



N°d'ordre NNT : 2021LYSE3010

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON
opérée au sein de
L'Université Jean Moulin Lyon 3

École Doctorale de Philosophie n° 487

Discipline de doctorat : Philosophie – Étude des systèmes

Soutenue publiquement le 04/02/2021, par :
Samuel MARIE

Démocratie et société civile.
La pensée politique contemporaine au
Japon

Devant le jury composé de :

ROULLEAU-BERGER, Laurence, Directrice de recherche au CNRS 1ère classe- HDR en sociologie, CNRS ENS Lyon Triangle, Présidente.

DUFOURMONT, Eddy, MCF HDR, Université Montaigne Bordeaux, Pré-rapporteur.

NISHIYAMA, Yuji, Professeur, Tokyo Metropolitan University, Pré-rapporteur.

JOLY, Jacques, Professeur Honoraire, Université Saint-Thomas Amagasaki, Examineur.

DELOGU, Christopher Jon, PU, 2e classe 7e échelon, Université Jean Moulin Lyon 3, Examineur.

GONTHIER, Thierry, PU (Classe EX2), Université Jean-Moulin Lyon 3, Examineur.

RIEU, Alain-Marc, PU émérite, Université Jean-Moulin Lyon 3, Directeur de thèse.

Remerciements

Je remercie mon Directeur de thèse, Monsieur Alain-Marc Rieu, pour m'avoir guidé et encouragé toutes ces années.

Nombreuses sont les personnes qui ont contribué de près ou de loin, au cours des sept années de l'élaboration de cette thèse.

Je remercie d'abord mes proches et notamment ma famille pour leur soutien.

Je remercie mes amis doctorants avec qui nous avons échangé sur les difficultés d'être doctorant et avec lesquels j'ai pu discuter en de nombreuses occasions de mon sujet de thèse et clarifier mes intuitions.

Je remercie Benjamin Clergue pour avoir relu et corrigé des chapitres-clé.

Je remercie le professeur Yuji Nishiyama pour m'avoir invité à la Tokyo Metropolitan University pour parachever mes recherches et sans qui ce travail n'aurait pu voir le jour.

Démocratie et société civile aujourd'hui

La pensée politique contemporaine au Japon

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE.	13
I. Concepts et méthode.	16
I.1. Le champ scientifique comme modèle pour théoriser un champ politique démocratique.	21
I.2. Étudier les conditions d'émergence d'un champ politique démocratique autonome	22
I.3. Caractéristiques d'un champ politique démocratique.	25
II. Objectif de la thèse.	30
III. Pourquoi un détour par la pensée sociale et politique japonaise, et plus particulièrement Maruyama Masao (1914-1996) ?	33
 PREMIERE PARTIE : PEUPLE, SOUVERAINETE POPULAIRE, DEMOCRATIE	 39
Introduction	40
Chapitre 1. Les ambiguïtés du concept de souveraineté du peuple	45
1.1. Le concept de souveraineté implique-t-il en lui-même une conception absolutiste du pouvoir ?	52
1.2. Souveraineté du peuple ou souveraineté des représentants du peuple ?	56
1.3. La nature du peuple.	59
Chapitre 2 : Souveraineté du peuple et représentation politique. Un rapport ambigu.	60
2.1. Polysémie du mot peuple.	61
2.2. Comment représenter le peuple politique ?	63
2.2.1. Hobbes. La représentation comme aliénation.	65
2.2.2. Locke. La représentation comme délégation.	68
2.2.3. Les ambiguïtés du consentement.	72
2.2.4. Le peuple, un pouvoir constituant non institué ?	75
Conclusion :	79
2.5. La représentation politique selon John Stuart Mill. De la démocratie représentative à la démocratie participative.	81
2.5.1. Démocratie et opinion publique.	82

2.5.2. Représentation politique et démocratie participative.....	85
Conclusion :.....	89
Chapitre 3 : La société civile contre l'État. L'idée de société civile comme ordre social autonome, autoorganisé peut-elle faire l'économie du problème de la représentation politique et de ses apories ?.....	90
3.1. La société civile comme ordre spontané et décentralisé.	91
3.1.1. La sympathie comme ciment du social.	93
3.1.2. La catallaxie.	96
3.2. La société civile comme contre-pouvoir. Mill, Tocqueville.	100
3.3. Les limites de l'idée d'autorégulation de la société civile.	102
Conclusion générale :	107
PARTIE II : LA PENSEE SOCIALE ET POLITIQUE AU JAPON DE L'ERE EDO A L'OUVERTURE DE MEIJI.	109
Introduction.....	110
Chapitre 1. Fondation et légitimation du pouvoir sous les Tokugawa.	114
1.1. Contexte social et politique.....	114
1.2. Le champ de référence intellectuel dans le Japon des Tokugawa. (Confucianisme, Taoïsme, légisme, bouddhisme, shintoïsme, nativisme (<i>kokugaku</i> , 国学), études hollandaises (<i>rangaku</i> , 蘭学).	116
1.3. Le néo-confucianisme japonais et son contexte de réception.	122
1.3.1. Ogyû Sorai.....	125
1.3.1.1. La Voie selon Sorai.	126
1.3.1.2. L'autonomisation du politique chez Sorai.....	129
1.3.1.2.1. Public et privé dans le Japon de l'ère Edo.	131
1.3.1.3. Public et privé chez Ogyû Sorai.....	133
1.3.1.4. La pensée d'Ogyû Sorai, une réaction aux transformations économiques, sociales et culturelles des XVII ^e et XVIII ^e siècles.	137
Conclusion :.....	141
Chapitre 2. Les problèmes sociaux et politiques de 1853 à 1868. L'ouverture de Meiji de 1868.....	143
2.1. Métamorphoses des champs intellectuel et politique.....	146

2.2. Réceptions et usages des théories sociales et politiques occidentales.	149
2.4. L'Appel à l'étude de Yukichi Fukuzawa.	156
Conclusion :	170
2.5. Le débat entre les partisans des droits de l'État (<i>kokken</i> , 国権) et les partisans des droits du peuple (<i>minken</i> , 民権).	172
Conclusion.	185
Conclusion générale :	187

PARTIE III : DEMOCRATIE ET SOCIETE CIVILE CHEZ MARUYAMA MASAO. LE SENS DE LA DEMOCRATIE ET DE LA SOUVERAINETE POPULAIRE A LA LUMIERE DES EVENEMENTS POLITIQUES DU JAPON D'APRES-GUERRE191

Introduction : La crise de la démocratie représentative et le populisme à la lumière de la pensée politique de Maruyama Masao (1914-1996)	192
Chapitre 1 :	196
Qui est Maruyama Masao ? (1914-1996)	196
1.2. Les grandes phases de sa pensée.....	198
1.3. La méthodologie de Maruyama.....	200
Chapitre 2 : Le contexte historique du débat sur la démocratie dans le Japon d'après-guerre.	204
2.1. Le débat sur la responsabilité de la guerre et la question de l'autonomie (<i>shutaisei-ron</i> , 主体性論) (du soi, du sujet, de la pratique).....	205
2.2. La crise de la démocratie japonaise d'après-guerre.	214
2.2.1. La purge contre les rouges entre 1949 et 1952.	214
2.2.2. Les manifestations contre l'Anpo	217
Chapitre 3 : « Théorie » de la démocratie chez Maruyama Masao. Idées, institutions et mouvement	225
3.1. La relative absence du terme de société civile chez Maruyama Masao.	228
3.2. L'articulation de la sphère privée et de la sphère publique.	232
3.3. Les nouvelles menaces pesant sur la « société civile ».	246
3.4. La démocratie comme société ouverte.	256

3.4. La démocratie comme révolution permanente.....	262
3.6. Ce que nous sommes et ce que nous faisons. Démocratie et fictions.	265
3.7. Logique de l'aliénation politique. Quand la politique échappe des mains des gens ordinaires.	272
Conclusion générale :	278
 QUATRIEME PARTIE : DECENTRER POUR APPRENDRE. LE CAS DE MARUYAMA MASAO	281
 Introduction.....	282
 Chapitre 1 : En quoi la perspective de Maruyama sur la démocratie et la société civile permet de repenser les problèmes des sociétés démocratiques occidentales ?	288
1.1. Claude Lefort et l'indétermination démocratique.....	288
1.2. Cornelius Castoriadis et l'idée d'auto-institution.....	289
1.3. Pierre Rosanvallon et la démocratie inachevée.....	291
1.5. Dewey et l'expérimentalisme démocratique.....	294
1.6. Jürgen Habermas et la démocratie radicale.....	297
Conclusion : L'apport méthodologique de Maruyama Masao dans l'analyse des expériences démocratiques.....	301
 Chapitre 2 : Démocratie et reddition de compte (<i>accountability</i>)	305
2.1. Qu'est-ce que le principe de redevabilité (<i>accountability</i>) ?	306
2.2. La théorisation du principe de redevabilité dans la pensée libérale. (De Locke à Mill).	312
2.3. Genèse historique du principe d' <i>accountability</i>	315
2.4. Généralisation de l'exigence de reddition de compte à toutes les sphères de l'État.....	318
2.4.1. La fiscalité.	318
2.4.2. Justice (efficacité/respect des droits et des libertés).....	320
2.4.3. La police. Violences policières/efficacité des forces de l'ordre.....	320
Conclusion :.....	322
 Chapitre 3 : Démocratie technique et réappropriation de la démocratie.....	323
3.1. Transition écologique, expertise et démocratie	325
3.2. Réinterroger les relations sciences/techniques/société et démocratie. Dépasser la double réduction/délégation.....	328

Conclusion	332
Chapitre 4 : Populisme et démocratie	333
4.1. Le populisme comme pathologie de la démocratie.	335
4.2. Le populisme comme démocratie de réappropriation.	342
4.2.1. Le populisme comme radicalisation de la démocratie représentative.	342
4.2.2. Le populisme comme transformation interne de la démocratie représentative. (Le populisme de gauche de Chantal Mouffe)	345
4.2.3. Le populisme des gilets jaunes. Une démocratie inchoative, consciente des dérives autoritaires possibles des politiques populistes ?	347
Conclusion	348
Conclusion générale : Qu'est-ce que la démocratie ?	349
CONCLUSION GENERALE	353
BIBLIOGRAPHIE :	357

Introduction générale.

