituels du politique a été produite. Murray Edelman, Mona Ozouf, George L. Mosse, Maurice Agulhon, Lynn Hunt et d'autres ont contribué à développer un champ de recherche, notamment historique, souvent inspiré par l'anthropologie sociale, un champ qui n'a depuis cessé de s'élargir <sup>146</sup>. Dans la plupart des

---

<sup>145</sup> Il existe plusieurs raisons pour mettre ici le terme « occidental » entre guillemets. Tout d'abord, l'approche proposée ne serait pas envisageable sans le dénouement politique de l'opposition est/ouest intervenu en 1989 et le brouillage mental que cette dilution produit quand on utilise ce cadre, aujourd'hui désuet. En outre, les régimes socialistes d'Europe de l'Est ont eux-mêmes développé et soigné une sorte de conjonction entre leurs formes politiques et les objets quotidiens. Mieux comprendre la relation entre les manières « orientales » et « occidentales » d'utiliser les objets et les biens matériels comme symboles pendant la guerre froide constitue un effort crucial, mais cet effort sort du cadre de cet article. Voir, à cet égard, Natalie Scholz and Milena Veenis, "Cold War Modernism and Post-War German Homes", Peter Romijn, Giles Scott-Smith and Joes Segal (eds), *Divided Dreamworlds? The Cultural Cold War in East and West*, Amsterdam University Press, 2012, pp. 155-180.

<sup>146</sup> Voir Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964; George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York, H. Fertig, 1975; Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976; Maurice Agulhon, *Marianne au combat : l'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979; Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984;



publications, on peut identifier l'intérêt distinct pour la représentation d'une cohésion sociale et pour la capacité d'intégration que possèdent les symboles et les rituels. De plus, la notion d'imaginaire politique, aussi vague soit elle, a aidé à élargir le terrain sur lequel il est possible d'étudier la représentation du politique, puisque « l'image » ou les traces de l'imaginaire de ce que constitue la communauté politique peuvent, en principe, se trouver presque partout, dans les fêtes publiques comme dans les écrits journalistiques, dans les romans et les peintures comme dans les chansons et les films. Néanmoins, là aussi, en songeant seulement à l'imaginaire des nations, lesquelles ont été si intensément étudiées en tant qu'*Imagined community* depuis la parution du fameux livre de Benedict Anderson<sup>147</sup>, s'impose l'impression d'une tendance consistant à privilégier les représentations visant l'idée d'une cohésion sociale entendue comme unité politique, une unité qui, si elle ne concerne pas la Nation entière, touche au moins une partie du politique ou un groupe social<sup>148</sup>.

Pourquoi cet état de fait pose-t-il problème ? Certes, toutes les sociétés, surtout les sociétés modernes confrontées à une complexité croissante, ont besoin de symboles qui aident à créer l'expérience ou bien la fiction d'une cohérence, d'un lien qui connecte tous les éléments sinon disparates et éloignés les uns des autres. Or, cette approche souligne une grande absence : celle de la démocratie. Si nous voulons prendre au sérieux le double caractère de la politique moderne oscillant, dans une tension permanente, entre démocratie et totalitarisme ou despotisme, nous devons comprendre surtout quelles sortes de représentations ont accompagné l'évolution démocratique comme mode *conflictuel* du politique dès la Révolution française<sup>149</sup>.

La pensée de Claude Lefort à propos de la démocratie peut servir de point d'orientation à une telle démarche. Une grande partie de son œuvre est dédiée à la compréhension de ce qui est unique dans le régime démocratique, ce qui distingue la démocratie, comme forme de société, de toute autre forme connue. Selon Lefort, la singularité de la démocratie consiste dans la décision collective d'ouvrir la question du pouvoir et précisément de *laisser cette question ouverte*. C'est à cause de cette ouverture que l'on peut, dès la naissance de la démocratie moderne, observer le phénomène de « désincarnation du pouvoir ». Avec la disparition du monarque d'Ancien Régime, « le pouvoir n'appartient à personne », bien qu'il « continue d'assurer les conditions de la cohésion sociale ». Par conséquent, le pouvoir, engendré par la société elle-même, devient en même temps impossible à localiser et à figurer. Il s'agit alors du règne de la différence et des conflits, réglés, à défaut d'être dissouts, par un pouvoir « indéterminé<sup>150</sup> ».

---

Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire : métaphores et politique, 1770-1800*, Paris, Calmann-Lévy, 1993. Ainsi sont cités quelques-uns des livres les plus importants pour la période initiale des années 1970 jusqu'aux années 1990.

<sup>147</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

<sup>148</sup> S'agissant d'une étude introductive accordant une attention particulière aux objets matériels, se référer à Pascal Ory, « L'histoire des politiques symboliques modernes : un questionnement », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 47 (3), juillet-septembre 2000, pp. 525-536.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5446984q/f103.image>

<sup>149</sup> Cela ne veut pas dire que le conflit soit absent des études portant sur les symboles nationaux, bien au contraire. À ce titre, se référer aux recueils d'articles récents qui tentent de placer la focale analytique sur le caractère conflictuel des symboliques politiques : voir Michael E. Geisler (ed.), *National Symbols, Fractured Identities: Contesting the National Narratives*, Lebanon, NH, University Press of New England, 2005; Natalie Scholz et Christina Schröder (dir.), *Représentation et pouvoir : la politique symbolique en France, 1789-1830*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007. Il n'en reste pas moins que la conception des symboles ainsi analysés est orientée vers la construction d'une unité. Le conflit et la diversité apparaît dans l'interprétation des symboles (et par l'utilisation qui en est faite pour l'exclusion politique, ce qui est la contrepartie de leur fonction inclusive).

<sup>150</sup> Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », Pierre Bühler et al. (dir.), *L'Humain à l'image de Dieu*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1989, pp. 89-110.

« Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide* <sup>151</sup> », telle est formulée la phrase bien connue qui récapitule l'essence de cette analyse. Ce vide fait penser à l'estampe de Louis XVI devant la guillotine, que Lynn Hunt a utilisée dans le *Family Romance of the French Revolution*. Au premier plan, on voit la guillotine, Louis XVI (« Louis Capet ») tenu par deux soldats, puis on distingue d'autres soldats ainsi que les spectateurs. En arrière-plan, on voit le piédestal ayant porté la statue de Louis XV et qui est alors déserté <sup>152</sup>. Tandis que nous avons déployé beaucoup d'énergie à comprendre ce qui fut utilisé pour remplir ce vide depuis lors, en nous demandant notamment quelles images et quels symboles du pouvoir ont remplacé le roi, Lefort nous invite à changer assez radicalement la direction de notre pensée lorsqu'il écrit : « La société démocratique s'institue comme société sans corps, comme société qui met en échec la représentation d'une totalité organique <sup>153</sup> ».

Sur cette trame, on peut se demander si les fêtes et les rituels publics, si les monuments ainsi que les mythes nationaux du XIX<sup>e</sup> siècle, aussi bien que les figures appartenant au corps de l'imaginaire politique, ne doivent finalement pas être entendues comme des efforts vains à remplir un vide qui ne se laisse pas combler. Il s'agit d'efforts vains, certes, qui appartiendront *toujours*, d'une façon ou d'une autre, aux sociétés démocratiques, mais qui sont aussi limités dans leur capacité à représenter, à *rendre présent* la diversité et les conflits inhérents à de telles sociétés. Bien que la force de tels imaginaires symboliques et mythiques consiste à intégrer d'une manière plus ou moins flexible des interprétations relativement diverses, l'essence de leur attraction résidant justement dans l'acte d'intégrer le corps politique est, si l'on suit Lefort, nécessairement désintégrée. On pourrait ainsi raisonner à l'inverse : si l'on veut mieux comprendre comment fonctionne la représentation symbolique dans des régimes démocratiques, ou démocratisants, il vaut mieux justement identifier, analyser et prendre au sérieux d'une manière affirmative les *échecs* des tentatives visant à représenter la société dans sa totalité.

À ce stade de la réflexion, on constate que les biens matériels saisis dans leur diversité possèdent une signification symbolique indissociable de la démocratie. La quantité ainsi que la diversité toujours croissantes des objets disponibles à l'époque contemporaine n'a cessé d'impliquer des contrastes, sinon des conflits et des frictions (de styles, de classes, de cultures, etc.). Néanmoins, ce postulat établissant un rapport symbolique entre les choses matérielles et l'ordre *politique* ne constitue-t-il pas une hypothèse faible ? N'est-il pas plus convaincant d'entendre les objets comme moyens universels de production et de stabilisation des identités *sociales* ou bien comme éléments primordiaux d'un système *économique* plutôt que d'un régime politique ? En effet, la plupart des études récentes portant sur la culture matérielle se sont concentrées sur le cadre social (ou économique) des mécanismes complexes de significations déployés autour des objets <sup>154</sup>. L'œuvre de Daniel Miller repose, par exemple, sur l'idée fondamentale selon laquelle les pratiques ainsi que les discours articulés sur et autour des objets

<sup>151</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1986, pp. 17-32, p. 28.

<sup>152</sup> Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 3.

<sup>153</sup> Claude Lefort, *op. cit.*, p. 29.

<sup>154</sup> Ces deux terrains d'études se superposent largement et peuvent être identifiés aux concepts de « culture matérielle » et de « consommation ». Ce champ académique est devenu beaucoup trop large pour qu'une référence exhaustive puisse ici être envisagée. Voir, parmi les publications les plus importantes, Daniel Miller (ed.), *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Daniel Roche, *Histoire des choses banales : naissance de la consommation dans les sociétés traditionnelles, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1997 ; Victoria de Grazia and Ellen Furlough (eds), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, Berkeley, University of California Press, 1996. Voir aussi plus récemment Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière et politique : le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004 ; Karl-Heinz Kohl (Hrsg), *Die Macht der Dinge: Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München, C. H. Beck, 2003; Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur: Eine andere Theorie der Moderne*, Hamburg, Rowohlt, 2006; Leora Auslander, "Beyond Words", *The American Historical Review*, 110 (4), October 2005, pp. 1015-1045.

s'inscrivent dans l'identité des individus comme dans celle des groupes<sup>155</sup>. En ce sens, les caractéristiques essentielles de l'ordre social, incorporées dans le contexte de la fixation des identités individuelles, se manifestent par les biens matériels et par la manière dont ils sont organisés et représentés. Si cette compréhension a déjà stimulé beaucoup de recherches historiques – pensons ici aux études des expositions universelles ou bien de la culture de consommation – ces recherches tendent, de manière générale, à séparer la sphère économique et sociale de la sphère politique pour ainsi circonscrire avant toute chose les biens matériels au domaine des marchandises destinées à servir de symboles sociaux et nationaux, et en aucun cas habilitées dans leur globalité à être symboles du politique<sup>156</sup>.

### 3 LES OBJETS ET LE POLITIQUE AU XIX<sup>E</sup> SIÈCLE

Cette tendance visant à séparer l'économique et le social du politique est prise à rebours peut-être plus fortement que jamais par *Taste and Power* (1996), ouvrage majeur publié par l'historienne Leora Auslander<sup>157</sup>. Sur la base de cette œuvre, il devient possible de regarder l'histoire contemporaine de la relation symbolique entre les objets matériels et le politique sous un angle neuf. Dès lors, cette époque vacillant entre différents régimes politiques se caractérise surtout par la tension entre la diversité des objets qui sont produits et mis à la disposition d'un nombre toujours croissant de citoyens d'une part, et le besoin d'une symbolisation plus concrète de l'ensemble de la société (dite nation) par les objets d'autre part, besoin qui se manifeste avant tout par les questions relatives au style.

*Taste and Power* est une étude historique de l'ameublement en France entre le XVIII<sup>e</sup> et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, fournissant à la fois une théorie politico-culturelle de la signification politique des meubles et de la transformation de celle-ci à partir de l'Ancien Régime jusqu'aux prémices de la Belle Époque. Auslander se demande comment, dans le long XIX<sup>e</sup> siècle, les produits matériels pouvaient représenter le pouvoir. Au fil de son analyse, les évolutions politiques émergeant dès la Révolution Française sont étroitement liées à la formation d'un mode de production industriel et d'une culture commerciale. Selon Auslander, la découverte d'une sphère sociale entendue comme un espace entre le peuple et l'État est une conséquence nécessaire et logique de ces changements. Les objets, plus précisément les meubles, leur mode de production aussi bien que les styles et les goûts qui s'y rapportent, lui servent d'exemples pour étudier en détail ce processus.

Selon Auslander, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, la manière dont les objets représentaient les hommes, les relations sociales ainsi que la communauté politique s'est fondamentalement transformée. Sommairement, on pourrait dire que dans l'Ancien Régime, « the king, the king's things, and the Nation were one », et que cette unité générait l'hégémonie d'un

---

<sup>155</sup> Voir l'ouvrage de Daniel Miller publié récemment, *The Comfort of Things*, Cambridge, Polity Press, 2008.

<sup>156</sup> Dans ce contexte, il est certainement nécessaire de citer l'étude pionnière de Pierre Bourdieu, *La Distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979. La tendance notée ici concerne la fonction *symbolique* des choses. Or, ces dernières années ont renvoyé l'écho d'une discussion extensive sur la relation entre consommation et citoyenneté ; voir à ce propos Sheryl Kroen, "A Political History of the Consumer", *The Historical Journal*, 47 (3), September 2004, pp. 709-736.  
<http://dx.doi.org/10.1017/S0018246X04003929>

<sup>157</sup> Leora Auslander, *Taste and Power: Furnishing Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1996. Dans son livre, Auslander constate la chose suivante : "Efforts to think about both production and consumption in relation to the forms of political regime – a crucial linkage to an understanding of either – are few", p. 16. Cependant, il convient de souligner que l'analyse qu'elle fait de cette relation, avec l'attention accordée aux processus de production, certes embrasse, mais dépasse également l'aspect symbolique qui constitue le cœur du présent article.

seul style <sup>158</sup>. Dès la Révolution, ce « régime stylistique » de l'Ancien Régime fut graduellement remplacé par ce qu'Auslander appelle le « régime stylistique bourgeois ». Dans le cadre de ce régime, les hommes, les objets propriétés des citoyens ainsi que la Nation deviennent une unité, ou plutôt devraient le devenir. Cependant, la conviction « bourgeoise » que l'existence individuelle et sociale d'une personne devait littéralement fusionner avec les objets que celle-ci possédait, allait de pair avec des différences sociales et individuelles de plus en plus prononcées, ce qui contredisait l'imaginaire de la Nation entendue comme unité. Cette problématique apparut dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, entre autres dans la recherche d'un « style national » que devait détrôner les imitations de l'historicisme ancrées au cœur du processus de distinction sociale <sup>159</sup>.

L'étude d'Auslander s'arrête vers 1900, mais il est clair qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, les conflits et les paradoxes inhérents au « régime stylistique bourgeois » ne disparurent pas pour autant : tout au contraire, ils se multiplièrent au cœur d'une société de masse en plein développement et leur expansion fut encore accélérée par la crise économique mondiale. L'expérience d'une cohésion sociale en désintégration s'opérait également sur le terrain des objets du quotidien, la question de l'intérieur (domestique) étant alors simultanément appréhendée comme une partie des problèmes sociaux les plus urgents, mais aussi comme une clé de leur possible résolution. L'un des phénomènes les plus importants dans ce contexte fut la fondation, dans plusieurs pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, de sociétés réformistes d'artisans, d'industriels et de designers. Ces sociétés s'érigèrent en réaction au défi de la production de masse. Sur le modèle du mouvement *Arts and Crafts* qui grandit dans l'Angleterre de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et de la fondation française nommée *Société des artistes décorateurs* et créée en 1901, plusieurs autres sociétés suivirent rapidement ce mouvement, comme le *Deutsche Werkbund* en 1907 puis une série d'organisations similaires en Autriche (1912), en Suisse (1913), en Suède (1915) et à nouveau en Grande-Bretagne (*Design and Industries Association*, 1915). Ces organisations ne voulaient pas seulement développer de nouveaux styles adaptés aux nouveaux modes de production, mais elles considéraient également l'éducation du peuple au bon goût comme un objectif essentiel <sup>160</sup>.

Puisque Auslander suit les changements de la constellation symbolique et pratique entre les objets (sous forme de meubles) et l'ordre social au cours d'une période longue, du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, son ouvrage ajoute une dimension politique nouvelle à la réflexion portant sur les choses matérielles. En même temps, la question de l'ordre social semble ne plus être vraiment considérée comme une question d'ordre politique après les transformations provoquée à l'époque révolutionnaire. Cette question se scinde alors en deux dimensions : celle de la Nation d'une part, celle des distinctions sociales d'autre part. Tandis que la force des propos d'Auslander réside précisément dans sa capacité à saisir la tension entre diversité et unité, la notion de *régime stylistique* souligne cependant l'idée d'un attachement à la notion d'unité. Quoi qu'il en soit, ce qui risque de disparaître dans ce propos est, en partie à cause de la période choisie, la question du *régime politique* <sup>161</sup>.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>159</sup> Voir la troisième partie de l'ouvrage.

<sup>160</sup> David Raizman, *History of Modern Design*, London, Laurence King, 2010, Partie III: Arts, Crafts, and Machines – Industrialization: Hopes and Fears, 1866-1914, 79-155; Paul Greenhalgh, "The Struggles within French Furniture, 1900-1933", Paul Greenhalgh (ed.), *Modernism in Design*, London, Reaktion Books, 1990, pp. 54-81; Maiken Umbach, "The Deutscher Werkbund, Globalization, and the Invention of Modern Vernaculars", Maiken Umbach and Bernd Hüppauf (eds), *Vernacular Modernism: Heimat, Globalization, and the Built Environment*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 114-140; Yonne Brunhammer, Suzanne Tise et Jean-Pierre Khalifa, *Les Artistes décorateurs, 1900-1942*, Paris, Flammarion, 1990.

<sup>161</sup> Voir à ce titre, en mettant justement l'accent sur cet aspect au vu du contexte imposé par les trois premières révolutions modernes, l'ouvrage de Leora Auslander, *Cultural Revolutions: The Politics of Everyday Life in Britain, North America and France*, Oxford, Berg, 2009.

## 4 LES OBJETS ET LE POLITIQUE AU XX<sup>E</sup> SIÈCLE

Pendant le long XIX<sup>e</sup> siècle déjà, une époque aux prises avec le principe démocratique et fondée, dans le même temps, sur la domination sociale croissante d'une élite bourgeoise, l'influence grandissante de l'idée de Nation n'était pas, en tant que telle, une réponse à la question sous-jacente consistant à savoir quel régime politique serait apte à surmonter les défis de l'époque. La question du régime politique s'est, de son côté, rouverte de force et de toute évidence après la Première Guerre mondiale, montrant assez tôt comment la « Nation » pouvait être adaptée à des régimes ainsi qu'à des idéologies très différentes. En ce qui concerne les biens matériels, la période de crise et d'innovation des années 1920 constitua une remise en cause brutale du lien étroit entre les objets matériels et la distinction sociale de l'époque bourgeoise, comme en témoigne, entre autres, l'influence croissante des sociétés évoquée plus en amont. Une grande partie de l'élan des mouvements réformistes déployé sur ce terrain émanait d'une volonté d'extraire les différences sociales des objets, en établissant des formes nouvelles pour les bâtiments et les meubles (ce qui devrait se réaliser conjointement, en même temps que la modernisation technologique des habitations). Cet élan s'associait aisément aux grands rêves portés par l'idée de réforme sociale totale. En somme, les objets devinrent un élément majeur du grand affrontement idéologique de l'époque <sup>162</sup>.

Avec l'avènement des régimes fascistes, cette ardeur réformatrice se transforma progressivement pour être incorporée aux nouveaux cadres politiques des « mouvements » nationaux-socialistes et fascistes. Même si de très bons arguments soulignent surtout l'image du corps comme essence de la symbolique politique de ces régimes <sup>163</sup>, il ne faut pas sous-estimer le rôle des objets matériels dans cet imaginaire dédié au corps unitaire du peuple strictement défini en termes raciaux. Récemment, l'historien Paul Betts a parlé fort justement de la :

« croisade [des nationaux-socialistes] pour refaire le monde industriel comme une extension de la *Kultur* allemande. [...] Le désir des Nazis d'unir les Allemands à partir d'images audiovisuelles de collectivité a implicitement inclus le monde des objets <sup>164</sup>. »

Il existe tout de même de solides arguments permettant de dépasser cette analyse, et de reconnaître ainsi avec plus d'acuité l'envergure de l'effort ayant consisté à politiser l'univers entier des biens matériels sous le régime national-socialiste. De l'architecture caractéristique des immeubles jusqu'aux maisons individuelles, en passant par l'intérieur des usines ainsi que des bureaux, et au détour du mobilier des ménages, le régime national-socialiste s'est diversement engagé à inscrire le corps politique (le « *Volkskörper* ») dans les objets matériels. Les objets devinrent ainsi une partie essentielle de l'espace germanisé en extension. Il était alors

---

<sup>162</sup> Penny Sparke, "A Modern Identity for a New Nation: Design in Italy since 1860", Zygmunt G. Baranski and Rebecca J. West (eds), *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 265-282; Victoria de Grazia, "Nationalizing Women: The Competition between Fascist and Commercial Cultural Models in Mussolini's Italy", Victoria de Grazia and Ellen Furlough (eds), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1996, pp. 337-358; Paul Betts, *The Authority of Everyday Objects: A Cultural History of West German Industrial Design*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2004, pp. 23-73; Élise Marie Moentmann, "The Search for French Identity in the Regions: National Versus Local Visions of France in the 1930s", *French History*, 17 (3), September 2003, pp. 307-327; Emma Widdis, "Sew Yourself Soviet: The Pleasures of Textile in the Machine Age", Marina Baline and Evgeny Dobrenko (eds), *Petrified Utopia: Happiness Soviet Style*, London, New York, Anthem Press, 2011, pp. 115-132.

<sup>163</sup> George Mosse, "Fascist Aesthetics and Society", *Journal of Contemporary History*, 31 (2), 1996, pp. 245-252; Paula Diehl, *Macht, Mythos, Utopie: Die Körperbilder Der SS-Männer*, Berlin, Akademie Verlag, 2005; Karen Pinkus, *Bodily Regimes: Italian Advertising under Fascism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

<sup>164</sup> Paul Betts, *The Authority of Everyday Objects*, p. 50. Dans le chapitre suivant, je me concentrerai sur l'Allemagne nationale-socialiste.

possible d'envisager dans le moindre détail matériel la totalité de cet espace et de la pensée qui devait y être comprise <sup>165</sup>.

« Tu penses qu'on te prêche l'idéologie [« Weltaanschauung »] seulement quand tu lis un texte qui parle du matérialisme et de l'idéalisme ? – Tu te trompes ; il y a des idées [« Weltanschauliches »] dans la forme de chaque appareil qui te sert. Tu n'as à voir nulle part qu'avec des choses ; tu es entouré de pouvoirs et de desseins mentaux. [...] Une chose est toujours plus qu'une chose ; elle est toujours un signe d'une certaine pensée et d'une certaine âme ; enfin, d'une certaine foi et d'une certaine essence <sup>166</sup> ».

Cette déclaration fut formulée en 1939 par Wilhelm Michel <sup>167</sup> dans le périodique *Innendekoration* étroitement lié aux membres du *Werkbund* et de la célèbre école du *Baubaus*. Comme beaucoup des publications professionnelles de l'époque, le programme éditorial d'*Innendekoration* s'adaptait complètement, au cours des années 1930, à l'idéologie en cours, ce qui reflétait une tendance généralement observée au sein de la société allemande. Même si une partie du mouvement national-socialiste préférait des styles rustiques assez éloignés des idéaux formulés par ces institutions, le principe de la simplicité des formes, de la « bonne forme » (« Gute Form ») stipulé par le *Werkbund*, finit par être absorbé, comme le *Werkbund* lui-même, par les organisations nationales-socialistes jadis actives dans le domaine du design <sup>168</sup>. En réalité, il existait surtout un point commun entre les réformistes esthétiques de l'entre-deux-guerres et les nationaux-socialistes ou plutôt un adversaire partagé par les deux mouvements : il s'agissait de l'éclectisme historiciste associé, dans le même temps, au tournant du siècle et à la pratique consistant à représenter son statut social au travers de ce type de meubles. Ce style, ou plutôt ce « régime stylistique » selon Auslander, devint un symbole répandu dénommant tout ce qui était considéré comme mauvais au cours de l'époque précédente, et justifiant ainsi la nécessité de renouveler la société toute entière. En tant que tel, ce style devait alors être combattu, sinon éliminé de l'espace de la *Volks-gemeinschaft* qui ne tolérait plus que des objets conformes au concept national-socialiste de « beauté <sup>169</sup> ».

Même si la nationalisation des objets matériels concernait plus d'un style et qu'elle admettait une certaine diversité de produits, comme en témoignent les publicités de la

<sup>165</sup> Cette évaluation assez générale repose en grande partie sur les impressions découlant de ma propre lecture de sources datant de la dictature nationale-socialiste et de l'après-guerre. Il existe déjà beaucoup d'études portant sur les significations politiques de l'architecture nationale-socialiste mais, en dehors du chapitre de Paul Betts mentionné par ailleurs, il existe relativement peu de littérature consacrée à cette perspective s'intéressant précisément aux objets de tous les jours et au design. Voir Sabine Zentek, *Designer im Dritten. Gute Formen sind eine Frage der richtigen Haltung*, Dortmund, Leskesen, 2009. Cet ouvrage contient une grande quantité d'informations importantes, mais, du fait de sa perspective juridique, il ne prend pas en compte les discussions récentes traitant de la modernité du national-socialisme.

<sup>166</sup> Wilhelm Michel, « Wir und die Dinge », *Innendekoration*, n° 4, 1939, p. 135. « Du glaubst, Weltaanschauung sei dir nur gepredigt, wenn du einen Text vor dir hast, in dem von Materialismus und Idealismus die Rede ist? – Du irrst; es liegt Weltaanschauliches in der Form jedes Gerätes, das dir dient. Nirgends hast du nur mit Sachen zu tun; von geistigen Mächten, Absichten bist du umgeben. [...] Ein Ding ist immer mehr als ein Ding; immer ist es Zeichen für ein bestimmtes Denken und Gemüt; ja für ein bestimmtes Glauben und Wesen. »

<sup>167</sup> Ne pas à confondre avec le publiciste du même nom, qui écrit dans la revue *Die Weltbühne*.

<sup>168</sup> Stefanie Schäfers, *Vom Werkbund zum Vierjahresplan : Die Ausstellung "Schaffendes Volk"*, Düsseldorf, 1937, Düsseldorf, Droste, 2001; Sabine Weißler (ed.), *Design in Deutschland, 1933-1945: Ästhetik und Organisation des Deutschen Werkbundes im "Dritten Reich"*, Gießen, Anabas, 1990.