La crise de la démocratie représentative

Une crise de confiance profonde des populations envers leurs institutions politiques et leurs gouvernants traverse la plupart des démocraties modernes. Celle-ci n'est pas nouvelle, mais semble s'être accentuée ces dernières années à la faveur du Brexit ou des succès électoraux de mouvements populistes en Europe ou outre-Atlantique. Cette désagrégation de la confiance ne va pas uniquement des peuples vers les gouvernements, mais aussi des gouvernants vers les citoyens. Certains dirigeants semblent en effet manifester une défiance vis-à-vis du peuple, toujours suspects d'incompétence, de courte vue ou susceptible de succomber à des pulsions rétrogrades (xénophobie, racisme, envie, etc.). Le contrat social sur lequel sont censées reposer les démocraties modernes semble mis à mal. Cette désagrégation de la confiance des citoyens vis-à-vis de leur gouvernement et de leurs institutions mine la légitimité des gouvernements démocratiques. En effet, depuis plusieurs années maintenant, partout à travers l'Occident, le populisme semble devoir triompher. Du Brexit à l'élection de Donald Trump en passant par l'arrivée au pouvoir de plusieurs partis populistes le problème de ce qui constitue la légitimité politique en démocratie redevient brûlant.

Ces événements semblent être autant de symptômes d'une fracture entre les peuples et leurs élites. Comme le suggèrent des auteurs aussi différents que Emmanuel Todd¹ ou Chantal

¹ Emmanuel Todd. *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Éditions du seuil, Paris, 2017.

Mouffe,² ces poussées de populisme seraient liées à des revendications démocratiques. Pour Pierre Rosanvallon « *le populisme s'affirme comme un projet de régénération d'une démocratie jugée atrophée, confisquée et dévoyée* »³. Elles sont, à ce titre, l'expression d'une véritable révolte électorale pour reprendre l'expression d'Emmanuel Todd⁴. Que ce soit en Europe, en Amérique du Nord ou en Europe une grande partie des populations se sentent trahies par ceux qui gouvernent en leur nom. Elles se sentent dépossédées de leur agentivité, c'est-à-dire de leur faculté d'être les acteurs de leur destinée collective. La confiance que les peuples des démocraties libérales avaient dans leurs représentants s'est ainsi spectaculairement effondrée au cours des années passées. Selon certains politologues⁵, le phénomène populiste doit être compris comme une réaction et un symptôme de ce sentiment de trahison et de dépossession des peuples, et nous doit nous inviter à poser à nouveaux frais la question de ce qui constitue une démocratie.

Cette crise nous rappelle, en outre, les difficultés inhérentes à l'établissement d'une démocratie sans référence à un *demos*, c'est-à-dire sans un sujet politique collectif au nom duquel on prétend gouverner. Partout, on assiste à la même défiance des populations vis-à-vis de leurs élites. Cette crise est globale même si dans chaque pays celle-ci prend des configurations différentes en fonction d'histoires nationales singulières. Elle pose la question de la légitimité d'institutions chargées supposément d'incarner la souveraineté des peuples. La crise que traversent les démocraties occidentales exprime toute l'ambiguïté d'un régime prétendant gouverner au nom du peuple, mais dont les modalités d'institutionnalisation instaurent *de facto* une distance entre le peuple et ses représentants prétendant gouverner en son

² Chantal Mouffe et Íñigo Errejón. *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie*, Paris, éditions du cerf, 2017.

³ Pierre Rosanvallon. *Notre histoire intellectuelle et politique, 1968-2018*, Éditions du Seuil, 2018, p. 413.

⁴ Emmanuel Todd. *Où en sommes-nous ? Op. cit.*, p. 350.

⁵ Pierre Rosanvallon. *Le siècle du populisme*, Paris, éditions du seuil, 2020.

nom. Dans ces conditions, il peut être tentant de penser, comme le font les populistes, que si l'on gouverne au nom du peuple (peuple-principe) c'est aussi, en un sens, pour congédier le peuple réel, empirique, de l'exercice du pouvoir et des prises de décision touchant le devenir de la nation.

Toute l'histoire de la démocratie représentative manifeste cette tension entre l'invocation du peuple, comme principe de légitimité politique, et le fait que seule une minorité exerce effectivement le pouvoir laissant la grande majorité de la population en dehors des instances de décision⁶. Cette tension est d'autant plus forte que les fondateurs du gouvernement représentatif moderne, né des révolutions anglaise, américaine et française, ne concevaient pas celle-ci comme la réalisation de l'idéal démocratique, comme le montre Bernard Manin⁷, mais comme un remède à ses maux supposés. Les gouvernements représentatifs étaient en effet compris comme des « aristocraties électives », et non comme un pis-aller technique chargé de concrétiser le principe de souveraineté du peuple.

Les poussées populistes contribuent puissamment à manifester dans l'espace public cette ambivalence. À ce titre, le populisme n'est pas l'expression d'un mécontentement conjoncturel contre telle ou telle politique particulière, mais bien la dénonciation d'une façon de concevoir l'exercice du pouvoir. Ce diagnostic appelle par conséquent un retour réflexif sur la manière dont les notions de peuple et de nation, ainsi que l'idée de représentation politique dans les régimes démocratiques, et dont la célèbre formule de Lincoln du « gouvernement du peuple par le peuple pour le peuple » condense l'esprit, se sont constituées. Il s'agit d'une étape nécessaire si l'on souhaite penser à nouveaux frais et refonder l'idéal démocratique.

L'objectif de cette thèse sera de contribuer à l'établissement d'un diagnostic concernant les causes de la crise de la démocratie représentative, révélée par les poussées électorales du

⁶ Yves Mény. *Imparfaites démocraties. Frustrations populaires et vagues populistes*, chapitre 3 « Le peuple, ou comment s'en débarrasser ? », Paris, SciencesPo Les Presses, 2019, pp. 83-117.

⁷ Bernard Manin. *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calman-Lévy, 1995, pp. 12-14.

populisme de ces dernières années en Europe et outre atlantique. Notre hypothèse de départ est que cette crise exprime l'épuisement d'une certaine conception de la souveraineté populaire et des modalités institutionnelles de sa représentation. Afin d'affiner ce diagnostic, nous proposons de faire un détour par la pensée politique japonaise moderne, et plus précisément par la pensée de Maruyama Masao. Pourquoi ce détour ? Si notre hypothèse est correcte et que cette crise est un effet, entre autres, du cadre conceptuel dans lequel nous pensons nos problèmes sociaux et politiques il peut être opportun de faire un pas de côté en pratiquant ce que Pierre Rosanvallon nomme un « *universalisme ouvert de la confrontation des expériences* »⁸. Notre objectif est de mettre au jour les impensés et les blocages intellectuels nous empêchant de poser correctement le problème et éventuellement de le surmonter. Notre approche se voudra donc comparatiste.

I. Concepts et méthode.

Pertinence de l'approche du concept de champ social pour la philosophie politique. Enquêter d'un point de vue comparatif sur les conditions d'émergence d'un « champ politique démocratique ».

Nous proposons une approche comparative afin de mettre en exergue les conditions de démocratisation et d'émergence d'une société civile autonome. Le principal mérite de la démarche comparative est de permettre d'établir, par-delà les différences sociohistoriques, des logiques communes entre des situations différentes, qu'il s'agisse de sociétés différentes ou d'époques différentes. Il convient toutefois d'élaborer le cadre théorique rendant cette comparaison possible. En effet, « *comparer, c'est donc, dans une première approche, relever des différences et des points communs en fonction d'un critère qu'il convient de définir au*

⁸ Pierre Rosanvallon, « L'universalisme démocratique : histoire et problèmes », *La vie des idées*, p. 3.

préalable et qui oriente le regard du chercheur »⁹. Pour être rigoureuse, une démarche comparative devra expliciter et justifier ses critères de comparaison. Ces critères sont établis à partir d'un objectif, qui sera, ici, de définir les conditions d'émergence d'une société civile autonome et d'un espace politique démocratique. Il s'agira donc de mettre en lumière des logiques communes de démocratisation par-delà les différences sociales et historiques entre des sociétés distinctes, ici l'Europe de l'Ouest et le Japon. Dans cette optique, « *la comparaison est une mise en regard explicite, dans la quête tant des ressemblances que des différences* »¹⁰. Pour que cette comparaison ait un sens, et qu'elle soit rigoureusement fondée, il convient de construire un concept de démocratie qui ne se limite pas à une simple reprise sans examen critique de ce que le sens commun entend par ce terme. En nous inspirant librement du travail de Pierre Bourdieu, nous proposons celui de « champ politique démocratique ».

Notre contribution concerne l'histoire des idées sociales et politiques, aussi bien que la théorie de la démocratie. En effet, notre objectif est double. Il s'agit de montrer comment la question de la démocratie s'est posée au Japon dans la pensée politique japonaise de la seconde moitié du Vingtième siècle, tout en contribuant à une réflexion sur les conditions de démocratisation des sociétés.

Notre travail consistera principalement à reconstruire le champ social dans lequel se jouent les débats intellectuels et politiques autour de la démocratie, du rôle de la société civile, etc. au Japon. Le principal gain de la notion de champ social, par rapport aux concepts de sens commun que sont ceux « d'espace public », de « société civile » ou de « démocratie », est de nous permettre de restituer la logique, les mécanismes et les structures au principe des débats sociaux et politiques dans une société donnée en exhibant le système de relations objectives dans lequel sont pris les acteurs et qui rend possible leurs discours. La comparaison se fait entre des champs

⁹ Cécile Vigour. *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, Paris, La découverte, 2005, p. 7.