<sup>169</sup> L'historicisme était accusé de « somptuosité froide », d'être « menteur » et de produire un « kitsch » créant des « tombes résidentielles ». En guise d'exemple représentatif de la rhétorique nationale-socialiste, voir August Grosskinsky, *Schönheit des Wohnens, Ein Bildwerk über deutsche Wohnmöbel*, Freiburg im Breisgau, Kopp, Deutschen Arbeitsfront, 1941. Voir également Joachim Petsch, « Möbeldesign im Dritten Reich und die Erneuerung des Tischler-Gewerbes seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert », Sabine Weissler (Hrsg.), *Design in Deutschland, 1933-1945*, Gießen, Anabas, 1990, pp. 42-55.

fin des années 1930<sup>170</sup>, le régime national-socialiste se distinguait surtout par ses tentatives visant à régler et à harmoniser le choix de marchandises propres à la communauté raciale et liées à sa vision métaphysique de la manière dont l’environnement matériel et l’ensemble des objets qui s’y rapportaient devaient incorporer l’essence raciale du peuple. Ce modèle de l’esthétisme politique fascinait également un large public au-delà de l’Allemagne d’avant-guerre<sup>171</sup>. Il faut le considérer comme un héritage difficile lorsque l’on se tourne vers la période d’après-guerre au cours de laquelle les objets furent transformés en marchandises et, via cette forme, en symboles de la démocratie occidentale. Pour l’Allemagne, cette évolution signifiait à la fois une dépolitisation ainsi qu’une re-politisation des produits matériels.

L’essor de ce modèle après 1945 n’était évidemment pas un essor au sens strict du terme, mais plutôt, avant toute chose, un retour aux problèmes qui s’étaient préalablement manifestés. La nouveauté résidait d’une part dans le contexte géopolitique émergeant de la guerre froide, et d’autre part dans l’énorme défi culturel consistant à réagir à la catastrophe civilisationnelle qu’avait été la Seconde Guerre mondiale au regard des atrocités, des crimes ainsi que des destructions humaines et matérielles qui l’avaient accompagnée. Selon cette trame, les activités culturelles introduites par les États-Unis en Europe de l’Ouest dans le cadre du plan Marshall apparaissent comme une tentative de grande envergure visant à influencer la manière selon laquelle les sociétés d’après-guerre devaient s’occuper des problèmes d’avant-guerre, autrement dit, de la manière dont elles influençaient l’imaginaire dominant du politique, un imaginaire qui avait besoin d’une représentation symbolique appropriée<sup>172</sup>.

Dans les expositions, les publications et les films qui ont été produits dans le contexte du plan Marshall et au travers de sa Section pour l’information (*Information Division*), les objets quotidiens occupaient une place centrale, au plan de la mise en scène, de la symbolique, mais aussi de l’idéologie. La campagne avait pour but de représenter le système politico-social de l’économie de marché comme l’ordre naturel des choses, un ordre qui ne pourrait être dérangé par aucune alternative, et qui, en fin de compte, bénéficierait à tous, y compris aux travailleurs. Dans ce but, l’attention se déplaça peu à peu de la production et du travail (considérant la productivité comme concept central) vers la consommation privée, ou plus précisément, vers la magie des objets eux-mêmes, incarnant alors la solution aux problèmes qui avaient déchiré le continent avant la guerre. De plus, on se servit de l’esthétique moderne – simple, fonctionnelle ou pratique – des objets domestiques, et avant tout des meubles, pour produire l’impression d’un monde idéal de consommation, un monde surtout privé de toute

---

<sup>170</sup> Hans Dieter Schäfer, *Das gesplittene Bewußtsein: vom Dritten Reich bis zu den langen Fünfziger Jahren*, Göttingen, Wallstein, 2009, pp. 9-87; Uwe Westphal, *Werbung im Dritten Reich*, Berlin, Transit, 1989; voir également Patrick Rössler (Hrsg), *Die Neue Linie, 1929-1943: Das Bauhaus am Kiosk/ The Bauhaus at the Newsstand*, Bielefeld, Kerber, 2009.

<sup>171</sup> Dans l’édition d’octobre 1939 de *Life Magazine*, on trouve encore un article admirant le Berghof de Hitler situé à Berchtesgarden : “Hitler helped design his own home”, *Life Magazine*, 30 octobre 1939, pp. 56-58. L’historienne spécialiste d’architecture Despina Stratigakos (University at Buffalo) prépare un livre sur le design d’intérieur des maisons d’Hitler, sur leur caractère propagandiste ainsi que sur l’attraction qu’il exerçait sur le public allemand et international.

<sup>172</sup> Concernant la propagande dans le contexte du plan Marshall, voir Brian A. McKenzie, *Remaking France: Americanization, public diplomacy and the Marshall Plan*, New York en Oxford, Berghahn, 2005; Ellwood David W., “The Propaganda of the Marshall Plan in Italy in a Cold War Context”, *Intelligence and National Security*, 18 (2), 2003, pp. 225-236; Hans-Jürgen Schröder, “Marshall-plan propaganda in Berlin”, Wolfgang-Uwe Friedrich (ed.), *Germany and America: Essays in honor of Gerald R. Kleinfeld*, New York, Berghahn, 2001, pp. 146-164; Günter Bischof and Dieter Stiefel, *Images of the Marshall Plan in Europe: Film, photographs, exhibits, posters*, Innsbruck, Studienverlag, 2009.



différence sociale<sup>173</sup>. En outre, le caractère *international* de cette esthétique moderniste se révéla parfait pour créer un leitmotiv de l'imaginaire politique de « l'Ouest<sup>174</sup> ».

Ce leitmotiv fut diversement important dans les pays d'Europe de l'Ouest, non pas seulement, bien sûr, en vertu d'un effet direct venu des États-Unis, dont les activités culturelles se trouvaient, par ailleurs, confrontées à une opposition notable en France. Quoiqu'il en fut de l'influence des États-Unis à ce propos, le thème des objets – surtout les objets d'équipement et de décoration intérieure – devint, au cours de l'après-guerre, étroitement lié à la légitimation comme à la représentation symbolique du système politique dans le contexte international, mais parfois aussi à la représentation de la communauté politique dans le contexte national.

Cette dernière se manifesta d'une façon ostensible en République fédérale d'Allemagne. Dans les années 1950, le design *moderne* en général, l'architecture et le design d'intérieur en particulier, ont rapidement évolué pour devenir les éléments fondamentaux de la manière dont laquelle l'Allemagne de l'Ouest était parvenue à se réinventer comme un pays démocratique, moderne et orientée vers l'occident. Quelques exemples peuvent illustrer ce point : en 1953, le *Bundestag* fonda le Conseil du design (*Rat für Formgebung*) afin de ranimer le design allemand et de soutenir l'exportation ainsi que la croissance générale de l'économie allemande. Deux ans plus tard, le gouvernement finança, conjointement avec les États-Unis, le nouvel Institut de design d'Ulm, le successeur officiel de la fameuse école du Bauhaus, fermée par les nationaux-socialistes en 1933<sup>175</sup>. En 1957, une grande exposition internationale d'architecture intitulée Interbau eut lieu à Berlin-Ouest. En utilisant le slogan « Le monde construit à Berlin », cette exposition fut un événement clef dans la démarche consistant à modeler l'image d'une nouvelle Allemagne de l'Ouest, intégrée culturellement au monde occidental. Enfin, le Conseil du design fut responsable du pavillon allemand lors de l'exposition universelle de Bruxelles, l'Expo 58. Le résultat prit la forme d'une construction légère et transparente composée de verre et d'acier à l'extérieur, tandis qu'à l'intérieur se tint une exposition de meubles modernes, simples et fonctionnels, sous le titre « Vivre et travailler en Allemagne ». Selon le communiqué de presse, les objets devaient « donner naissance à une conception nouvelle de la vie<sup>176</sup> ».

En résumé, au fil des quinze années ayant suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale en Allemagne, mais aussi dans les autres pays occidentaux, un grand nombre d'institutions majeures ont contribué à établir un cadre élaboré dans lequel les biens matériels furent présentés comme les éléments centraux du régime démocratique occidental, un régime nouveau ou renouvelé, et qui fut alors conçu comme un régime sans idéologie<sup>177</sup>. Dans ce cadre et d'un point de vue général, les objets ne devaient paradoxalement signifier rien d'autre qu'eux-mêmes. D'une certaine manière, ils devaient être réduits à leur matérialité pour pouvoir acquérir leur nouvelle fonction comme symboles du politique. En d'autres termes, ils devaient être vidés de toute signification collective et politique plus spécifique du passé afin de pouvoir signifier, en tant qu'objets propres, quoi que ce soit pour qui que ce soit, et ce dans le dessein de devenir, en leur totalité, des symboles pour le futur. Ce futur était le commencement d'un régime qui devait

<sup>173</sup> Greg Castillo, "Domesticating the Cold War: Household Consumption as Propaganda in Marshall Plan Germany", *Journal of Contemporary History*, 40 (2), April 2005, pp. 261-288; voir aussi Natalie Scholz et Milena Veenis, chap. cit.

<sup>174</sup> Voir Jane Pavitt, "Design and the Democratic Ideal", David Crowley and Jane Pavitt (eds), *Cold War Modern: Design 1945-1970*, London, V&A Publishing, 2008, pp. 73-93.

<sup>175</sup> Paul Betts, *The Authority of Everyday Objects*, op. cit., pp. 139-177.

<sup>176</sup> Traduit par l'auteure, citation originale dans : Jane Pavitt, "Design and the Democratic Ideal", op. cit., p. 85.

<sup>177</sup> Comme cela a été vu, pour ce qui concerne une grande partie des activités d'État et des grandes entreprises, voir Christopher Oestereich, *"Gute Form" im Wiederaufbau : Zur Geschichte der Produktgestaltung in Westdeutschland nach 1945*, Berlin, Lukas Verlag, 2000.



rompre avec tout ce qui avait été considéré comme problématique par le passé<sup>178</sup>. Une fois que le régime politique occidental de l'après-guerre fut ancré, les trois éléments suivants ne pouvaient alors pratiquement plus être dissociés les uns des autres : la démocratie (1), l'économie de marché (2) et la possibilité que celle-ci devait offrir à chacun d'acquérir et de posséder une quantité significative de biens matériels (3).

Dans le même temps, le cas de l'Allemagne, si central pour ce projet international, confirme cette analyse en même temps qu'il lui résiste. D'une part, l'embrassement d'un style moderne que s'étaient appropriés, du moins en partie, les nationaux-socialistes, d'autre part l'utilisation par les professionnels d'un langage cherchant la rédemption de l'humanité à travers la « bonne forme » contre l'historicisme, entraînaient initialement une certaine trame de continuité en deçà du changement radical observé à la surface du discours<sup>179</sup>. L'initiative des Alliés, surtout des Américains, consistait de toute évidence à se réapproprier le modèle allemand, qui fut si catastrophique pour le monde entier, et à inverser la signification des objets inhérente à ce modèle, de sorte que les démons du passé furent dissipés. L'exemple de la *Haus der deutschen Kunst* à Munich illustre cette idée. La Maison de l'art allemand joua un rôle central dans le projet national-socialiste visant le remodelage complet de la vie culturelle au nom des idées imposées par le mouvement. Construite à Munich, ville qui fut désignée « capitale du mouvement » (« Hauptstadt der Bewegung »), la *Haus der deutschen Kunst* devait exposer la nouvelle culture germanisée et « purifiée » de « l'art dégénéré ». Outre des expositions artistiques se tint également la 2<sup>e</sup> exposition allemande de l'architecture et de l'artisanat, ouverte le 10 décembre 1938<sup>180</sup>. À cette occasion, Hitler souligna l'idée suivante :

« Si quelqu'un dit, pourquoi est-ce que vous construisez plus qu'hier ? Je peux seulement dire : Nous construisons plus par ce que nous sommes plus que nous n'étions hier<sup>181</sup> ».

Après la guerre, le gouvernement militaire américain emménagea dans le bâtiment, transformant une partie de l'enceinte en club réservé aux officiers. Déjà, entre 1946 et 1948, « l'exposition de l'export bavarois » montra des biens et des marchandises dont l'origine bavaroise était revendiquée. En 1949, le bâtiment hébergea deux grandes expositions : l'exposition « Der blaue Reiter » rendant hommage au groupe d'artistes du même nom, et une grande exposition dédiée au modèle d'exportation (« Exportschau ») allemand, organisée dans le cadre du plan Marshall et montrant au public une sélection de produits industriels fabriqués en Allemagne<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> Johannes Paulmann, « Representation without Emulation: German Cultural Diplomacy in Search of Integration and Self-Assurance during the Adenauer Era », *German Politics and Society*, 25 (2), 2007, pp. 168-200. Voir également les prémices d'une nouvelle couverture journalistique de divers styles dits modernes dans les magazines évoquant même quelquefois une « révolution » : « Weg von Tante Frieda », *Der Spiegel*, n° 39, 26 September 1951, pp. 32-33; « Warum denn so verschnörkelt? », *Constanze*, n° 3, février 1953, pp. 48-49; « Wie modern sind wir eigentlich? », *Brigitte*, n° 6, mars 1954, pp. 4-6.

<sup>179</sup> La *Volkswagen* constitue un exemple supplémentaire, encore plus clair, dont il ne peut être débattu ici plus amplement.

<sup>180</sup> 2. *Deutsche Architektur und Kunsthandwerk-Ausstellung*. Haus der Deutschen Kunst zu München, 10. Dez. 1938 bis 10 April 1939, Offizieller Ausstellungskatalog, München, Knorr and Hirth, 1938.

<sup>181</sup> « Wenn jemand sagt, warum bauen Sie mehr als früher?, so kann ich nur sagen: Wirbuenenmehr, weil wir mehr sind, als wir früher waren », cité dans Wilhelm Michel, « Wir und die Dinge », *Innendekoration*, op. cit., p. 135.

<sup>182</sup> Sabine Brantl, *Haus der Kunst, München: ein Ort und seine Geschichte im Nationalsozialismus*, München, Allitera, 2007, p. 116.

## 5 LES OBJETS DU RÉGIME DÉMOCRATIQUE

Cet exposé historique montre comment la signification des objets matériels était étroitement liée *au politique*, soit à la question de la forme politique de la société filée tout au long de la période contemporaine. À travers la question du style, on observe différents efforts, tendus vers un « régime » désignant les objets aptes à intégrer les contradictions, les oppositions ainsi que les conflits de la société. Ces efforts reflètent l'idée selon laquelle la croissante diversité ainsi que la mise à disposition des objets eux-mêmes (ce qui constitue, si l'on veut, un parallèle à la diversité culturelle grandissante) mit en danger la cohésion des nations, jugée nécessaire par ailleurs. Les objets, en leur diversité mais aussi de par leur lien avec le passé et au regard du principe de différenciation sociale (historicisme), étaient alors perçus d'une manière symbolique comme un problème de société qui devait être résolu par le « bon » style ou la « bonne forme ». Finalement, le national-socialisme utilisa cette symbolique des objets matériels pour imaginer et établir un régime totalitaire.

Si la manière dont, au cours de la période d'après-guerre, les objets quotidiens devinrent ensuite et justement symboles du régime démocratique, doit être comprise dans ce contexte, on retrouve alors une interprétation des phénomènes de mode inspirée par Jean Baudrillard, qui décrit par ce prisme le « masque » de la « démocratie absente »<sup>183</sup>. Même si, dans ce domaine, une étude plus approfondie des continuités partielles entre les années 1930 et les années 1950 s'apparente à une entreprise de la plus haute importance, je propose ici, afin de renverser la perspective, de réfléchir à l'inverse sur la prétention qu'il pourrait exister, *en général*, malgré ce lourd héritage pesant sur les rapport entre objet et politique, une relation symbolique spécifique entre les biens matériels entendus dans leur diversité et la démocratie. Il pourrait cependant être noté que cette réflexion n'est qu'une prémisse assez spéculative qu'il convient d'élaborer plus en détail par ailleurs.

Deux musées dédiés à l'histoire nationale de leur pays d'ancrage servent de points d'appui à ce raisonnement spéculatif : il s'agit, pour le Brésil, du *Museu Histórico Nacional*, à Rio de Janeiro, et, pour l'Allemagne, de la *Haus der Geschichte*, à Bonn. Lorsque l'on visite aujourd'hui l'exposition permanente, récemment renouvelée, du *Museu Histórico Nacional*, on traverse d'abord des salles explorant l'univers culturel des aborigènes, avant de mesurer le degré d'influence de la culture africaine au Brésil. Ensuite, deux parties sont consacrées à l'histoire du Brésil remontant au début de la colonisation et se poursuivant jusqu'à la fondation de la République en 1889<sup>184</sup>. Les salles donnant à voir l'État impérial mènent chronologiquement au coup d'État du 15 novembre 1889, représenté par un objet impressionnant : la peinture montrant l'empereur Pierre II, dont le visage est balafré par un coup d'épée.

Le cours d'histoire s'arrête précisément à cet endroit. Pour autant, l'exposition continue sur un pan dédié aux principes, ou aux valeurs politiques de la République, intitulé « La citoyenneté en construction ». À côté de citations consacrées aux droits politiques et sociaux des citoyens, les visiteurs sont invités à contempler une grande quantité d'objets du quotidien. Le « droit au travail » est illustré par différentes machines ainsi que par des tenues de travail. Enfin, les « droits individuels » et les « droits sociaux » sont accompagnés par un très large panel constitué par *tous* les objets habituellement trouvables dans les maisons et les appartements : jouets, meubles, vaisselle, ustensiles de cuisine, appareils électriques et objets décoratifs, tous de fonctions et de styles très variés. Concordant avec la conception anhistorique

<sup>183</sup> Jean Baudrillard, *La Société de consommation : les mythes, ses structures*, *op. cit.*

<sup>184</sup> Mes impressions proviennent d'une visite du musée effectuée en août 2011. Le site internet du musée peut servir d'illustration, certes lacunaire et incomplète, de l'exposition : <http://www.museuhistoriconacional.com.br/index.htm>

de cette partie de l'exposition, on ne trouve, à cet endroit, aucune indication sur les périodes de production de ces objets, qui datent apparemment des différentes décennies ayant jalonné l'histoire du Brésil depuis la fin du XIX<sup>e</sup> jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle.

Une portée muséale comparable, telle qu'elle est accordée à la diversité des biens matériels, se trouve dans la *Haus der Geschichte* allemande, à Bonn, bien que la stratégie de mise en scène employée à cet endroit soit différente. Ouvert en 1994, il s'agit du premier musée historique dédié à l'histoire de l'Allemagne présentée comme démocratie d'après-guerre. Dès le début, les objets du quotidien ont été les vedettes incontestables de l'exposition permanente, ce qui constitua un phénomène nouveau en 1994 et attira d'ailleurs la critique des journalistes. Ainsi, l'hebdomadaire *Der Spiegel* fit un compte rendu assez laconique de l'exposition : « Qu'est-ce qui a marqué l'histoire de la République de Bonn ? Dans les fonds riches, on trouve les inévitables pièces de vitrine : la Lloyd Alexander et le Messerschmitt-scooter, deux voitures qui symbolisent le début du miracle économique <sup>185</sup> ». À présent, sur le site internet du musée, une camionnette Volkswagen peinte selon le style hippie des années 1970 est associée à un foulard multicolore, leur combinaison servant de signe visuel à une exposition régulièrement actualisée <sup>186</sup>.

Contrairement au *Museu Histórico Nacional*, les objets, dans la *Haus der Geschichte*, sont intégrés au cours de l'histoire avec, en outre, une attention spéciale accordée aux années 1950 et 1960. Malgré les contrastes incontestables observables entre les deux expositions, qui reflètent les différences profondes séparant les deux histoires nationales <sup>187</sup>, les stratégies esthétiques de ces deux musées cherchant à atteindre un large public témoignent de la fonction symbolique manifeste attribuée aux objets matériels vis-à-vis des régimes démocratiques ou démocratisants. Dans le même temps, les deux expositions, à l'encontre de leurs propres intentions, rendent également ostensible le fait que cette fonction symbolique risque d'être diluée dans une acception trop générale, et donc insignifiante, de la sphère socio-économique. D'un côté, le cadre politique de la mise en scène des objets est rendu visible par le choix évidemment spécifique de les situer au centre de la représentation du régime démocratique. De l'autre, ce cadre manifestement politique disparaît dans la trivialité – apparemment apolitique – du quotidien : les objets ne représentent justement pas le régime démocratique, mais plutôt la société et l'économie.

Ce caractère paradoxal, à la fois politique et apolitique, de l'apparition et de la mise en scène des objets quotidiens dans le contexte de ces deux musées peut être associé à la manière dont Lefort conçoit la visibilité et l'intelligibilité du politique. Autrement dit, on peut envisager, à partir de cet exemple, une lecture très concrète de cette dimension de la pensée de Lefort à propos *du* politique. Pour Lefort, *le politique* n'est pas réductible à une sphère spécifique et délimitée de la société. Le politique concerne plutôt les différentes *formes* de société qui dérivent de la constitution de l'espace social lui-même (comme la forme monarchique, aristocratique, démocratique, totalitaire, etc.). Puisque *le politique* se manifeste au travers de la forme, il n'est pas séparable de sa propre représentation ou plutôt de sa propre « mise en forme » (combinaison de « mise en sens » et de « mise en scène »). Sa mise en scène consiste en une « quasi-représentation », une représentation qui se dissimule elle-même parce qu'elle contient les conditions fondamentales de ce qu'elle représente, telles que, par exemple, les sources et les

<sup>185</sup> “Geschichte auf Samtpfoten. Die Bonner Republik bekommt ein Museum”, *Der Spiegel*, n° 23, 1994, p. 55. Voir également la critique aigüe de Benedikt Erenz, BRD ab 6, *Die Zeit*, 24 juin 1994.

<sup>186</sup> <http://www.hdg.de/bonn/ausstellungen/dauerausstellung/> [consulté le 12 mai 2013].

<sup>187</sup> La différence la plus signifiante réside dans le fait que, malgré les deux ruptures anti-démocratiques du régime Vargas et de la dictature militaire, une telle mise en scène imposant un temps anhistorique avec l'avènement de la république est envisageable dans le cas du Brésil, mais ne l'est pas dans le cas de l'Allemagne avant la rupture de 1933-1945. Voir, en guise de littérature introductive sur l'histoire moderne et l'identité nationale du Brésil : Colin MacLachlan, *A History of Modern Brazil: The Past Against the Future*, Wilmington, Rowman and Littlefield, 2003.

limites de sa propre légitimité<sup>188</sup>. Cette pensée montre parallèlement l'influence de l'anthropologie sociale et sa compréhension de l'aspect nécessairement inconscient qui renseigne chaque processus de symbolisation. Cela rend l'analyse d'un tel processus particulièrement compliquée dès lors qu'il s'agit du présent : comment déchiffrer ce qui agit effectivement si cela reste à l'ombre du visible et de l'explicite<sup>189</sup> ?

Les biens matériels, dans le cadre de leur mise en scène au sein des deux musées d'histoire nationale ici évoqués, semblent témoigner de cette sorte de référence symbolique paradoxale : associée à la constitution démocratique (« républicaine ») de la société, mais dissipant cette signification dans l'immanence d'une société qui ne veut pas savoir, qui ne veut pas montrer, qu'elle a besoin de cette sorte de symbolisation, puisqu'elle ne veut pas réfléchir à des configurations alternatives à celles portées par le présent. Les deux musées ont opté pour la représentation du régime démocratique en représentant la totalité de la société à partir des biens durables *en tant que tels* (et non pas, dans ce qui aurait pu être un geste premier, comme symboles *spécifiques* d'un pan de l'histoire), objets ayant appartenu aux citoyens et étant, par extension, à la disposition de ceux-ci, ou, idéalement, mis à la disposition de *tous*. Si une telle sorte de représentation de la totalité essaie de renoncer à *choisir* entre les styles et les formes plus spécifiques pour chercher, en principe, à véritablement inclure *le tout* (dans sa variété presque infinie et, de ce fait, quelque peu troublante), elle semble condamnée à l'échec. En ce cas, elle ne réussirait pas à représenter ce qui ne se laisse pas représenter. Alors, on peut se demander si cela constituerait ainsi un échec qui serait en adéquation avec l'impossible représentation du politique au sein du régime démocratique. Or, ce cas est trop abstrait. De toute évidence, chaque représentation doit choisir, même si elle renonce finalement à cette représentation. Ce qui assure l'aspect extraordinaire de cette représentation des objets est le fait que le choix présenté à l'intérieur de l'exposition se réfère en même temps à la plus grande diversité des biens matériels connus à l'extérieur de l'exposition : la juxtaposition d'un foulard musulman (coloré) et d'une camionnette *Volkswagen* montrée sur le site internet de la *Haus der Geschichte* peut illustrer cet aspect.

---

<sup>188</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>189</sup> À propos de l'influence de l'anthropologie dans la pensée de Lefort, voir Warren Breckmann, "Lefort and the Symbolic Dimension", *Constellations*, 19 (1), March 2012, pp. 30-35. Abner Cohen a parlé de l'élément du nihilisme au sujet de ce problème consistant à analyser la symbolique majeure du présent. Voir Abner Cohen, *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 8.

Mobile Geräte - barrierefrei | Die Stiftung | Impressum | Museumsmagazin

Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland

LeMO Suche nach... Suchen

Haus der Geschichte Bonn | Zeitgeschichtliches Forum Leipzig | Berlin

Ausstellungen | Sammlungen | Informationszentrum | Veranstaltungen | Besucherinformation | Presse | Publikationen | Über uns | Recherche | Shop

**Dauerausstellung**

Ausgewählte Objekte  
Museumsgarten  
Römer-Keller  
Palais Schaumburg  
Kanzlerbungalow  
Bundesrat  
Karikaturengalerie  
Weg der Demokratie  
Objektgeschichten



Wechsausstellungen  
Wanderausstellungen  
Virtuell  
Archiv

**Dauerausstellung**


Dienstag – Freitag  
9.00 – 19.00 Uhr  
Samstag u. Sonntag  
10.00 – 18.00 Uhr

App zur Dauerausstellung

Eintritt frei

Konkret und aktualisiert präsentiert die neue Dauerausstellung im Haus der Geschichte die jüngste Vergangenheit Deutschlands vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zur Gegenwart. Auf 4.000 qm veranschaulichen mehr als 7.000 Ausstellungsstücke und 150 Medienstationen deutsche Zeitgeschichte im internationalen Kontext. Lebendige Inszenierungen und Zeitzeugeninterviews begleiten den Besucher durch die Ausstellung.