¹⁰ Cécile Vigour. *La comparaison dans les sciences sociales. Ibidem.*, p.10.

sociaux, ici entre les champs politiques japonais et européen. Celle-ci rend possible l'étude des conditions de formation et de blocages à la constitution d'un champ politique démocratique autonome. L'objectif est d'établir les invariants par-delà les présupposés historiquement situés en identifiant des « homologues structurales » entre des situations sociohistoriques différentes en appréhendant :

[...] des structures et des mécanismes qui échappent tout autant, quoique pour des raisons différentes, au regard indigène qu'aux étrangers, comme les principes de construction de l'espace social ou les mécanismes de reproduction de cet espace, et qu'il [le chercheur] entend représenter dans un modèle prétendant à une validité universelle¹¹.

L'objectif est ainsi de :

[...] faire fonctionner le modèle dans cet autre « autre cas du possible » qu'est la société japonaise, qu'ils s'efforcent de construire l'espace social et l'espace symbolique japonais, de définir les principes de différenciation fondamentaux¹².

Le champ est à la fois un espace de relations objectives dans lequel les agents sont pris, et un espace symbolique déterminant la représentation que les agents du champ se font des autres et de l'état du champ. La notion de champ doit ainsi permettre, en surmontant les variations historiquement observables, de reconstruire les logiques et les dynamiques sociales gouvernant l'émergence de sociétés civiles actives en Europe de l'Ouest et au Japon.

Ainsi, par-delà les différences entre les sociétés occidentales et la façon dont se sont formés des sociétés civiles actives et des espaces publics démocratiques on peut identifier des logiques

¹¹ Pierre Bourdieu. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1996., p. 17.

¹² Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, Ibidem.*, p. 29.

et des mécanismes analogues, c'est-à-dire d'envisager les cas européen et japonais comme des « cas particuliers du possible ». Par exemple, la France et l'Angleterre ont vu se former un espace public au cours du XVIII^e siècle, mais selon des temporalités et des modalités à chaque fois spécifiques. Il peut être opportun, pour élargir le modèle, de voir comment un espace public démocratique a pu, ou pas, émerger au Japon et sous quelles conditions. Dans cet esprit, Randall Collins identifie d'un point de vue comparatif, dans *Sociologie of philosophies*, les conditions de sécularisation en Europe et d'en d'autres aires géographiques et culturelles dont le Japon. Il établit, par exemple, quelles conditions doivent être remplies pour qu'un processus de sécularisation puisse avoir lieu en comparant comment dans les sociétés occidentales et japonaises s'est formé un champ intellectuel autonome. Collins cite les conditions suivantes:

(1) An independently staffed governmental administration develops, no longer dependent on clergy for literate skills. This divide had been crossed by around the second generation of the Tokugawa. (2) A mass publishing market arises. It can of course sell religious tracts. When it is not controlled by church producers, their wares enter into competition with all manner of other mass entertainment. Such a market was very much in evidence by 1665–1700. (3). Schooling becomes independent of the church¹³.

Selon Randall Collins, les sociétés européennes du siècle des Lumières et la société Tokugawa au cours du XVII^e siècle satisfont ces conditions. En effet, on assiste dans la société Tokugawa, quoique sous des formes différentes à celles prises dans les sociétés occidentales, à la formation et à l'autonomisation progressive d'une administration publique, le développement d'un marché de l'édition, et la création d'écoles autonomes échappant au contrôle du clergé. Dans des contextes différents sont donc à l'œuvre des mécanismes analogues, produisant l'autonomisation d'un champ intellectuel, conditions de possibilité de l'apparition d'une catégorie d'intellectuels critiques des religions et de l'ordre établi, dans l'Europe du XVIII^e siècle les philosophes des lumières, comme Voltaire, critiquant les religions instituées au nom

¹³ . Randall Collins. *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual*, Harvard University Press, 2000, p. 370.

d'une religion naturelle ou dans le Japon de l'Edo, les philosophes néo-confucéens, comme Ogyû Sorai, critiquant la métaphysique confucéenne, la nature de la Voie et sa conception de la nature humaine.

Il est possible d'analyser ainsi d'un point de vue comparatif comment s'est construit un espace public démocratique en Europe de l'Ouest et au Japon. L'analyse comparative permet à la fois une relativisation du modèle européen de formation d'un espace politique démocratique, en montrant qu'il n'est qu'un « cas particulier du possible », tout en construisant un concept de démocratie plus englobant et donc plus universel en tenant compte des expériences non européennes.

En partant du principe qu'au Japon, comme en Europe de l'Ouest, les individus sont pris dans des champs à partir desquels émergent et se structurent leurs stratégies on rend intelligible les changements intellectuels, sociaux et politiques. Cette démarche permet en outre d'échapper simultanément au relativisme, enfermant les sociétés dans leurs particularités culturelles supposées, et à l'ethnocentrisme qui universalise indûment un cas particulier (le modèle de développement européen en l'occurrence). Le principal apport de cette approche à la théorie politique réside dans le décentrement de notre regard qu'elle nous contraint d'adopter par rapport à la tradition philosophique occidentale, nous permettant ainsi de déterminer les conditions sociales et politiques de formation d'une société civile autonome et active en neutralisant les présupposés eurocentrés.

Comme nous l'avons annoncé plus haut nous nous concentrerons particulièrement dans notre travail sur la pensée de Maruyama Masao et son importance pour la théorie de la démocratie dans la pensée sociale et politique japonaise contemporaine. Comprendre l'importance d'un auteur comme Maruyama Masao pour la pensée japonaise d'après-guerre implique de restituer le champ dont il est un acteur central. En effet, les textes de Maruyama ont contribué fortement à structurer le champ intellectuel japonais et les débats qui l'agitent, à tel point que les acteurs du débat intellectuel et politique des années d'après-guerre seront contraints de se positionner par rapport à lui et à ses thèses. Maruyama prend explicitement en exemple les œuvres de Fukuzawa et de Chômin dont il se présente comme une sorte de continuateur. Pour comprendre cette stratégie intellectuelle, il importe de restituer le champ

social intellectuel et politique, c'est-à-dire l'espace de production et de réception intellectuel dans lequel Maruyama est pris, afin de rendre compte de cette insistance sur l'ère Meiji, et plus précisément sur ces auteurs.

Afin de reconstruire ce champ intellectuel, il convient de se poser les questions suivantes : quel est l'espace de relations dans lequel Maruyama est pris ? Quel est le cadre de référence intellectuel ? À qui et à quoi répond-il ? Quels sont ses rivaux ? Ses alliés ? Quel est son public ? Quelles sont les principales doctrines disponibles sur le marché des idées et par rapport auxquelles il doit se positionner ? Quel est l'état du champ ? Quelle position y occupe-t-il ? Quel intérêt stratégique y avait-il pour lui, étant donné l'état des rapports de force dans le champ, à aller chercher des auteurs néo-confucéens, puis de Meiji comme Fukuzawa Yukichi pour défendre la démocratie ? À cela, il convient également de comparer plusieurs états du champ. Celui-ci n'est pas le même dans l'immédiat après-guerre et dans les années cinquante, impliquant des stratégies différentes selon l'état du champ et des rapports de force qui s'y jouent.

I.1. Le champ scientifique comme modèle pour théoriser un champ politique démocratique.

Cette approche de sciences sociales éclaire et complète les travaux normatifs en théorie politique. À cet égard, on peut s'inspirer des travaux de Pierre Bourdieu sur la formation d'un champ scientifique autonome et dans lesquels il montre comment la rationalité scientifique et ses standards d'objectivité se sont constitués et ont acquis une efficacité sociale en prenant la forme de normes sociales gouvernant le champ scientifique, à la fois en tant qu'histoire objectivée dans des institutions, des procédures expérimentales, des théories scientifiques, des critères de scientificité, des normes en matière de preuves, etc., et sous une forme subjectivée, intériorisée par le biais d'habitus (système de dispositions, c'est-à-dire de schèmes de perceptions, de pensée et d'action) portés par les membres du champ et façonnés par le champ.

Ce système de disposition forme ainsi un sens pratique permettant de naviguer dans ce microcosme social, de voir les opportunités dont il est gros et de développer des stratégies appropriées. Les règles du champ scientifique, objectivées et intériorisées, régulent la compétition entre les scientifiques dans la recherche de la vérité. La seule manière pour un

scientifique de s'imposer dans le champ consiste ainsi à se plier aux normes immanentes du champ, c'est-à-dire aux méthodes et normes en termes de preuve à partir desquelles il pourra réfuter les travaux de ses concurrents ou prouver les siens. Tout ça sans postuler un intérêt désintéressé pour la vérité. Ainsi, « *chacun des chercheurs engagés dans le champ est soumis au contrôle de tous les autres, et en particulier de ses concurrents les plus compétents, avec pour conséquence un contrôle autrement puissant que les seules vertus individuelles ou toutes les déontologies* »¹⁴. En faisant descendre les normes de rationalité du ciel des idées dans le monde social et historique on rend possible une étude des conditions sociales d'émergence de la raison. « *Il n'y a pas besoin de sortir de l'histoire pour comprendre l'émergence et l'existence de la raison dans l'histoire. La fermeture sur soi du champ autonome constitue le principe historique de la genèse de la raison et de l'exercice de sa normativité* »¹⁵. Nous proposerons dans ce travail d'appliquer cette approche, à l'adaptant, à l'analyse des conditions d'émergence d'un champ politique démocratique, ainsi qu'à l'examen des conditions de formation et d'articulations entre elles des normes, idéaux et institutions démocratiques.

I.2. Étudier les conditions d'émergence d'un champ politique démocratique autonome.

Il serait en effet possible de tirer parti de ces travaux sur la formation et la consolidation des champs sociaux littéraires, intellectuels ou scientifiques pour penser les conditions sociales, historiques, institutionnelles et politiques de formation d'un espace public démocratique, c'est-à-dire de quelque chose comme un champ politique démocratique. Par opposition à la notion d'espace public – concept flou et polysémique, évoquant aussi bien les places publiques proprement dites que les lieux, physiques comme virtuels, où les citoyens peuvent s'assembler,

¹⁴ Pierre Bourdieu. *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir/Le Seuil, 2002, p. 97.