**Angebote**

Der Ausstellungsrundgang ist chronologisch aufgebaut und umfasst gesamtdeutsche Themen ebenso wie die Geschichte der geteilten Nation. Den roten Faden bildet die Politikgeschichte, Stationen zu den Bundestagswahlen dienen als wiederkehrende Orientierungspunkte. Interaktive Terminals laden dazu ein, eigenständig zu entdecken. Zeitzeugen erschließen unterschiedliche Sichtweisen auf historische Ereignisse.

**Begleitungen**  
AudioGuide  
AudioGuide TeenGroup  
Umbau-Tagebuch  
Flyer

**Neu überarbeitet**

Seit der Wiedereröffnung im Mai 2011 durch Bundespräsident Wulff präsentieren sich die 1950er und 1960er Jahre und die Zeit seit dem Fall der Mauer inhaltlich und gestalterisch neu. Der Kalte Krieg wird mit seinen Kristallisationspunkten in Deutschland stärker hervorgehoben, ebenso die internationale Einbindung der beiden deutschen Teilstaaten in die wirtschaftlichen und militärischen Blöcke. Die Zeit seit 1989 ist nicht nur durch die Deutsche Einheit geprägt, sondern auch durch Auswirkungen der Globalisierung - auf den Arbeitsalltag, auf das Leben von Migranten in Deutschland oder den Einsatz der Bundeswehr im Ausland.



Bildnachweise ein-/ausblenden

Kontakt Haus der Geschichte | Museumsmeile | Willy-Brandt-Allee 14 | 53113 Bonn | Tel: (02 28) 91 65-0 | E-Mail: post@hdg.de

Illustration 6. Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn  
<http://www.hdg.de/bonn/ausstellungen/dauerausstellung/>

## 6 CONCLUSION

À la lumière de l'exemple de ces deux musées, il peut être conclu que l'utilisation des objets dans le but de rendre perceptible le caractère du régime politique implique une tension insoluble entre l'impossibilité de représenter la totalité de la société d'une part, et le fait, pour le moins problématique, que de telles tentatives réduisent puis manipulent, nécessairement et malgré elles, cette totalité d'autre part. Il semble ainsi important de continuer de réfléchir à l'éventualité qu'une telle utilisation de la diversité des biens matériels entendus comme symboles démocratiques puisse conduire à un échec finalement caractéristique de cette forme de régime : ainsi entendu, cet échec serait plus proche du régime en question que d'autres formes de symbolisation.

Si une telle démarche intellectuelle me semble prometteuse, celle-ci ne devrait surtout pas conduire à dissocier cette tradition symbolique de son histoire. J'espère avoir montré comment les crises du XX<sup>e</sup> siècle ont, après 1945, produit une constellation culturelle dans laquelle les objets de la vie quotidienne furent, *tels quels*, considérés comme appartenant au régime démocratique, ayant, par conséquent, obtenu une surcharge symbolique aussi puissante que difficile à appréhender. En définitive, cette surcharge est si difficile à saisir qu'elle défie la pensée normalement accordée à la représentation symbolique du politique. En commençant par prendre au sérieux le contenu de cette constellation culturelle, malgré les manifestations d'un scepticisme non seulement légitime, mais aussi opportun et important, il devient possible de développer une nouvelle perspective historique de la représentation symbolique du politique à l'époque contemporaine, une perspective dont seuls les contours pouvaient être esquissés au gré de cet article.





# PEUT-ON SYMBOLISER LA LIBERTÉ ? REPRÉSENTATION DE L'ESCLAVAGE ET THÉORIE POLITIQUE

Daniel SCHULZ

Peut-on symboliser la liberté ? Pour un Français, la question peut paraître absurde. La tradition républicaine a créé une richesse iconographique qui, depuis la Troisième République, s'est imposée comme un élément irrévocable de la culture politique en France. Si la déesse de la liberté, rebaptisée Marianne, est devenue le symbole central de la République, les arbres de la liberté, le drapeau tricolore et la Marseillaise donnent corps à l'idée abstraite de liberté politique. Un tel fond de références, à la fois communes et partagées, est loin d'apparaître comme une évidence vu d'Allemagne. La rupture produite, au XX<sup>e</sup> siècle, par les régimes totalitaires, a laissé un grand vide sur le plan des traditions historiques, au sens large du terme, comme sur le plan symbolique.

Si les grandes dates de la tradition libérale et démocratique telles que 1848, 1918 et 1949 sont bien présentes dans la mémoire collective allemande, celles-ci sont loin de posséder la même importance que 1789 pour la France<sup>190</sup>. Seule la loi fondamentale a pu être admise comme un ordre symbolique dans lequel se reconnaissent les citoyens. Après les excès de la propagande national-socialiste et communiste, un tel point d'identification minimaliste semble bien remplir la fonction d'une intégration symbolique sans symbole. Cela ne peut paraître paradoxal qu'au premier regard. Le manque patent d'un langage symbolique, d'un répertoire des formes visuelles ou sémantiques ne résulte pas forcément d'une absence complète de dimension symbolique. Ainsi, la loi fondamentale a effectivement pris une signification qui dépasse la qualité d'un simple texte juridique. Comme Jürgen Habermas l'a remarqué à la suite de Dolf Sternberger, la République fédérale a, depuis la fin des années soixante-dix, développé une identité particulière, qui n'est plus fondée a priori sur la culture et la nation, mais qui prend dorénavant la Constitution comme point de référence pour définir le contenu et le sens de l'identité politique. C'est à travers l'appropriation de l'ordre constitutionnel que les citoyens ont pris conscience, au fur et à mesure, de leurs droits et de leurs libertés. La mise en valeur de ces droits par la cour constitutionnelle fédérale a aidé à enraciner cette estime de la Constitution dans les convictions profondes de la société civile allemande. Contrairement à la France, l'Allemagne a donc établi une culture du symbolique qui s'exprime paradoxalement dans l'absence de symboles traditionnels et que l'on peut comprendre comme le pathos rationaliste d'une sobriété visuelle et sémantique. Cette culture politique cherche à fournir des formes d'expression appropriées aux idées directrices de la République fédérale, c'est-à-dire la rationalisation du politique par le droit et la Constitution, la modération civilisée de la dimension émotionnelle et affective ainsi qu'un certain fonctionnalisme technocratique. Jusqu'au moment de la réunification, la Constitution a eu le rôle que l'on attribue à un texte symbolique, représentant l'identité partagée de la République<sup>191</sup>. D'un point de vue

---

<sup>190</sup> Concernant ces différentes mises en valeur, voir Pierre Nora (dir.), *Lieux de mémoires*, 3 t., Paris, Gallimard, 1984-1992, et Étienne François und Hagen Schulze (Hrsg), *Deutsche Erinnerungsorte*, München, 2009.

<sup>191</sup> Voir Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.



général, on peut donc souligner qu'il n'existe pas de culture politique sans symboles ou sans dimension symbolique. Toute culture politique est constituée par le symbolique dans le sens où tout ordre politique a besoin d'être interprété, jugé et évalué par les acteurs. Or ce sont les différentes cultures du symbolique qu'il faut distinguer par leur façon de mettre en œuvre des images et des symboles, entendus au sens le plus étroit. En Allemagne, la question consistant à savoir si et comment la liberté pouvait être symbolisée s'est donc posée après la transition du pays dans les années qui ont suivi 1989 au cours desquelles s'est développée une mise en question de la culture politique fondée uniquement sur la Constitution. L'absence relative de symboles dans l'espace public ne faisant plus l'unanimité, celle-ci fut peu à peu perçue comme une anomalie.

Le présent article s'intéresse, dans une double perspective, à la question de la symbolisation de la liberté. Dans une première partie, on se tournera vers l'Allemagne et plus précisément vers l'effort qui y est entrepris pour combler le vide symbolique par une nouvelle culture de la visibilité pouvant être illustrée à l'aune de deux exemples actuels. Il s'agit d'abord du *Freiheits- und Einheitsdenkmal* (Mémorial pour la liberté et l'unité) érigé à Berlin et qui se trouve dans sa phase finale de réalisation. On se référera ensuite à un mémorial dont l'installation est prévue à Leipzig, qui est porté par un projet sortant à peine de la phase de l'appel d'offre concurrentiel et dont la réalisation reste encore à entreprendre. Les deux exemples montrent à quel point les événements de 1989 ont changé le besoin de rendre présent un moment fondateur dans une forme symbolique et publique. Cependant, ces exemples mettent à découvert les problèmes que provoque la production d'un langage symbolique construit dans le vide. Dans une deuxième partie, l'article se consacrera donc à reconstruire un exemple fondamental utilisé dans la tradition de la pensée politique européenne comme symbolisation de la liberté : il s'agit de la métaphorisation de l'esclavage qui, au travers de la négation qu'elle engendre, a donné une image persistante et presque universelle de l'idée de liberté. Cette tradition européenne sera évoquée à travers quelques auteurs centraux sans prétendre aucunement à une histoire exhaustive de ce thème. À la fin de ce propos, nous reviendrons sur le problème de la mise en contexte du symbolique pour discuter dans quelle mesure les différences persistant entre la culture politique française et allemande pourraient se heurter à l'intégration européenne, avant de finalement nous demander si ces différences ne constituent pas plutôt une condition incontournable à la lisibilité symbolique de l'Europe.

## 1 CONSTRUIRE DES SYMBOLES ? LA PRODUCTION ACTUELLE D'UNE CULTURE DE LA MÉMOIRE POLITIQUE ALLEMANDE

Les débats portant sur la culture mémorielle de l'Allemagne réunifiée sont nombreux. Le plus connu et sans doute le plus controversé d'entre eux est celui concernant le mémorial de l'Holocauste, qui a finalement conduit à la réalisation du projet de Peter Eisenman à Berlin. Alors que ce champ impressionnant composé de stèles noires ressemblant, de loin, à un cimetière à taille surhumaine peut encore être entendu dans le cadre de l'identité politique de l'ancienne République fédérale tournée vers la Shoah<sup>192</sup>, on relève d'autres projets moins visibles dans le débat public mais non moins contestés. Ceux-ci dépassent le cadre du récit des victimes en essayant de construire une image positive de l'Allemagne après 1989 sur la base de l'histoire

---

<sup>192</sup> Sur la considération des victimes comme « transcendance négative », voir Bernard Giesen, "Tales of Transcendence: Imagining the Sacred in Politics", Bernhard Giesen and Daniel Suber, *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, Leiden, Brill Academic Pub, 2005, pp. 93-137.

d'une démocratie réussie, et de renouer ainsi avec la tradition de 1830, 1848 et 1918 altérée par la monarchie puis interrompue par le fascisme et le communisme <sup>193</sup>.

Avant de nous tourner vers ces exemples, il convient d'illustrer à quel point la culture politique allemande manque de formes établies pour signifier la liberté. Pour cela, nous utilisons un exemple phénoménologique tiré de la culture quotidienne et capable d'éclairer le problème : lorsque l'on cherche, sur la toile germanophone, un symbole pour la liberté, on tombe entre autres – en se laissant guider par l'algorithme opaque de Google – sur deux discussions issues de forums consacrés à des débats en tout genre. Certes, ces discussions sont loin d'être proprement représentatives et quantifiables. Mais d'un point de vue herméneutique, elles peuvent nous donner des indices sur les connaissances et les usages qui sont faits des symboles dans la culture quotidienne, au-delà des cercles académiques.

Les résultats, fruits de la discussion menée sur ces forums – il faudrait d'ailleurs souligner, à cet endroit, qu'il s'agit de forums plutôt neutres d'un point de vue politique et peu idéologisés –, sont assez étonnants, puisqu'ils témoignent du fait qu'il existe une vraie demande concernant les symboles de la liberté. Face à cette demande, l'offre reste maigre et souffre de son aspect contingent et quelconque. À la question posée (« Bonjour, existe-t-il un symbole de la liberté ? »), les réponses sont diverses et multiples <sup>194</sup> :

*Personne 1 : « Pour moi, un poisson sautant hors d'un aquarium est, par exemple, un symbole de la liberté ».*

*Personne 2 : « Une étoile signifie, pour moi, la liberté de décider ».*

*Personne 3 : « Un oiseau, un ciel clair et ouvert, un grand espace ».*

*Personne 4 : « Quelque chose qui vole, par exemple un aigle gigantesque ».*

*Personne 5 : « Des murs abattus et une masse de gens qui courent par-dessus ».*

*Personne 6 : « La mer avec un coucher de soleil. Un paquet de billets de mille euros ».*

*Personne 7 : « Un homme. Une moto ».*

*Finalement, la Personne 8 formule l'idée salutaire : « La statue de la liberté ».*

Un autre site débat lui aussi la question de la liberté, avec le dessein précis de vouloir trouver un symbole abstrait <sup>195</sup>. La statue de la liberté est exclue d'avance puisqu'elle semble suggérer trop explicitement un rapport aux États-Unis. Au début, on peut observer quelques malentendus récurrents : le signe « peace », puis la colombe de la paix de Picasso sont proposés. La personne 1 évoque ensuite : « Un fil barbelé coupé ? ». La personne 2 va encore plus loin : « Peut-être une alliance brisée ? ». La discussion aboutit sur une réflexion fondamentale : « La colombe n'est-elle pas plutôt un symbole de paix ? Je ne connais pas de symbole universel de liberté qui transcende les cultures. C'est peut-être lié au fait que la liberté est un contre-pôle – à quoi ? L'oppression, l'étroitesse ? Quelque chose qui est vécu différemment par chaque peuple. La paix peut être entendue de façon objective ; la liberté non ». Ce constat dénonce l'abus latent du terme. L'acception qui serait alors la plus proche correspondrait à une description : « libération des fers ». Cette réponse semble satisfaire le demandeur, qui réplique : « L'homme qui se libère des fers correspond exactement à ce que je veux dire ».

<sup>193</sup> Voir par exemple Edgar Wolfrum, *Die gegliückte Demokratie: Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2006.

<sup>194</sup> <http://www.tutorials.de/smalltalk/142343-symbole-fuer-freiheit-brainstorming.html>, [dernière consultation le 19 octobre 2012].

<sup>195</sup> <http://xhtmlforum.de/39931-suche-ein-abstraktes-symbol-f-r.html>, [dernière consultation le 19 octobre 2012].

Avant de revenir plus en aval sur cette dernière réponse, cette digression préliminaire peut être conclue. Les difficultés pour trouver des symboles appropriés sont d'ailleurs loin de constituer un phénomène simplement imputable à la culture populaire. Au contraire, en jetant un regard même superficiel sur la tradition philosophique allemande, on retrouve toute une ligne d'argumentation s'abstenant de formuler la possibilité même de symboliser la liberté. Chez Emmanuel Kant, la liberté est conçue comme une idée nécessaire de la raison. Puisqu'il s'agit d'une idée de la raison, elle ne correspond à aucune conception visuelle et donc elle ne peut être symbolisée. Dans la troisième antinomie de la raison pure, la liberté transcendante est présentée comme spontanéité absolue, qui seule peut rendre possible la rupture avec un déterminisme naturaliste, créant ainsi la base pour concevoir toute notion de liberté<sup>196</sup>. La liberté devient donc une idée transcendante, un concept a priori, qui est au-delà d'une causalité stricte de la nature. En ce sens précis, la liberté correspond à la possibilité de débiter, de commencer quelque chose dans le monde, comme l'affirme Hannah Arendt dans l'ombre de Kant<sup>197</sup>. En élevant la liberté au rang de principe a priori, Kant l'a soustraite à toute forme de visualisation et de représentation symbolique possible. Certes, la liberté pratique est un objet de l'expérience, et les concepts de la raison pure peuvent, quant à eux, être représentés sous forme d'analogie. Mais, comme l'a démontré Hans Blumenberg, tout cela n'est pas possible lorsque l'on considère la liberté : ce sont uniquement les manifestations de la liberté – et jamais la liberté elle-même – qui sont représentables symboliquement<sup>198</sup>. La liberté reste donc l'idée invisible cachée derrière les actes dont elle est la condition de possibilité. On pourrait adjoindre à cette réflexion la réponse hégélienne : celle-ci définit l'État comme « hiéroglyphe de la raison<sup>199</sup> », représentant une image positive de la liberté sans pour autant échapper à sa réduction métaphysique.

### a) Le Freiheits- und Einheitsdenkmal à Berlin

Le discours populaire et la tradition philosophique se ressemblent ainsi de façon étonnante. En considérant ce lourd héritage, les développements récents sont d'autant plus remarquables. Dix-huit ans jour pour jour après la chute du mur, le Bundestag décida, le 9 novembre 2007, de faire construire à Berlin un mémorial dédié à la liberté et à l'unité. L'initiative a été avancée par un groupe assez hétérogène, mais plutôt proche des chrétiens démocrates de la CDU, notamment composé du haut fonctionnaire de l'administration fédérale des bâtiments publics Florian Mausbach, de l'ancien militant pour les droits civiques en RDA et ancien député du Bundestag Günther Nooke, du journaliste Jürgen Engert et de l'ancien premier ministre de la RDA démocratiquement élu en 1990, Lothar de Mazière.

Après un premier appel d'offre concurrentiel n'ayant pas été à la hauteur des attentes, un deuxième concours a abouti, en avril 2011, à la promulgation du projet soutenu par le jury. Le projet choisi prend la forme d'une grande soucoupe plate, oblongue et métallique, installée sur un socle et accessible au public. À l'intérieur de la soucoupe se trouve l'inscription « Wir sind das Volk. Wir sind ein Volk » (Nous sommes le peuple, nous sommes un peuple) en grandes lettres faisant référence aux slogans de la révolution de 1989. La particularité de la construction réside dans sa capacité à être mise en mouvement par le poids des visiteurs qui peuvent incliner la soucoupe vers un côté ou vers l'autre. C'est pour cette raison que le titre « Citoyens en mouvement » s'entend à la fois de façon symbolique, mais aussi très concrète.

<sup>196</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A446.

<sup>197</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Nathan, 2002.

<sup>198</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, J. Vrin, 2006.

<sup>199</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Éditions Jean-François Kervégan, 1998, §279.

Le projet sélectionné est le fruit d'une coopération entre l'agence de publicité *Milla & Partner* basée à Stuttgart et la chorégraphe berlinoise Sacha Waltz. Si cette dernière jouit d'une grande réputation grâce à ses productions de danse contemporaine et à ses mises en scène, l'agence *Milla & Partner* n'était guère connue en dehors d'un milieu professionnel restreint. Il ne s'agit pas d'une agence publicitaire ordinaire, mais plutôt d'une agence spécialisée dans la mise en scène d'événements hors du commun. Que cette activité concerne les pavillons du ministère de l'Économie présentés lors des expositions mondiales en 1989 et 2010 ou qu'il s'agisse de la création d'espaces marketing pour des grandes entreprises allemandes comme Mercedes, Thyssen Krupp, Bosch ou Siemens, *Milla & Partner* se présente plus précisément comme « une agence pour la communication dans l'espace », qui « tisse le lien entre l'homme et l'homme rapproché des marques, des produits et des thèmes », qui ne « travaille pas seulement avec les trois dimensions de l'espace de rencontre », mais qui « façonne aussi la quatrième dimension, celle qui [leur] tient particulièrement à cœur en tant que dramaturges et scénographes : le temps<sup>200</sup> ».

Dans la description fournie par ses auteurs, le projet berlinois se veut innovateur, ouvert et créatif : « Le concept a été façonné de telle sorte que chaque homme peut participer au bien commun au travers de ses actions créatives. C'est ainsi qu'il peut contribuer à la mise en forme de la société. Les visiteurs – c'est-à-dire les citoyens qui peuvent mettre en mouvement la totalité de l'objet – deviennent ainsi une partie active du monument. De cette manière, on articule aussi une expression chorégraphique changeant continuellement pour représenter la révolution de velours de 1989<sup>201</sup> ». D'après un communiqué de presse émanant des créateurs du projet, celui-ci rappelle, par sa forme, « des ailes, une feuille ou un bateau<sup>202</sup> ».

Dans le rapport du jury, la forme du monument est décrite comme « un socle élevé<sup>203</sup> vers le haut et le futur, qui se détache du passé ». Si la question consistant à savoir si le projet souffrirait d'une charge pathétique trop lourde demeure très controversée, les impressions positives dominent : le titre « met en valeur le fait que les changements sont liés aux actions des citoyens, basées sur un processus communicationnel ne produisant ainsi que des effets graduels. En accédant au socle formant une soucoupe, les citoyens deviennent à la fois des utilisateurs et un élément à part entière du monument<sup>204</sup> ». Il existe pourtant des problèmes qui préoccupent le jury : « En ce qui concerne la sécurité, les frais d'exploitation et l'énorme difficulté technique, certains doutes, en partie recevables, ont été émis. L'accès à la soucoupe prévu pour les personnes handicapées ne va pas non plus sans qu'un certain nombre de questions se posent<sup>205</sup> ». Une interprétation de bon gré inciterait à considérer ces derniers soucis comme un argument en faveur de la volonté symbolique du projet de toucher le corps même de la démocratie, puisque tous ces problèmes – la mise en danger de l'ordre, les coûts élevés, les problèmes d'organisation et les possibles exclusions – ont été avancés contre l'idéal démocratique à un moment ou à un autre de son histoire longue et controversée. D'ailleurs, la demande de sécurité a conduit à la réalisation d'une version remaniée, équipée de balustrades pour éviter que le mouvement de la soucoupe ne fasse tomber des visiteurs ou puisse écraser des personnes qui se trouveraient prises sous le socle. Il serait cependant trop facile de reprocher aux auteurs du projet certaines répercussions éventuelles que les problèmes concrets directement liées à la mise en œuvre du monument pourraient avoir sur le message symbolique. Quant à la dimension

<sup>200</sup> <http://www.milla.de/milla-und-partner.html>.

<sup>201</sup> <http://www.milla.de/projekt/items/52.html>.

<sup>202</sup> <http://www.milla.de/presse-artikel/items/79.html>.

<sup>203</sup> Il faut ici comprendre l'intention d'« élever » dans le triple sens stipulé par la notion hégélienne, soit 1) terminer, 2) conserver les dimensions qui tendent vers le futur et 3) élever à un niveau supérieur.

<sup>204</sup> *Gestaltungswettbewerb für ein Freiheits- und Einheitsdenkmal in Berlin*, 2010, Protokoll der Preisgerichtssitzung, Berlin, 2010, p. 18.

<sup>205</sup> *Ibid.*

« participative » qui ignorerait la distinction entre la participation politique et les différentes formes connues d'attractions se trouvant dans les foires ou les parcs de loisir, elle aussi constituerait une cible un peu trop évidente pour une critique qui serait alors fondée sur le refus de la société du spectacle et du pouvoir de l'événementiel.

Le problème central se trouve ailleurs. Malgré la tentative innovatrice consistant à transcender les catégories traditionnelles des monuments historiques et politiques, ce genre de projet laisse paraître une faiblesse constitutive. Il cherche à ouvrir la signification de l'œuvre à travers la participation active des citoyens et, en même temps, ferme la dimension symbolique en la remplissant de ses propres interprétations, qui réduisent l'ouverture symbolique à une récapitulation de l'intention officielle. Or l'appropriation du sens étroitement préétabli, préfabriqué et officiellement fixé rend impossible le jeu avec les interprétations pratiques, pourtant voulu par ce projet. L'imagination politique est donc réduite à un travail professionnel de com'. Il ne s'agit donc pas du lieu vide du pouvoir démocratique qui pourrait être occupé seulement de façon transitoire et incomplète. Par ce vouloir symbolique sans l'être, on a tout simplement produit du kitsch politique, qui rend visible ce qu'il veut faire disparaître, à savoir le lieu vide de la liberté, tel qu'il apparaît dans l'imaginaire politique allemand.

### b) Le Freiheits- und Einheitsdenkmal à Leipzig

La situation à Leipzig n'est pas tout à fait comparable, mais elle montre néanmoins les mêmes problèmes quant à la symbolisation de la liberté démocratique contemporaine. Par la célèbre manifestation du 9 octobre 1989 qui rassembla 70 000 participants, les habitants de Leipzig ont contribué de façon significative à la chute du régime. Ce fut à l'initiative d'un groupe de citoyens et d'hommes politiques issus d'Allemagne de l'Est que le Bundestag a décidé de demander au gouvernement de garantir la mémoire de ces événements historiques sous la forme d'un monument en faveur de la liberté et de l'unité de l'Allemagne. Le projet a donc été lancé par le gouvernement fédéral qui, avec le Land de Saxe et la ville de Leipzig, fournit les moyens financiers à hauteur d'environ 5 millions d'euros pour la réalisation du projet. Le monument devrait être inauguré à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire du 9 octobre 1989, soit en 2014.

La procédure de conception fut adaptée à l'enjeu, c'est-à-dire à la nécessaire ouverture vers la société civile et les habitants de Leipzig. La mairie a lancé un sondage pour savoir quelles étaient les idées et les demandes concernant la substance du monument. Cette enquête auprès de la population – se répartissant en trois mille questionnaires dont un tiers fit l'objet de réponses – a produit des résultats intéressants : pour 50 % des personnes ayant répondu, le monument devait avoir comme thème central le courage civique des citoyens qui, sans violence, ont fait face à la dictature. Un nombre presque équivalent de sondés pensait que l'événement même du 9 octobre à Leipzig était le thème pertinent (45 %). Huit pour cent seulement des personnes ayant répondu au questionnaire considéraient la liberté politique comme le thème central, tandis qu'un nombre encore inférieur (6 %) s'est prononcé en faveur du thème de la démocratie<sup>206</sup>. La nette préférence manifestée par les habitants de Leipzig pour un thème concret n'étonne guère, d'autant moins que cette tendance était la plus marquée chez les personnes les plus âgées, au premier rang desquelles les témoins et les acteurs de l'événement. Chez les jeunes, l'ouverture à des thèmes généraux était davantage souhaitée. Un consensus largement partagé aussi bien par les participants que dans le débat public soulignait que la jeune génération devait être la cible principale du projet considéré dans son ensemble. L'étape suivante consistait, à cet égard, en un atelier consacré à la jeunesse, plus précisément en un forum au sein duquel devait se développer des discussions intensives et prolongées, qui a finalement stimulé

---

<sup>206</sup> Stadt Leipzig, Amt für Statistik und Wahlen (Hrsg), *Bürgerbefragung zum Leipziger Freiheits- und Einheitsdenkmal*, Leipzig, 2011, S. 12. Plusieurs réponses étaient possibles.



plusieurs demandes concernant, entre autres, l'ouverture symbolique du monument à plusieurs types d'expériences et d'interprétations, au-delà de celles de la génération directement impliquée. Un atelier constitué d'experts ainsi qu'un forum de citoyens ont complété la préparation du concours.