¹⁵ Pierre Bourdieu. *Science de la science et réflexivité*, *Ibidem.*, p. 108.

prendre la parole ou manifester – le concept de champ social implique l'idée d'un espace social structuré, et structurant, fonctionnant selon une logique qui lui est propre et selon ses propres normes. En d'autres termes, le concept de champ politique ne désigne pas seulement un espace social. Il implique aussi un espace symbolique dans lequel se forment des discours, des concepts, des débats, etc.

Le concept de champ social possède une vocation explicative. Expliquer l'action d'un acteur social, une prise de parole ou une œuvre philosophique consistera à restituer l'espace des relations l'ayant produit, qu'il s'agisse de relations avec les autres acteurs du champ que des relations avec les autres œuvres ou textes de référence :

Les champs de production culturelle proposent à ceux qui y sont engagés un *espace des possibles* qui tend à orienter leur recherche en définissant l'univers des problèmes, des références, des repères intellectuels (souvent constitués par des noms de personnages phares), des concepts en -isme, bref, tout un système de coordonnées qu'il faut avoir en tête – ce qui ne veut pas dire à la conscience – pour être dans le jeu¹⁶.

Autrement dit, le champ implique l'espace des relations entre les individus aussi bien que leur champ de références intellectuelles. Il est par conséquent nécessaire, pour comprendre les conditions ou les obstacles à l'émergence d'une société civile autonome, de restituer la genèse du champ social politique de la société considérée.

Qu'est-ce qu'un champ politique ? Selon Bourdieu, un champ politique apparaît quand un espace relativement autonome se constitue en dehors et par opposition aux autres espaces sociaux (économiques, religieux, etc.) et dans lequel prennent place des luttes spécifiquement

¹⁶ Pierre Bourdieu. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1996, p. 61.

politiques ayant pour objet la définition légitime de l'intérêt général¹⁷. En effet, dans l'Europe féodale la fonction politique reste dépendante d'autres espaces sociaux qui lui imposent leurs enjeux. Ainsi, la fonction politique et la fonction sacerdotale restent étroitement mêlées. Le bon dirigeant doit aussi être un bon chrétien et se préoccuper du salut de l'âme de ses sujets. La légitimité du politique a un fondement religieux. L'objet d'un bon gouvernement concerne autant le salut des corps que celui des âmes.

Par ailleurs, on ne trouve pas de distinction claire entre le public et le privé, entre ce qui relève du patrimoine de l'État et du patrimoine privé de la dynastie régente, le royaume étant le patrimoine de la famille. Ainsi, les guerres entre royaumes sont des guerres privées concernant des héritages, le partage des terres entre grandes familles, ou des rivalités aristocratiques pour le prestige, etc. Tout cela ne signifie pas, pour autant, que la fonction politique n'existe pas dans l'Europe prémoderne, mais plutôt qu'elle est dépendante et instrumentalisée par d'autres champs sociaux, religieux notamment, qui tendent à lui imposer ses propres enjeux, ses propres fins et normes d'évaluation. Le champ politique est encore hétéronome, au sens défini par Bourdieu, dans la mesure où il ne peut fixer ses propres fins et fonctionner selon une logique qui lui soit propre.

La fonction politique s'autonomise progressivement en Europe avec la création de l'État moderne à partir des XVI^e et XVII^e siècles et la création d'une bureaucratie séparée, gérée par des techniciens spécialisés (juristes et fonctionnaires) formés à l'administration de l'État. Cette autonomisation du champ politique se traduit également par l'instauration d'une distinction entre le privé et le public. Cette distinction se traduisant par une « déprivatisation » et une « dépatrimonialisation » progressives du politique, autrement dit par « une séparation de la maison du Roi et de l'État, la distinction du religieux et du politique », la constitution de l'État comme personne juridique, irréductible à la somme de ses parties, et séparé de la société. On

¹⁷ Pierre Bourdieu, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36-37, 1981, pp. 3-24.

peut aussi mentionner l'instauration de l'idée d'un intérêt général, dissocié des intérêts particuliers et bien sûr l'invention d'une raison d'État :

Cette autonomie limitée et relative de la sphère politique se manifeste par l'apparition de buts politiques autonomes dans les milieux dirigeants ; ils commencent à avoir une raison politique, qui n'est pas seulement la raison familiale – c'est l'esquisse de ce qu'on appellera la Raison État¹⁸.

Se forme ainsi un champ politique relativement autonome, composé d'agents spécialisés, avec ses enjeux spécifiques, son langage spécifique, ses luttes spécifiques, ses coûts d'entrée spécifiques ; en un mot sa logique propre, forgée en opposition aux logiques en vigueur dans les autres champs (champ économique, champ religieux, champ familial, etc.). Toutefois, le champ politique, en s'autonomisant, tant à exclure les profanes ne disposant pas des codes culturels et les capitaux politiques légitimes, au profit de professionnels de la politique monopolisant le pouvoir en universalisant leur intérêt particulier :

À l'instar du champ religieux, avec lequel Bourdieu le compare souvent, le champ politique repose sur une division du travail entre, d'un côté, une minorité d'acteurs professionnalisés dans le travail de représentation politique du monde social ; de l'autre, une majorité de profanes rendus inactifs par la fermeture progressive du champ politique sur lui-même¹⁹.

I.3. Caractéristiques d'un champ politique démocratique.

Quelles caractéristiques aurait un champ politique démocratique ? Un champ politique démocratique désignerait un espace politique dans lequel chacun, sans condition de revenus, de genre, de race, etc. ; pourrait accéder au champ et pourrait parler, agir, en tant que membre du

¹⁸ Pierre Bourdieu. *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2015, p. 134.

¹⁹ Delphine Dulong, « Le champ politique selon Bourdieu », consulté en ligne le 03 juin 2020 : <https://www.politika.io/fr/article/champ-politique-bourdieu>

corps politique. En d'autres termes, un champ politique démocratique serait un espace social dans lequel l'activité politique cesserait d'être le privilège ou le monopole d'une élite sociale restreinte. Un objectif politique démocratique consisterait ainsi à militer pour abaisser le plus possible les coûts d'entrée dans le champ politique.

On peut aussi décrire cette dynamique comme une logique d'appropriation, ou de réappropriation, par les citoyens du politique. Ce champ politique démocratique, quoiqu'entretenant des porosités avec les autres champs, maintient toutefois son autonomie. Démocratisation du champ politique ne signifie pas dissolution du champ. Le champ politique reste l'espace social où se déroulent les luttes sociales et politiques pour la définition de l'intérêt général. Cet espace social désigne un lieu où se formulent les problèmes de la société et où s'élaborent et se discutent les solutions à ces problèmes. Il est également le lieu où les divers agents sociaux interpellent les pouvoirs publics sur leurs problèmes.

Ici, on retrouve dans une certaine mesure les analyses de Habermas sur la société civile comme d'un espace relativement autonome, intermédiaire entre la famille, l'État et le marché. :

La société civile se compose de ces associations, organisations, et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans la sphère privée. Le cœur de la société civile est donc constitué par un tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre d'espaces publics organisés les discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général²⁰.

Si cette analyse est juste Habermas, celle-ci n'explique toutefois pas les conditions de possibilité sociales et historiques de formation de cette société civile. C'est ce que permet de faire la théorie du champ politique démocratique. Avec la création d'un champ politique démocratique se superpose à la distinction entre le public, la séparation du citoyen et de l'individu privé. Je ne puis parler dans l'espace public, non pas en tant qu'individu privé

²⁰ Jürgen Habermas. *Droit et démocratie. Entre faits et Normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 394.

défendant des intérêts privés (ou en tant que membre d'une corporation), mais en tant que citoyen visant l'intérêt commun. En tant que citoyen, je me considère, à égalité avec les autres, comme membre du corps politique, par opposition à la société d'ancien régime qui ne connaît pas de citoyens, mais uniquement des états, défendant les intérêts particuliers de leur état (d'où l'enjeu du vote par tête et non par état en 1789, etc.). L'abolition des castes au Japon (voir la justification donnée par Fukuzawa).

Toutefois, le champ politique, comme tous les champs, exerce ses effets de censure. En effet, le champ politique est structuré par des normes, des valeurs, des principes servant de ressources aux acteurs pour formuler leurs revendications, les légitimer et transformer leurs problèmes particuliers en problèmes politiques. C'est cet « effet de censure du champ » qui transfigure un problème privé en un problème politique. Les citoyens qui veulent aborder publiquement les problèmes émergeant de leur vie quotidienne, de leur vie professionnelle, sociale, etc. le font dans un langage politique partagé par les membres du champ, un problème ne devenant politique qu'à condition d'être formulé dans le vocabulaire de l'intérêt général.

Dans cet espace politique démocratique, on ne peut triompher dans le champ qu'en recherchant des profits d'universalisation. L'ouverture du champ politique vient d'outsiders dans le cas de la France et du Japon cherchant à convertir leurs capitaux culturels et symboliques en capital politique. Sous l'effet des contraintes sociales immanentes au champ politique, les citoyens contractent un « intérêt au désintéressement », un intérêt à l'universel.

Les notables qui composaient les députés du tiers état pendant la Révolution française ne pouvaient faire triompher leurs intérêts qu'en les présentant comme l'intérêt de tous. De même, pendant la restauration de Meiji au Japon, les samurais de rang inférieur à l'instigation du « Mouvement pour les libertés et les droits du peuple » ne pouvaient exiger l'ouverture « des carrières aux talents » et l'instauration d'un parlement et d'une constitution qu'au nom de l'universalité des droits quoiqu'ils fussent les principaux bénéficiaires des réformes de mMeiji :

La réforme Meiji est du même type ; ce sont des petits samurais qui revendiquent des droits civils et des libertés, mais qui, dans la mesure où ils universalisent leurs intérêts particuliers,

demandant l'élargissement du pouvoir des samurais sous l'apparence de revendiquer des droits universels²¹.

Ces acteurs ne peuvent faire triompher leurs intérêts dans le champ politique qu'à condition de faire progresser l'universel, c'est-à-dire en ouvrant le champ aux nouveaux entrants en attaquant les droits d'entrée fixés par les dominants dans l'espace politique tout en prétendant parler au nom de tous.