Au terme de celui-ci, trois projets ont été sélectionnés. Le premier d'entre eux a été retenu par le conseil municipal pour la réalisation finale. Il s'agit d'une idée du duo d'artistes munichois *M+M*, Marc Weiss et Martin de Mattia, qui ont collaboré avec le bureau d'architecture berlinois *Annabau Architektur und Landschaftsbau*. Le titre « Soixante-dix mille » de même que le concept ont retenu, en guise de référence centrale, le nombre de manifestants du 9 octobre 1989. Le projet prend la forme d'un grand champ constitué par 70 000 carrés de couleur. Sur l'emplacement des carrés se dressent des boîtes de la même taille et ayant la même couleur que chacun des carrés sur lesquels elles doivent être placées. Ces boîtes, d'une surface de 42x28 centimètres et d'une hauteur de 22 centimètres, font office de pupitres ou de podiums. Elles sont assez larges pour servir d'estrades, sur lesquelles il est possible de monter. Sous les objets amovibles apparaît une surface carrelée de couleur identique. Dans la mesure où les boîtes doivent être déplacées et manipulées par les citoyens eux-mêmes, la surface colorée rappelle, avant tout, certains podiums présents dans l'espace de la ville, à l'intérieur des foyers ou sur les lieux de travail. Le site sera inauguré par une fête citoyenne qui prendra pour idée centrale l'appropriation des éléments – un acte aussi bien symbolique que pratique et concret d'*empowerment* des citoyens. Le monument est donc conçu comme un objet dont les différentes particules vont se diffuser dans la société. Le seul élément durable est le champ de couleurs : d'une certaine manière, il représente le souvenir de la présence passée des occurrences individuelles, fuyant dans différentes directions. Il est prévu que le site permanent, ouvert à différentes activités issues de la société civile et de la vie communale, serve de lieu à des manifestations politiques et sociales. Là aussi, on retrouve l'idée d'intégrer une dimension performative dans le symbole, par la dissolution de la limite entre la symbolique représentative et la réalité représentée. Le monument sert de cadre pour l'activité symbolisée, qui, de cette manière, devient le contenu « vrai » et « présent » du symbole lui-même. À la différence du monument berlinois, le projet de Leipzig ne veut pourtant pas seulement imiter le processus démocratique réel, mais il doit aussi être perçu comme lieu de la vraie démocratie, c'est-à-dire comme le lieu où se déroulent des événements qui appartiennent aux conflits politiques réels, qui sont justement placés au cœur du monument.

À propos de ce projet, les réactions furent mitigées : au sein d'un forum citoyen, dans le cadre duquel les trois projets retenus ont été présentés par leurs auteurs respectifs, l'engagement des participants comme le sérieux des débats entretenus entre les représentants politiques et les citoyens ont été perçus comme un atout de distinction, vis-à-vis notamment de la procédure mise en œuvre à Berlin. Pourtant, au fil d'un débat organisé sur internet, deux semaines durant, par la ville de Leipzig, le projet a soulevé de sévères critiques. Les couleurs choisies étaient jugées trop vives et en décalage avec l'époque rappelée. L'ensemble paraissait trop gai pour cet événement qui, dans le souvenir collectif, était imprégné par la peur des participants<sup>207</sup>. Toutefois, on peut affirmer que la procédure mise en œuvre à Leipzig était, en comparaison avec celle organisée à Berlin où le concours s'était déroulé sans une participation civique significative, beaucoup plus adaptée au contenu attribué au monument.

Comme en témoigne aussi le cas berlinois, le monument érigé à Leipzig essaie de rompre avec la tradition des monuments politiques classiques et de favoriser la participation des citoyens, en valorisant à la fois leur présence et leur absence. Reste le défi d'éviter le kitsch politique qui cherche sa signification dans l'imitation de la pratique représentée. La liberté politique est mise en scène elle-même, mais les images de la démocratie qui sont à la

<sup>207</sup> <http://www.denkmaldialog-leipzig.de>; Voir la réponse des artistes aux critiques dans un entretien avec l'hebdomadaire *Die Zeit*: <http://www.zeit.de/kultur/kunst/2012-10/leipziger-freiheits-und-einheitsdenkmal>

base de l'organisation des formes pratiques restent quelque peu simplistes. Or chaque symbole réussit à condenser du sens sans pour autant être complètement lisible et déchiffrable dans son message. Symboliser la liberté en intégrant le citoyen dans la mise en scène symbolique est une tendance intéressante qui enrichit les langages visuels du politique et ouvre le cadre des monuments politiques au-delà des formes négatives associées aux victimes des crimes du national-socialisme. Ces monuments, eux-mêmes porteurs d'innovations au regard de la rupture consommée vis-à-vis des traditions de l'héroïsme politique pratiquées par le républicanisme ainsi que par les monarchies, ne semblent pas suffire, à eux seuls, pour constituer une image de la démocratie. Presque cent ans après que les rois d'Allemagne ont été contraints de descendre de leurs trônes et plus de soixante ans après Auschwitz, un langage démocratique et républicain de la liberté peine toujours à voir le jour. Après les héros et les victimes, le temps est peut-être venu pour les citoyens de prendre une place centrale dans l'imaginaire politique. Comme souvent lorsqu'il s'agit de la mise en valeur d'une belle image, le cadre adéquat reste à déterminer.

## 2 LA TRADITION DE LA PENSÉE RÉPUBLICAINE ET LA SYMBOLIQUE DE L'ESCLAVAGE

L'idée de donner forme à la liberté en faisant appel à son acteur principal n'est pas complètement nouvelle. La tradition de la pensée politique européenne contient une sémantique de la liberté directement liée au citoyen. Or, le citoyen, en tant que figure politique, en tant que manifestation bel et bien existante et exemplaire de la liberté, est nécessairement positionné par rapport à son contraire, c'est-à-dire par rapport à l'esclave. Il est ainsi défini par une métaphore : c'est la négation la plus extrême de la liberté, l'esclavage, qui sert d'image pour comprendre ce qui est propre au citoyen. Le citoyen est donc, dans l'imaginaire politique, celui qui n'est pas esclave. C'est celui qui vit sous la protection d'une Constitution libre. C'est ainsi par l'absence de liberté et par le contre-pouvoir du citoyen, que la liberté et le citoyen sont rendus présents dans la tradition républicaine. Il est important de souligner que les deux figures ne sont pas complètement incompatibles. Au cœur de la métaphore de la liberté, il y a le thème de l'obligation, de l'attachement. Ainsi, la liberté républicaine ne correspond pas à la notion de liberté que l'on trouve chez Hobbes et à l'idée de l'absence de contrainte se substitue plutôt le procédé particulier de l'obligation par les lois, qui représentent le contraire des chaînes de l'esclavage. C'est par son attachement aux lois que le citoyen devient libre et échappe au pouvoir brut qui domine l'esclave.

Même si ce langage de la liberté déploie ses racines dans l'Antiquité, l'esquisse de cette tradition symbolique débute avec Machiavel, qui a réarticulé ce topos classique dans ses discours sur Tite-Live. Les citoyens sont ceux qui s'attachent à une bonne Constitution et à de bonnes lois. Le gouvernement est alors défini comme la « multitude soumise aux lois », la Rome antique en étant le meilleur exemple<sup>208</sup>. Dans le cas d'une Constitution mixte, les lois créent un équilibre qui, par la prudence des institutions, évitent tout excès de pouvoir : « C'est ainsi que parut le peuple romain tant que la république eut des mœurs pures : jamais il n'obéit d'une manière vile et lâche, et ne commanda avec orgueil<sup>209</sup> ». Tout au contraire, Machiavel croyait qu'il était beaucoup plus difficile de lier un prince par les lois, comme l'aurait prouvé, selon lui, l'histoire de la tyrannie : « Je parle ici des princes qui pouvaient briser tous les freins qui auraient été capables de les retenir<sup>210</sup> ». Chez Machiavel, on comprend comment la liberté

---

<sup>208</sup> Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, 2004, chap. 58.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> *Ibid.*

républicaine se perd facilement lorsque l'effet d'attachant des lois cesse d'exister. Il faut alors éviter la multitude « qui s'abandonne sans freins à tous ses mouvements, comme le peuple de Syracuse, qui se précipite dans tous ses excès où se plongent des hommes effrénés et furieux <sup>211</sup> ».

La liberté se manifeste donc dans les liens qui ne sont pas arbitraires, mais qui résultent de l'autonomie politique. Les lois n'ont pas la même fonction que les chaînes qui entravent les esclaves. Les premières sont en même temps l'expression et la condition de la vertu des citoyens, lesquels soumettent leurs intérêts particuliers au bien commun. Les secondes, en revanche, sont l'expression de la pure hétéronomie, et donc de la domination radicale. Pour la tradition républicaine, c'est la capacité de se soumettre aux lois autonomes qui est à la fois le signe de la vertu et le propre du citoyen.

C'est avec Rousseau que la métaphore de l'esclavage, par sa relation au citoyen ainsi qu'à la liberté, devient encore plus frappante. Les premières phrases du *Contrat social*, devenues célèbres, traitent du sujet de la liberté et de l'esclavage : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux <sup>212</sup> ». Ce que Rousseau entreprend dans son œuvre consiste à trouver la solution pour attacher les citoyens aux lois dans une république libre. Cependant, chez Rousseau, on n'en arrive pas au point où l'utilisation de la métaphore s'associe à la revendication politique en faveur de l'abolitionnisme de l'esclavage réel. L'Antiquité a considéré l'esclavage comme condition de possibilité de la liberté des citoyens. C'est avec Montesquieu que les Lumières commencent à mettre en question cette relation constitutive. Certains penseurs se demandent alors si l'existence de l'esclavage ne doit pas plutôt conduire au contraire de ce l'idée de liberté suppose. Il s'agit alors de reconnaître que la liberté et l'esclavage ne peuvent pas coexister au sein d'une même société parce que l'esclavage n'enchaîne pas seulement l'esclave, mais aussi le maître qui tient la chaîne et qui perd ainsi sa capacité à être libre. L'esclave change ainsi de rôle : il n'est plus la condition de possibilité du citoyen, mais il est peu à peu reconnu comme la condition de son impossibilité. Là où il y a des esclaves, il ne peut pas y avoir de citoyens. Rousseau, en revanche, est encore trop attaché au monde de Sparte : « Quoi ! La liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a de telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence ; j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité <sup>213</sup> ».

Ce n'est que plus tard, au cours de la Révolution française, que le discours métaphorique devient aussi un discours pratique visant l'abolition, alors considérée comme condition centrale de l'avènement d'une société libre. C'est Diderot qui définit ainsi le concept de citoyen : « Le nom de citoyen ne convient ni à ceux qui vivent subjugués, ni à ceux qui vivent isolés ; d'où il s'ensuit que ceux qui vivent absolument dans l'état de nature, comme les souverains, et ceux qui ont parfaitement renoncé à cet état comme les esclaves, ne peuvent point être regardés comme citoyens <sup>214</sup> ». Comme chez Machiavel, le Prince ne peut guère être tenu par les lois et reste donc hors de la communauté des citoyens qui sont liés de façon égalitaire et horizontale par la Constitution. Avec la transformation de la métaphore, on change la perspective : désormais, il s'agit d'abolir toute forme de domination empêchant la société civile de développer une forme de liberté fondée sur l'égalité. Avec Necker, Condorcet, puis Tocqueville et Schœlcher, la métaphore de l'esclavage comme antinomie de la liberté prend corps dans un

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, Œuvres complètes III*, Paris, 1964, p. 351.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>214</sup> Denis Diderot, « Citoyen », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 3, Paris, 1753.



mouvement social et politique. Avec le succès de ce mouvement, la pensée européenne a peu à peu oublié la force de cet imaginaire symbolique fondé sur la négation de la domination. C'est peut-être à cet endroit précis que ladite tradition se rapproche le plus des formes symboliques de la victime, qui a inspiré les monuments contemporains de la culture politique allemande.

### 3 CONCLUSION

L'enquête portant sur les symboles contemporains de la liberté en Allemagne constate que les langages symboliques ne sont jamais fixés durablement. Comme le montre également la métaphore de l'esclave, ces langages sont pris dans un processus de transformation perpétuelle au travers des événements politiques et des acteurs qui en font usage. Peut-être est-on en train de rendre compte d'une nouvelle forme de monuments politiques, des monuments qui veulent rendre présent l'acteur même de la démocratie au détriment du peuple dans son homogénéité et dans sa totalité (ce qui était l'obsession des régimes totalitaires), tout cela au profit des citoyens considérés dans leur individualité et unis les uns aux autres par des rapports forcément variables. Pourtant, plusieurs problèmes se posent. Comme la communication politique le laisse aujourd'hui observer, la mise en scène par l'État des fondements de sa propre légitimité a toujours manifesté des penchants propagandistes. Peut-on, à cet égard, produire des définitions préétablies ou bien, au contraire, laisser libre un espace devant être comblé par les interprétations diverses et plurielles de la société civile ? Cette ouverture aux différentes attributions de sens et de contre-sens est constitutive de la démocratie elle-même. Quand elle est remplacée par une imitation du processus démocratique reposant sur une issue préétablie, la symbolisation devient kitsch.

Derrière la dimension participative se cache un problème fondamental de la démocratie même ; il réside dans le fait que la démocratie cherche à rendre présent son sujet, qui reste, malgré tout, insaisissable dans sa totalité, échappant à une figuration qui serait permanente, complète et aboutie. La présence des citoyens ne peut se convertir en présence du souverain, mais souligne d'autant plus son absence et son invisibilité. Ces formes de symbolisation qui écrivent une page nouvelle, cherchant une forme symbolique au-delà des monuments dédiés aux victimes de l'Holocauste, ne parviennent pas à échapper au langage de la négativité. Comme l'a montré la parenthèse sur la tradition républicaine de la pensée politique, cette sémantique négative consistant à rendre présent le sens de la liberté et du citoyen n'est pas nouvelle mais fait partie du discours européen sur la liberté. Ce n'est pas la liberté négative qui est ainsi symbolisée, mais la liberté politique que détiennent les citoyens maîtres de leur destin.

La tradition européenne propose un grand répertoire de formes symboliques permettant de rendre présentes les idées directrices de la liberté et de la démocratie. Pourtant, la mise en œuvre de ce répertoire est très variable selon le contexte de son actualisation. La différence des langages symboliques rappelle donc la nécessité de traduire, de transformer et de connecter les ressources sémantiques, sans pour autant viser une homogénéité symbolique. Loin de manifester l'état idéal d'une Europe politique unie, une telle unification symbolique réduirait à la fois le potentiel et l'inédite richesse de l'imaginaire européen entendu dans sa diversité. Ce n'est pas en scellant une homologie, mais en trouvant les analogies, les relations et les complémentarités dans la différence qu'une culture politique européenne semble ainsi être concevable.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1. Augustin Dupré graveur, Ébauche du sceau national, Archives du musée Carnavalet .....59

Illustration 2. « Le peuple mangeur de rois », *Révolutions de Paris*, novembre-décembre 1973, Archives du musée Carnavalet.....60

Illustration 3. La Déclaration des droits de l'homme de 1793, Archives du musée Carnavalet.....61

Illustration 4. Sans titre, calendrier SS 1940, *Das schwarze Korps*, 28 décembre 1939 .....62

Illustration 5. Hugo Höppener Fidus, Entwurf für Lichtgebet (Invocation à la lumière), 1922 .....64

Illustration 6. Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn.....84



## DÉJÀ PARUS

**Cahier n° 1** (janvier 1988, rééd. février 1989) épuisé

*L'élection présidentielle de 1988 : données de base*

**Cahier n° 2** (mars 1988)

*L'élection présidentielle de 1988 : journée d'étude 29 janvier 1988*

**Cahier n° 3** (octobre 1988)

*Approche politique de la grève en France 1966-1988*

**Cahier n° 4** (juin 1989)

*Crise et radicalisation politique : années 30-années 80*

**Cahier n° 5** (novembre 1989) épuisé

*Les organisations syndicales et professionnelles agricoles en Europe*

**Numéro spécial** (septembre 1990) épuisé

*L'électeur français en questions : tableaux de résultats*

**Cahier n° 7** (mars 1992)

*Conflictualité en France depuis 1986 : le cas de Peugeot-Sochaux*

**Cahier n° 8** (décembre 1992) épuisé

*Changement social, changement politique à Aulnay-sous-Bois*

**Pré actes du colloque**, tomes 1, 2 et bibliographie (mars 1993)

*L'engagement politique : déclin ou mutation ?*

**Cahier n° 9** (septembre 1993)

*Le modèle français de production de la loi*

**Cahier n° 10**, 2 tomes (juin 1994)

*Les associations dans la société française : un état des lieux*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/460/publication\\_pdf\\_cahier.10.t.1.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/460/publication_pdf_cahier.10.t.1.pdf)

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/618/publication\\_pdf\\_cahier.10.t.2.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/618/publication_pdf_cahier.10.t.2.pdf)

**Cahier n° 11** (décembre 1994)

*Les syndicats européens et les élections européennes : matinée d'étude du CEVIPOF du 27 mai 1994*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/459/publication\\_pdf\\_cahier.11.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/459/publication_pdf_cahier.11.pdf)

**Cahier n° 12** (février 1995) épuisé

*Attitudes politiques des agriculteurs : analyses & commentaires*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/458/publication\\_pdf\\_cahierducevipof12.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/458/publication_pdf_cahierducevipof12.pdf)

**Cahier n° 13** (septembre 1995)

*Les collectifs anti-Front national*

**Cahier n° 14** (décembre 1995)

*L'espace politique en milieu rural : les maires des communes de moins de 10 000 habitants*

**Cahier n° 15** (juin 1996)

*La famille dans la construction de l'Europe politique : actes du colloque L'Europe des familles, Paris, CNRS, 17-18 novembre 1995*

**Cahier n° 16** (mai 1997)

*La République aujourd'hui : mythe ou processus*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/454/publication\\_pdf\\_cahier.16.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/454/publication_pdf_cahier.16.pdf)

**Cahier n° 17** (juin 1997)

*Les énarques en cabinets : 1984-1996*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/453/publication\\_pdf\\_cahierducevipof17.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/453/publication_pdf_cahierducevipof17.pdf)

## LES CAHIERS DU CEVIPOF – FÉVRIER 2014/57

**Cahier n° 18** (novembre 1997)

*La Citoyenneté. Le Libéralisme. La Démocratie*

**Cahier n° 19** (mai 1998)

*Le dialogue national pour l'Europe : un débat européen à l'épreuve des réalités locales »*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/451/publication\\_pdf\\_cahier.19.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/451/publication_pdf_cahier.19.pdf)

**Cahier n° 20** (août 1998)

*Le Racisme. Le Multiculturalisme*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/450/publication\\_pdf\\_cahier.20.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/450/publication_pdf_cahier.20.pdf)

**Cahier n° 21** (janvier 1999) épuisé

*Les opinions et les comportements politiques des ouvriers : une évolution inévitable ? Irréversible ?*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/449/publication\\_pdf\\_cahier.21.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/449/publication_pdf_cahier.21.pdf)

**Cahier n° 22** (janvier 1999) épuisé

*La spirale de Vilvorde : médiatisation et politisation de la protestation*

**Cahier n° 23** (mai 1999)

*Les Adhérents socialistes en 1998*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/447/publication\\_pdf\\_cahier.23.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/447/publication_pdf_cahier.23.pdf)

**Cahier n° 24** (mai 1999)

*Les attitudes politiques des fonctionnaires : vingt ans d'évolution*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/446/publication\\_pdf\\_cahierducevipof24.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/446/publication_pdf_cahierducevipof24.pdf)

**Cahier n° 25** (septembre 1999)

*Le Front national en Bretagne occidentale : sociologie politique et géographie locale du vote FN*

**Cahier n° 26** (janvier 2000)

*Les préfets de la République 1870-1997*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/444/publication\\_pdf\\_cahierducevipof26.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/444/publication_pdf_cahierducevipof26.pdf)

**Cahier n° 27** (juin 2000) épuisé

*Les adhérents du Parti communiste français en 1997 : enquête*

**Cahier n° 28** (juin 2000) épuisé

*Les braconniers de la politique : les ressorts de la conversion à Chasse Pêche Nature et Traditions*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/442/publication\\_pdf\\_cahierducevipof28.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/442/publication_pdf_cahierducevipof28.pdf)

**Cahier n° 29** (juin 2000)

*L'archipel paysan : une majorité devenue minorité*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/441/publication\\_pdf\\_cahier.29.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/441/publication_pdf_cahier.29.pdf)

**Cahier n° 30** (octobre 2001)

*Internet au service de la démocratie ? : le cas d'Attac*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/440/publication\\_pdf\\_cahierducevipof30.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/440/publication_pdf_cahierducevipof30.pdf)

**Cahier n° 31** (juin 2002) épuisé

*L'Inspection générale des Finances 1958-2000 : quarante ans de pantouflage*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/439/publication\\_pdf\\_cahierducevipof31.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/439/publication_pdf_cahierducevipof31.pdf)

**Cahier n° 32** (septembre 2002) épuisé

*L'idée de progrès : une approche historique et philosophique suivie de : Eléments d'une bibliographie*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/438/publication\\_pdf\\_cahierducevipof32.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/438/publication_pdf_cahierducevipof32.pdf)

**Cahier n° 33** (janvier 2003)

*Don et recherche de soi, l'altruisme en question : aux Restaurants du Cœur et à Amnesty International*

**Cahier n° 34** (février 2003)

*Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/436/publication\\_pdf\\_cahierducevipof34.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/436/publication_pdf_cahierducevipof34.pdf)

**Cahier n° 35** (mars 2003)

*Le fait religieux à l'école : actes du colloque national 17 novembre 2001*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/435/publication\\_pdf\\_cahierducevipof35.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/435/publication_pdf_cahierducevipof35.pdf)

**Cahier n° 36** (novembre 2003)

*La démocratie*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/434/publication\\_pdf\\_cahierducevipof36.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/434/publication_pdf_cahierducevipof36.pdf)

**Cahier n° 37** (avril 2004) épuisé

*La dynamique militante à l'extrême gauche : le cas de la Ligue communiste révolutionnaire*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/433/publication\\_pdf\\_cahiers.du.cevipof.n.37.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/433/publication_pdf_cahiers.du.cevipof.n.37.pdf)

**Cahier n° 38** (janvier 2005)

*Sondages d'opinion et communication politique*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/432/publication\\_pdf\\_cahierducevipof38.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/432/publication_pdf_cahierducevipof38.pdf)

**Cahier n° 39** (avril 2005) épuisé

*Interpréter les textes politiques*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/431/publication\\_pdf\\_cahierducevipof39.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/431/publication_pdf_cahierducevipof39.pdf)

**Cahier n° 40** (avril 2005) épuisé

*Public/Privé : la culture sociopolitique des salariés en Europe*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/430/publication\\_pdf\\_cahierducevipof40.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/430/publication_pdf_cahierducevipof40.pdf)

**Cahier n° 41** (mai 2005)

*Une sanction du gouvernement mais pas de l'Europe : les élections européennes de juin 2004*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/429/publication\\_pdf\\_cahier.41.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/429/publication_pdf_cahier.41.pdf)

**Cahier n° 42** (juillet 2005)

*Le référendum de ratification du Traité constitutionnel européen : comprendre le « Non » français*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/428/publication\\_pdf\\_cahier.42.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/428/publication_pdf_cahier.42.pdf)

**Cahier n° 43** (septembre 2005)

*Autour du communautarisme*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/427/publication\\_pdf\\_cahier.43.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/427/publication_pdf_cahier.43.pdf)

**Cahier n° 44** (juin 2006)

*L'évaluation des politiques publiques entre enjeu politique et enjeu de méthode*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/426/publication\\_pdf\\_cahier.44.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/426/publication_pdf_cahier.44.pdf)

**Cahier n° 45** (mars 2007)

*Colloque Jean Touchard*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/425/publication\\_pdf\\_cahier.45.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/425/publication_pdf_cahier.45.pdf)

**Cahier n° 46** (avril 2007)

*Baromètre politique français (2006-2007)*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/424/publication\\_pdf\\_cahier\\_46.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/424/publication_pdf_cahier_46.pdf)

**Cahier n° 47** (juillet 2007)

*Regards croisés sur les sondages d'opinion (Catalogne, Espagne, France)*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/423/publication\\_pdf\\_cahier.47.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/423/publication_pdf_cahier.47.pdf)

**Cahier n° 48** (avril 2008)

*Salariés et producteurs agricoles: des minorités en politique*

**Cahier n° 49** (mai 2008)

*Le Conseil d'État 1958-2008 : sociologie d'un grand corps*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/421/publication\\_pdf\\_cahier.49.cevipof.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/421/publication_pdf_cahier.49.cevipof.pdf)

**Cahier n° 50** (janvier 2009)

*François Goguel, haut fonctionnaire et politiste*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/420/publication\\_pdf\\_cahier.50.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/420/publication_pdf_cahier.50.pdf)

**Cahier n° 51** (septembre 2009)

*L'interprétation sociologique des résultats électoraux : l'exemple des élections françaises de 1974 à 1979*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/488/publication\\_pdf\\_cahier\\_51.2.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/488/publication_pdf_cahier_51.2.pdf)

À partir du n° 52, les *Cahiers du CEVIPOF* sont disponibles uniquement en ligne (ISSNe 2114-6446)

**Cahier n° 52** (septembre 2010)

*Les parlementaires et l'environnement*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/667/publication\\_pdf\\_cahier\\_52.cevipof.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/667/publication_pdf_cahier_52.cevipof.pdf)

**Cahier n° 53** (mars 2011)

*Les extrêmes droites en Europe : le retour ? Actes du colloque du 5 novembre 2010*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/775/publication\\_pdf\\_cevipof\\_cahier\\_53.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/775/publication_pdf_cevipof_cahier_53.pdf)

**Cahier n° 54** (juillet 2011)

*La confiance dans tous ses états : les dimensions politique, économique, institutionnelle, sociétale et individuelle de la confiance*

<http://www.cevipof.com/fr/les-publications/les-cahiers-du-cevipof/bdd/publication/827>

**Cahier n° 55** (septembre 2011)

*Sociologie politique des députés de la V<sup>e</sup> République, 1958-2007*

[http://www.cevipof.com/fichier/p\\_publication/829/publication\\_pdf\\_cahier\\_55.3.jp.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_publication/829/publication_pdf_cahier_55.3.jp.pdf)

**Cahier N° 56** (avril 2012)

*Direct Democracy And Sortition*

[Http://Www.Cevipof.Com/Fichier/P\\_Publication/978/Publication\\_Pdf\\_Cahier.56.23.Pdf](http://Www.Cevipof.Com/Fichier/P_Publication/978/Publication_Pdf_Cahier.56.23.Pdf)

**CEVIPOF - Centre de recherches politiques de Sciences Po**  
98, rue de l'Université - 75007 Paris  
Tél : +33 (0) 1 45 49 51 05  
[www.cevipof.com](http://www.cevipof.com)

Les Cahiers du CEVIPOF

ISSN-e 2114-6446