En résumé, quelles sont les retombées de ce cadre d'analyse pour la théorie politique ?

Dans la postface de *Les Règles de l'art, genèse et structure du champ littéraire*, ainsi que dans *Les méditations pascaliennes*²², Pierre Bourdieu défend ce qu'il nomme une *Realpolitik* de la raison consistant à défendre, sur la base de la connaissance des lois établies par les sciences sociales, les conditions sociales et historiques d'émergence et d'autonomisation d'espaces sociaux dans lesquels des normes de rationalité s'imposent, sous la forme de contraintes sociales, aux agents sociaux, le champ scientifique étant un exemple paradigmatique d'un tel processus. Dans cette perspective, le rôle politique de l'intellectuel serait ainsi de mettre en lumière et de défendre les conditions historiques et sociales de formation de la rationalité et de travailler à « *universaliser les conditions d'accès à l'universel* », c'est-à-dire universaliser l'accès à la possibilité pour tout un chacun de former un jugement autonome sur les affaires communes ; autrement dit à démocratiser les conditions d'accès à la démocratie.

Cette position s'inscrit contre la théorie habermassienne de l'espace public et de l'agir communicationnel à laquelle il reproche de méconnaître les conditions sociales de possibilité du jugement politique et de minorer le fait que les chances d'accès à l'espace public sont loin

²¹ Pierre Bourdieu. *Sur l'État. Ibidem.*, pp. 263-265.

²² Pierre Bourdieu. *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.

d'être également réparties dans la société (ce qui implique de changer la « structure des opportunités »).

La capacité des principes et normes démocratiques à effectivement réguler le comportement des acteurs dépend également de conditions sociales, historiques et institutionnelles. En effet, pour que les idéaux et les valeurs démocratiques ne soient pas que vœux pieux il faut que ceux-ci gagnent une efficacité sociale, c'est-à-dire qu'ils puissent effectivement normer le comportement des agents sociaux. Pour cela, il faut qu'un champ social se forme dans lequel chacun reconnaîtra leur légitimité, contraignant les individus à adopter certains types de comportement, rationnel, tourné vers l'intérêt commun et dans lequel les acteurs politiques (citoyens ou hommes et femmes politiques) sont structurellement contraints d'adopter certaines conduites et dissuadés d'en adopter d'autres. Par exemple, en les contraignant à rendre des comptes de leur politique devant les citoyens. C'est dans cet esprit que Bourdieu proposait de :

Poser en termes sociologiquement réalistes la question de la morale en politique ou de la moralisation de la politique, c'est s'interroger, très pratiquement, sur les conditions qui devraient être remplies pour que les pratiques politiques se trouvent soumises à un test d'universalisabilité ; pour que le fonctionnement même du champ politique impose aux agents qui s'y trouvent engagés à temps plein des contraintes et des contrôles tel qu'ils soient contraints à des stratégies d'universalisation réelles²³.

La *realpolitik* de la raison dont parle Bourdieu s'appuie sur des mécanismes sociaux et institutionnels encourageant les comportements vertueux et sanctionnant les comportements contraires aux « normes démocratiques ». Toutefois, une telle *realpolitik* de la raison démocratique doit s'appuyer sur une connaissance objective de ces mécanismes et conditions de l'action démocratique. Afin d'obtenir des conditions qui échappent aux présupposés eurocentrés et d'universaliser indûment un modèle singulier, historiquement situé de

²³ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, Ibidem.*, p. 237.

démocratisation, le recours à l'analyse comparative est nécessaire. Ces conditions sont multiples et représentent autant de « cas particuliers du possible » comme le dit Bourdieu.

Nous proposons d'y ajouter la perspective comparative qui permettra plus aisément de faire apparaître – en neutralisant des présupposés théoriques eurocentriques – les conditions d'émergence, de stabilisation ou de transformation d'un champ politique démocratique par une analyse du cas japonais. C'est à cet objectif que le présent travail souhaite contribuer.

II. Objectif de la thèse.

La vertu principale d'une approche comparatiste est d'exorciser le spectre de l'ethnocentrisme consistant à universaliser indûment, sans examen critique, un modèle de démocratie historiquement situé, et de considérer que toute société souhaitant se démocratiser doit nécessairement passer par les mêmes étapes de développement. Nous proposons plutôt de construire un cadre théorique permettant la comparaison entre divers modèles de démocratie, ou plutôt entre diverses expériences démocratiques. Non pas partir d'une définition a priori, fixée une fois pour toutes, de la démocratie (en termes d'institutions, de principes, d'idéaux, etc.), mais de partir de problèmes théoriques et politiques dont les diverses expériences historiques, en Europe et au Japon, sont autant d'explorations. Que faut-il entendre ici par « expériences démocratiques » ? Ces expériences sont formées par l'ensemble des débats, controverses indissociablement intellectuelles et politiques par lesquelles les acteurs d'une société donnée donnent sens à leur existence commune et tentent de formuler et de résoudre les problèmes naissant de leur association. Ces expériences ont une dimension réflexive. Il ne s'agit pas simplement de reconstituer le contexte, mais la façon dont les acteurs comprennent celui-ci, autrement dit « le sens subjectivement visé par les acteurs »²⁴. Il s'agit de trajectoires, de dynamiques historiques, sociopolitiques dont les discours, les théorisations des acteurs font partie. Ces diverses expériences sont autant d'explorations de solutions à un ou des problèmes

²⁴ Gerald Bronner, « Pourquoi une sociologie compréhensive augmentée ? », *L'année sociologique*, Vol. 70, 2020, p. 154.

communs, explicitement construits par le comparatiste. Le but de l'analyse comparée est précisément de mettre en lumière les logiques différentes de démocratisation afin d'enrichir notre compréhension de la démocratie, ses conditions de possibilités et les obstacles à sa réalisation.

Cela implique de donner une définition exploratoire de la démocratie. Nous entendons dans ce travail par démocratie un problème et un projet plutôt qu'un concept universel dont chaque démocratie singulière serait l'instanciation.

Le projet démocratique repose sur un certain nombre de présupposés et de concepts qui sont régulièrement contestés, mais qui sont aussi pris en compte afin de redéfinir et reconstruire l'idéal démocratique. La démocratie essuie des critiques venant d'horizons idéologiques divers, qu'elles soient réactionnaires ou totalitaires, ou qu'elles émanent de courants se réclamant du libéralisme ou de l'anarchisme. D'où qu'elles viennent ces critiques sont importantes, parce qu'elles permettent d'approfondir les perspectives établies : elles renforcent et stimulent la réflexion et le débat. La démocratie n'est pas réductible comme le répète la doxa politique à un idéal jamais réalisé parce qu'irréalisable. Ce n'est pas non plus un simple artefact culturel propre à un type de civilisation et réductible aux présupposés de cette civilisation, comme s'il existait des types de sociétés incompatibles avec ce type de régime, comme on le soutient souvent dans les régimes autoritaires. Comme si la Chine, la Russie ou l'Iran, etc., étaient ontologiquement incompatibles avec la démocratie. Ce travail entend échapper à ces travers politiques et pièges idéologiques.

Notre objectif sera donc de construire un idéal type de démocratie nous permettant d'analyser et d'évaluer les différents types de démocratie²⁵. La démocratie ne se laisse pas saisir

²⁵ « On obtient un idéal type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène [einheitlich]. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie. Le travail historique aura pour

en une définition simple. Le mot comme la chose sont le fruit d'une histoire complexe²⁶. Celle-ci ne se réduit pas à l'instauration d'un parlement et des élections libres. Elle est d'abord un concept et un projet se proposant d'organiser ce qu'on peut nommer la « fonction politique ». Par fonction politique, on propose d'entendre les différentes fonctions de souveraineté d'une entité politique, la fonction de gouvernement, un appareil d'état central et distribué, en charge de la population sur un territoire, de la sécurité interne et de la défense externe de ce territoire et de son régime. La démocratie est un idéal type, mais les paramètres à prendre en compte sont nombreux et les cas multiples, depuis les dimensions et les différentes populations (incluant les croyances et les valeurs collectives), jusqu'aux contraintes institutionnelles et les hiérarchies de pouvoir propres à une société donnée.

Cette multiplicité est irréductible, mais il n'en reste pas moins que les différents types de régimes politiques s'évaluent selon leur capacité à satisfaire cette fonction politique, c'est-à-dire à assurer la stabilité sociale et le développement économique permettant de financer et développer ces différentes activités. Ces diverses contraintes ne relativisent pas la démocratie comme régime et idéal ; elles exigent d'évaluer sa *performance*. Une société peut devenir autoritaire pour renforcer des relations de pouvoir menacées ou contestées (par exemple l'autorité de l'état) ; une société engage un processus de démocratisation pour renforcer la performance de son système institutionnel, y compris sa souveraineté et les bases de long terme de son développement social et économique.

Une manière traditionnelle au sein de la philosophie politique de défendre la démocratie consiste à dire qu'elle permet de préserver un ensemble de libertés et de droits fondamentaux.

tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal, dans quelle mesure il faut par exemple attribuer, au sens conceptuel, la qualité d'« économie urbaine » aux conditions économiques d'une ville déterminée ». Max Weber. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Pocket, 1992, p. 173.

²⁶ David Held. *Models of Democracy*, Stanford University Press, 2006. Ou bien en français Pierre Rosanvallon. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

On juge ainsi les divers régimes politiques en fonction de leur respect des principes et libertés démocratiques de base. Une autre façon est de la défendre d'un point de vue pragmatique et fonctionnelle, c'est-à-dire du point de vue de ses effets. La démocratie, en garantissant la participation de tous à la délibération publique, permettrait de résoudre des problèmes économiques, sociaux et politiques qui ne pourraient trouver de solutions satisfaisantes au sein de régimes autoritaires comme le montre Amartya Sen par exemple²⁷. Mieux, la libre discussion publique, incluant autant que possible tous les membres de la société, toutes les perspectives, permettrait la formulation de besoins, de problèmes qui ne pourraient être formulés, connus et satisfaits autrement. La démocratie, ainsi conçue, combinerait ainsi efficacité et légitimité politique. Cela implique de ne pas réduire la démocratie à l'instauration de certaines institutions ou procédures comme la règle majoritaire en matière de décision collective.

III. Pourquoi un détour par la pensée sociale et politique japonaise, et plus particulièrement Maruyama Masao (1914-1996) ?

Un auteur peut nous permettre de construire cet idéal type de démocratie afin de réaliser ce travail comparatif : Maruyama Masao. Maruyama est considéré au Japon comme le grand penseur de la « démocratie d'après-guerre » (*senjo minshushugi*, 戦後民主主義). La pensée de Maruyama est essentiellement un retour réflexif sur la démocratisation du Japon dans les années d'après-guerre, non seulement sur l'occupation et l'instauration de la constitution démocratique de 1947, mais aussi sur les manifestations contre le renouvellement du traité et de sécurité nippo-américaine de 1960 qui fut un moment clef dans l'histoire du Japon d'après-

²⁷ « Il n'existe aucune preuve valable, sur un plan général, qui soit suffisamment convaincante pour démontrer qu'un gouvernement autoritaire, ainsi que la suppression des droits civiques et politiques, sont favorables au développement économique ». Amartya Sen. *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Payot, 2005, pp. 56-57. Voir également Amartya Sen. *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2003.

guerre. La question des rapports entre les citoyens et leurs représentants, et plus généralement avec les institutions politiques chargées de les représenter, occupe une place centrale dans sa réflexion.

Celui-ci s'est spécialement concentré sur les conditions de démocratisation du Japon, sur les obstacles à la démocratisation de l'archipel et comment les surmonter. Sa démarche nous intéresse au premier chef, car elle se situe de plain-pied dans une démarche comparative. L'intention de Maruyama était de montrer comment des germes d'une tradition démocratique et libérale autonome se sont développés au Japon, ceci dans le but de construire un concept de démocratie qui ne soit pas simplement l'universalisation d'un modèle particulier qui en serait la réalisation accomplie. Dans sa démarche pluridisciplinaire, Maruyama convoque l'histoire des idées, la théorie politique et les sciences sociales de son temps afin d'identifier une dynamique ou une logique de démocratisation plus que des caractéristiques fixes que partagerait toute société démocratique.

Plutôt que de construire une théorie *ex cathedra*, à la John Rawls, Maruyama analyse les conditions, et les blocages, socioculturels et institutionnels à la démocratisation du Japon. Plus positivement, pour Maruyama la démocratie est une forme de société, plus qu'un régime politique, se caractérisant notamment par un espace public politique dans lequel des citoyens « apolitiques »²⁸ (*museijiteki shimin*, 無政治的市民) peuvent s'assembler, s'associer et interpellier les gouvernants au sujet de questions s'enracinant dans leur vie quotidienne (*nichijō seikatsu*, 日常生活), concernant les modalités de leur association ou les formes institutionnelles que doit prendre leur existence commune.

La démocratie est ainsi conçue par Maruyama comme une méthode, pourrait-on dire, de construction et de prise en charge des questions sociales et politiques. L'approche du philosophe

²⁸ L'expression « citoyens apolitiques » s'oppose sous la plume de Maruyama aux « professionnels de la politique » (politiciens, militants à temps complet), et rappelle que la politique est l'affaire de tous en démocratie.

japonais anticipe ainsi certains développements contemporains autour de la démocratie participative et délibérative sans pour autant s’y réduire. En un sens, son approche de la démocratie est plus fonctionnelle qu’institutionnelle ou principielle.

Plus précisément, Maruyama voit dans la restauration de Meiji (*Meiji ishin*, 明治維新) une modernisation inachevée. Cet inachèvement s’expliquerait par le rejet, le refoulement des idées et des ferments de démocratisation à l’œuvre dans le pays après l’ouverture du Japon en 1868. Le philosophe japonais identifie ainsi le militarisme des années trente et quarante comme une conséquence de l’exacerbation des tensions sociales entre dirigeants et dirigés ne pouvant s’exprimer pacifiquement du fait de l’absence d’un espace public démocratique. En effet, à partir de la constitution de 1889 une coalition d’intérêts composée des oligarques de Meiji et des clans de Satsuma, Choshu, Tosa et Hizen s’approprient le pouvoir en excluant le peuple du processus politique :

Maruyama note que l’absence de véritable espace public d’expression, les contestations des dominés n’y manifestent non pas selon des débats ou des polémiques, mais sous la forme d’explosions de violence dont l’enjeu patriotique est invariablement la fonction du tennō dans la Nation et son instrumentalisation par les élites²⁹.

Cette appropriation du pouvoir par les oligarques, les clans et les militaires se traduira, selon Maruyama, par un accroissement des tensions sociales, de la colère, de la frustration des couches basses de la société que les dirigeants surent exploiter en la retournant contre les étrangers ; c’est ce que Maruyama appelle « transfert de l’oppression » :

Dans un monde où le principe de transfert de l’oppression existe, l’insatisfaction de la population qui se trouve au plus bas de la hiérarchie n’ayant plus d’espace où la transférer, n’a

²⁹ Brice Fauconnier, « La critique de la modernisation du Japon chez Maruyama Masao : assistance au tennō, ultranationalisme et fascisme dans les essais des années 1946-1949 », *Cipango* [En ligne], 2016, p. 253. Mis en ligne le 16 juin 2020, consulté le 01 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cipango/3927> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cipango.3927>

pas d'autre possibilité que de se tourner vers *l'extérieur*. C'est pourquoi la population d'un pays non démocratique embrasse facilement une xénophobie fanatique.

抑圧移譲原理の行われている世界ではヒエラルヒーの最下位に位置する民衆の不満はも委譲すべき場所がないから必然に外に向かれる。非民主主義国の民衆が狂熱的な排外主義のとりこになり易いゆえんである³⁰。

Tout le travail de Maruyama consistera donc à identifier ces blocages intellectuels, culturels, politiques et sociaux. Les obstacles à la démocratisation sont à la fois externes et internes. Les obstacles externes sont les rémanences de prémodernité qu'elles soient socioculturelles, intellectuelles ou institutionnelles empêchant l'épanouissement d'une conscience moderne. Le système impérial dans le contexte japonais d'avant-guerre symbolise, dans les textes de jeunesse de Maruyama, cette prémodernité prévenant l'épanouissement d'une société démocratique au Japon. Les obstacles internes sont toutefois plus insidieux et menacent toute société démocratique. Parmi ceux-ci, le processus de réification/solidification d'un état donné des institutions démocratiques – produit d'une dialectique entre une logique de l'être (*de aru koto*, であること) et du faire (*suru koto*, すること)³¹ – constitue une des principales menaces. Celle-ci se manifeste lorsque les citoyens oublient que les formes sociales et institutionnelles sont des fictions créées par eux pour servir certaines fins et soumises à révision. Lorsque la démocratie se traduit par l'absolutisation d'un certain nombre d'institutions ou de procédures (comme la règle majoritaire) celle-ci se vide de sa substance.

³⁰ Masao Maruyama, « Formes de la mentalité des dirigeants militaires », in *Gendai seiji shisôshi to kôdô*, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai 1964, pp. 113-114.

³¹ Masao Maruyama, « De aru koto to suru koto », 1959, in *Maruyama Masao shû*, Vol. 8, Tokyo, Iwanami shôten, 1966.

La démocratie est un processus, une dynamique sans terme assignable soutenue par un certain état d'esprit, un *ethos*³². La démocratisation d'une société doit passer par une « révolution spirituelle », c'est-à-dire une transformation de la façon dont les individus se conçoivent eux-mêmes, leurs relations aux autres et leurs relations aux institutions politiques. L'enjeu pour Maruyama était d'enraciner la démocratie dans la vie sociale politique japonaise, que les citoyens ordinaires se l'approprient. C'est tout cela qu'il faut comprendre par l'expression de « conscience moderne », ou *shutaisei*, 主体性 sous la plume de Maruyama Masao.

Nous proposerons donc de recourir à ses travaux sur la démocratisation pour construire une théorie permettant de dépasser les limitations des théories classiques de la démocratie.

³² Masao Maruyama, « Minshushugi no rekishiteki haikai », 1959, in *Maruyama Maruyama shû*, Vol 8, Tokyo, Iwanami shôten, 1966.p. 89.

**Première partie : Peuple, souveraineté
populaire, démocratie**

Introduction

Nous proposerons dans cette partie une critique des théories classiques, les plus influentes, de la démocratie. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur le concept de souveraineté populaire et de son articulation avec la notion de représentation politique.

Les définitions de la démocratie sont nombreuses. On peut toutefois décrire la démocratie à la fois comme une forme de gouvernement et une forme de société. Comme forme de gouvernement elle consacre le principe de souveraineté du peuple, ce qui se traduit – dans les démocraties représentatives – par une similitude entre les gouvernants et les gouvernés, ou une « *identité du dominant et du dominé, du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit* »³³. L'idéal démocratique impliquerait ainsi une égalité des individus, autorisant une permutation possible des fonctions et des rôles. Les notions d'équivalence, de permutabilité, de substitution, etc., seraient ainsi des modalités de l'égalité démocratique, et contribueraient à la similitude entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux sur lesquels il s'exerce à la condition que toutes les fonctions publiques soient ouvertes à tous. D'où l'importance des notions de sélection, d'élection, de représentativité des gouvernants ou de délégation pour les démocraties représentatives modernes.

Mais la démocratie peut également désigner une forme de société. En effet, les sociétés démocratiques modernes se pensent comme auto-instituées, conséquence de l'admission du principe selon lequel il n'y a pas d'autorité supérieure à la volonté du peuple, rejettent tout fondement extérieur et transcendant, susceptible de justifier l'ordre social³⁴. La société

³³ Carl Schmitt. *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1989, p. 372.

³⁴ Voir par exemple Marcel Gauchet. *L'avènement de la démocratie. La révolution moderne*, Paris, Folio/Gallimard, 2013. Ou bien encore Cornelius Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Éditions du seuil, 1979.

démocratique serait ainsi une « société des égaux »³⁵ dans laquelle toutes les fonctions seraient ouvertes à tous, et dans laquelle chacun pourrait participer à égalité à l'élaboration des lois, sans référence à un principe ou une autorité transcendante qui viendrait de l'extérieur contraindre le processus de décision politique. Notre objectif sera de questionner ces présupposés, d'en montrer les limites et les impensés.

Le projet d'autonomie individuelle et collective que la démocratie tente d'incarner s'est ainsi cristallisé principalement sous la forme de deux idéaux politiques : l'un, que l'on associe spontanément à l'idéal républicain, est celui de l'autogouvernement (tradition allant de Locke, en passant à Rousseau, jusqu'à Habermas). Ce courant considère qu'un régime politique n'est démocratique qu'à la condition que l'ensemble des citoyens puissent participer, à égalité, à l'élaboration des lois et des politiques publiques dont ils sont supposés bénéficier à égalité. « *Un régime démocratique permet aux citoyens composant le peuple d'être, à égalité, les auteurs des politiques auxquelles ils sont soumis, mais aussi d'en être, à égalité, les bénéficiaires* »³⁶. Elle est ainsi l'extension politique du principe rousseauiste bien connu selon lequel chaque citoyen doit pouvoir se considérer à la fois comme l'auteur et le destinataire de la loi. L'autre idéal est celui de l'auto-organisation. Cet idéal émerge avec les lumières écossaises (Ferguson, Hume, Smith, etc. ;) et possède des ramifications jusque dans la pensée anarchiste (Proudhon, Kropotkine, etc.), libérale (Hayek), voire libertarienne. Pour ce courant de pensée, la société n'est pas instituée par l'État, mais est le fruit d'un ordre spontané horizontal et polycentrique, naissant des interactions des individus. Dans cette tradition, le marché est regardé comme la forme paradigmatique de cette capacité d'autorégulation, ou d'auto-organisation, de la société civile :

Aux figures formelles et hiérarchiques de l'autorité et du commandement, le marché oppose la possibilité d'un type d'organisation et de prise de décision largement dissocié de toute forme

³⁵ Pierre Rosanvallon. *La société des égaux*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

³⁶ Charles Girard. *Délibérer entre égaux. Enquête sur l'idéal démocratique*, Paris, Vrin, 2019, p. 8.

d'autorité : il réalise des ajustements automatiques, procède à des transferts et à des redistributions sans que la volonté des individus en général et des « élites » en particulier joue aucun rôle³⁷.

Ces deux idéaux cohabitent et, parfois, se traduisent dans l'opposition bien connue entre l'État et la société civile. Tantôt, la société civile est valorisée comme le lieu de la vitalité, de la spontanéité et de la créativité par opposition aux lourdeurs bureaucratiques de l'État, tantôt c'est l'État qui est valorisé comme le garant de l'intérêt général par opposition à une société civile assimilée au règne du « froid calcul de l'intérêt égoïste ». Ces deux traditions de pensée se fondent sur des conceptions différentes de l'autonomie personnelle et de son articulation à l'autonomie collective, l'une justifiant la délégation/autorisation de gouverner à un tiers accordée suite à un contrat social, l'autre récusant toute délégation/représentation comme illégitime au profit d'une forme ou d'une autre de démocratie directe, qu'il s'agisse de l'autogestion chez les anarchistes ou de l'invocation d'un ordre spontané de la société chez les libéraux.

Cette opposition entre État et société civile, entre autogouvernement et auto-organisation, recoupe par ailleurs les problèmes liés à la souveraineté du peuple et à sa représentation. La souveraineté du peuple s'incarne-t-elle dans l'État ou bien dans la société civile ? En effet, si la société peut s'auto-organiser quelle légitimité aurait leurs représentants de parler et d'agir en son nom ? Et si le peuple ou la société ne peut exister comme souverain qu'à travers ses représentants qu'advient-il lorsque le peuple est en désaccord avec ces derniers ? L'instauration de représentants ne serait-elle pas dès lors synonyme d'aliénation politique comme le soupçonnent les anarchistes ? Ces concepts sont ainsi traversés par les ambiguïtés et les ambivalences qui ont structuré notre modernité politique.

³⁷ Pierre Rosanvallon. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pp. IV.

En effet, la première question qui se pose concerne la nature du peuple. Qu'est-ce qui fait un peuple ? Une langue et une culture partagée ? Une volonté de vivre ensemble ? Le fait de partager un intérêt commun ? Le problème étant que l'unité proclamée du peuple contraste avec la diversité constatée des individus, qu'il s'agisse de leurs opinions, croyances, intérêts. En outre, comment le peuple pourrait-il exercer lui-même le pouvoir ? Ne peut-il le faire que via des représentants ? Comment, dans ce cas, éviter que les représentants du peuple usurpent la souveraineté ? La souveraineté du peuple peut-elle s'exprimer en dehors des institutions chargées de la représenter ? Le développement d'une société civile active en dehors de l'État peut-il contrebalancer les défauts du système représentatif ? L'autonomie collective peut-elle s'exprimer directement ?

Alors que les régimes démocratiques promettaient une émancipation des peuples des formes anciennes de domination, des formes nouvelles d'aliénation et de dépossession se sont levées au cœur même des démocraties, comme leurs versants sombres, leurs impensés. En effet, une sorte de dialectique de la raison démocratique semble travailler les sociétés se réclamant de ces principes. On peut parler ici de dialectique de la raison démocratique – en un sens voisin à celui que Horkheimer et Adorno donnent à cette formule dans *La dialectique de la Raison*³⁸ – dans la mesure où les principes politiques libéraux et démocratiques, au nom desquels le peuple est déclaré souverain et ses droits fondamentaux garantis, peuvent aisément se renverser en mystification idéologique permettant de justifier l'oppression du peuple par une minorité prétendant gouverner en son nom. Un gouvernement peut par exemple s'attribuer « *le monopole de la représentation morale du peuple* »³⁹, et réprimer ceux qui le contestent comme des antidémocrates, voire comme des ennemis du peuple. Une démocratie peut ainsi être

³⁸ Max Horkheimer et Théodore Adorno. *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.

³⁹ Jan-Werner Müller. *Qu'est-ce que le populisme ? Définir la menace*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017.

formellement démocratique tout en réprimant dans les faits les libertés démocratiques de base, et ce d'autant plus violemment qu'elle le fait au nom du peuple.

Ainsi, le principe de souveraineté du peuple peut être aussi bien invoqué pour contester un gouvernement établi que justifier le *statu quo* politique. Notre thèse est que l'on ne peut pleinement comprendre les concepts de la pensée politique libérale et démocratique moderne si l'on ignore les tensions et ambiguïtés qui les travaillent de l'intérieur. Ce n'est qu'à la condition de reconnaître l'ambiguïté du concept de souveraineté du peuple que l'on peut espérer surmonter ses dévoiements. Nous tenterons dans cette partie de dégager la grammaire des concepts politiques de la pensée libérale et démocratique moderne.

Si la démocratie se résume au principe de souveraineté du peuple, notre point de départ devra consister en un examen critique de ce concept et de sa relation au concept de représentation. Celui-ci enveloppe trois problèmes. Un problème avec la notion de souveraineté, qui semble impliquer une conception absolutiste du pouvoir, un autre avec la notion de peuple, semblant impliquer une conception holistique et homogène du peuple difficilement compatible avec le pluralisme politique, et enfin un troisième problème avec la notion de souveraineté du peuple semblant attribuer un pouvoir absolu à un peuple abstrait. Puis, nous verrons comment la notion de représentation politique s'articule avec le principe de souveraineté populaire afin de donner une réalité à l'idéal d'un gouvernement du peuple, pour le peuple, par le peuple et les ambiguïtés et impensés qu'elle renferme. Enfin, nous nous pencherons sur l'idéal alternatif anarchisant de l'auto-organisation et montrerons qu'il ne saurait faire l'économie de toute forme de représentation politique.

Pour résumé, notre objectif dans cette partie est de justifier la perspective qui sera ici la nôtre en pointant les insuffisances des concepts dans lesquels nous pensons la démocratie.

Chapitre 1. Les ambiguïtés du concept de souveraineté du peuple

La souveraineté populaire est le principe sur lequel repose la légitimité des régimes démocratiques. Toutefois, celui-ci ne va pas sans ambiguïté tant il semble impliquer une philosophie de la volonté politique problématique. En effet, pour des auteurs aussi différents que Benjamin Constant, Carl Schmitt ou Friedrich Hayek, le concept de souveraineté du peuple aurait partie liée avec une conception absolutiste du pouvoir. Pour bien saisir le lien entre souveraineté et absolutisme, il convient tout d'abord de revenir sur la genèse de cette notion.

a. Le concept de souveraineté.

La notion moderne de souveraineté fut formulée de manière paradigmatique pour la philosophie politique occidentale par Jean Bodin dans son ouvrage « La république ». Le philosophe français y définit la souveraineté comme « *le pouvoir de commander et de contraindre sans n'être commandé ni contraint* »⁴⁰, et plus précisément comme : « *la puissance absolue et perpétuelle d'une République [...] c'est-à-dire la plus grande puissance de commander* »⁴¹. Elle est le pouvoir suprême d'où dérive toute autorité. Elle est la seule autorité sur un territoire donné et n'est soumise à aucune autorité étrangère supérieure (pape, empereur,

⁴⁰ Jean Bodin. *Les six livres de la république*, Paris, Fayard, 1986.

⁴¹ Jean Bodin. *Ibidem.*, p. 122.

etc.). Le concept moderne de souveraineté comme théorisé par Bodin ou Hobbes est, par là même, lié au contexte politique de l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles.

La notion de souveraineté est d'abord le fruit d'une histoire longue⁴², celle-ci étant d'abord la traduction du terme latin d'*imperium*, concept désignant originellement « *les formes les plus hautes de la puissance publique, et notamment le pouvoir de commander aux armées et de faire les lois* »⁴³. Elle désigne également une autorité suprême sur un territoire. Toutefois, c'est à la Renaissance que le terme est redécouvert et utilisé afin de préciser notamment la place des rois par rapport aux princes. L'enjeu n'était pas uniquement intellectuel, mais aussi politique. Il s'agissait d'abord de justifier la concentration du pouvoir entre les mains du monarque sur un territoire donné, et son émancipation par rapport au Saint Empire et à la papauté dans l'Europe post-westphalienne.

En effet, cette théorie de la souveraineté, élaborée dans le contexte de l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles, semble taillée sur mesure pour les monarchies absolues. Dans un contexte de guerres de religion et de rivalité entre le pouvoir spirituel et temporel, il fallait consolider l'autorité royale face à la fois aux dissensions internes venant des protestants, des seigneuries locales d'une part, mais aussi des prétentions extérieures de l'empereur du Saint Empire et du Saint-Siège de limiter la souveraineté de l'État au nom d'un principe ou d'une autorité supérieure d'autre part. La France est un exemple paradigmatique de ce processus. La souveraineté de l'État s'est affirmée au fil d'un long processus de centralisation étatique et de monopolisation du pouvoir entamé en France par Philippe IV Le bel (1268-1314), et poursuivi par ses successeurs⁴⁴. En effet, Norbert Elias met en lumière un processus en Occident, et tout spécialement en France, à la monopolisation des fonctions régaliennes (judiciaire, législative,

⁴² Voir par exemple Pierre Dardot et Christian Laval. *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, Éditions la découverte, 2020.

⁴³ Quentin Skinner. *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 535.

⁴⁴ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003.

exécutive, policière, militaire, fiscale, etc.) entre les mains de l'autorité royale s'affirmant contre les potentats locaux.

Cette affirmation du pouvoir royal se concrétisa non seulement via la création d'un corps administratif chargé gérer des affaires du royaume, dont la taille ne cessa de s'agrandir, mais aussi via une lutte constante à l'intérieur contre les feudataires et les villes libres, puis, à l'extérieur, contre le modèle impérial et les prétentions du Saint-Siège à avoir son mot à dire sur la gestion des affaires intérieures du royaume. À cette dynamique de long terme s'ajoutent les bouleversements induits par une série d'événements qui agitèrent l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles.

En effet, les guerres de religion, la guerre de Trente Ans et le traité de Westphalie de 1648 induisent des changements importants, non seulement dans l'équilibre des puissances en Europe, mais aussi dans l'avènement de l'État-nation moderne. Le traité de Westphalie, qui mit un terme à la guerre de Trente Ans, mit à mal le modèle impérial – dont le Saint Empire romain germanique était le paradigme – et consacra le principe de souveraineté nationale sous trois aspects : Tout d'abord, la souveraineté extérieure ; via laquelle chaque État reconnaît et respecte la souveraineté des autres. Ensuite, la souveraineté intérieure : via chaque État exerce une autorité exclusive sur son territoire et ne peut s'immiscer dans les affaires intérieures des autres États. Et enfin l'équilibre des puissances ; les États pouvant s'allier entre eux afin de prévenir la montée en puissance d'un autre État :

Dans ce système d'États, la souveraineté joue un rôle essentiel. Définie comme liberté et indépendance des États, elle est tout à la fois la limite, le cadre et le but de l'équilibre. Elle est le principe idéal des nouvelles règles internationales, elle en est la condition même, depuis qu'il n'y a plus de puissances transnationales, empires ou Églises, qui fixeraient un ratio supérieur à celle des États⁴⁵.

⁴⁵ Pierre Dardot et Christian Laval. *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident, Ibidem.*, p. 324

La séparation du pouvoir spirituel et temporel joue également un rôle important dans le renforcement de la souveraineté nationale. La rupture initiée par exemple par Henry VIII en Angleterre avec l'Église catholique, et son intronisation en tant que chef de l'Église anglicane participa également du renforcement de l'autorité royale en subordonnant le religieux au politique. Cette autonomisation du politique par rapport au religieux peut aussi s'expliquer par les guerres de religion qui émaillèrent aussi bien la France que l'Angleterre, la nécessité de maintenir la paix civile impliquant un pouvoir fort se situant au-dessus des partis. Cette conception de l'État étant clairement portée par Hobbes pour qui la seule fonction légitime de celui-ci est de prévenir le retour de l'état de nature, c'est-à-dire de la guerre civile. Naît ainsi l'idée que la légitimité de l'État ne repose plus sur un fondement transcendant, religieux, mais est immanente au désir de protection des sujets qui consentent à se soumettre à l'autorité du souverain.

Selon Carl Schmitt, le concept moderne de souveraineté doit également être compris comme une sécularisation d'un concept théologique, d'inspiration augustinienne notamment, regardant la toute-puissance divine. En effet, si l'on en croit Carl Schmitt, pour qui « *tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés* »⁴⁶, le concept politique de souveraineté serait le reflet de la souveraineté de Dieu sur sa création⁴⁷. De même que Dieu, du fait qu'il est créateur de toute chose, ne saurait être assujéti à aucune loi ou norme, de même le souverain politique est tout puissant en son royaume. Ce dernier est en cela l'analogue du souverain céleste face à sa création ; faisant les lois, disant le juste et

⁴⁶ Carl Schmitt. *Théologie politique*, chapitre III, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

⁴⁷ « L'histoire sémantique d'une langue comme le français témoigne sans conteste en faveur de la dérivation de la souveraineté politique à partir de la souveraineté de Dieu ». Pierre Dardot et Christian Laval. *Dominer: Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident, Ibidem.*, p. 73.

l'injuste sans être lui-même soumis aux règles qu'il a édictées⁴⁸. Ainsi, « à la notion de Dieu des XVII^e et XVIII^e siècles appartient la transcendance de Dieu face au monde, de même qu'une transcendance du souverain face à l'État appartient à sa philosophie de l'État »⁴⁹. L'idée de souveraineté elle-même, dans son indivisibilité, son unité et son absoluté, évoque également des attributs divins. En effet, dans son livre *Les deux corps du Roi*⁵⁰, Ernst Kantorowics explique comment le corps physique du roi est redoublé par un corps mythique indestructible, incorruptible, intemporel et immortel qui ne saurait périr avec la personne physique du monarque. Le souverain incarne ainsi la continuité de l'État :

Il est clair que la doctrine de la théologie et du droit canon, qui enseigne que l'église et la société chrétienne en général sont un *corpus mysticum*, dont la tête est le Christ, a été transposée par les juristes de la sphère théologique à celle de l'État, dont la tête est le roi⁵¹.

Le souverain est le représentant, le symbole d'une autorité qui transcende sa personne particulière, tout comme le souverain pontife est le lieutenant du Christ sur terre. La théorie politique est ainsi imprégnée de concepts théologiques au point de former une véritable « christologie royale », comme le dit Kantorowics, dont le concept de souveraineté est le pinacle. Le souverain n'est pas une personne physique particulière, mais la fonction politique dont il est l'incarnation. À cet égard, il est remarquable que même un auteur matérialiste comme Thomas Hobbes décrive la souveraineté comme « l'âme artificielle de l'État » faisant mouvoir

⁴⁸ « Il est vrai que tous les souverains sont assujettis aux lois de nature, car ces lois sont divines et ne sauraient être abrogées par aucun homme, ni aucune République. Mais aux lois qu'il fait lui-même, autrement dit, aux lois que fait la République, le souverain n'est pas assujetti ». Thomas Hobbes. *Le Léviathan*, *Ibidem.*, p. 346.

⁴⁹ Carl Schmitt. *Ibidem.*, p. 58.

⁵⁰ Ernst Kantorowics. *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-âge*, Paris, Folio-histoire, 2020.

⁵¹ Ernst Kantorowics. *Les deux corps du Roi. Ibidem.*, pp. 38-39.

les autres fonctions de l'État comme s'il s'agissait de membres d'un corps artificiel (Police, justice, armée, etc.)⁵².

En résumé, le concept de souveraineté est étroitement lié à l'apparition de l'État moderne qui est lui-même le produit des bouleversements culturels, sociaux, politiques et politiques qui traversèrent l'Europe à partir du XVI^e siècle :

« L'ère de la forme État européenne », pour parler comme C. Schmitt, s'ouvre avec la reconnaissance de la suprématie du politique – dont la gestion va être confiée à cette entité abstraite, spécifiquement moderne, qu'est l'État – sur les autres dimensions de l'existence humaine. L'État, désormais, s'affranchit (tendanciellement) de l'univers religieux/spirituel, dont la cassure profonde, à l'occasion de la Réforme, exigeait qu'il fût en quelque sorte neutralisé et isolé du monde des activités laborieuses et des interactions techno-économiques, c'est-à-dire de ce que l'on nommera plus tard la société civile, et enfin de l'espace traditionnellement clos de la famille, qui éprouve lui aussi de profondes transformations; il ne s'affranchit d'ailleurs pas seulement de ces ordres, il leur impose sa loi⁵³.

Le concept moderne de souveraineté se situe à la conjonction des dynamiques politiques et culturelles de long terme et de ruptures brutales, du développement du capitalisme et de l'apparition de la division sociale du travail qui l'accompagne et qui contribua, tout autant que la séparation du religieux et du politique, à l'autonomisation du politique par rapport aux autres secteurs d'activités (économiques, religieux, etc.) et à sa prise en charge par un corps de professionnels (l'administration). Ce concept, tel qu'il fut forgé par Bodin ou Hobbes, est contemporain de la formation de l'État moderne et sert à justifier l'autonomisation du

⁵² Thomas Hobbes. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000, p. 64.

⁵³ Jean-François Kervégan, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N°14, Éditions Picquard, 2001/2, p. 321.

politique aussi bien que la concentration du pouvoir entre les mains des monarques européens contre l'empire et le pape.

b. Le concept de souveraineté populaire.

Le concept de souveraineté populaire hérite des mêmes caractéristiques, à savoir ; son unité, son indivisibilité et son indestructibilité. La souveraineté populaire est par ailleurs tout autant absolue que la souveraineté du monarque. Comme le dit Rousseau, la souveraineté est inaliénable « *Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais pas la volonté* »⁵⁴ et indivisible « *Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible. Car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie* »⁵⁵ en outre, dans les démocraties représentatives la théorie des deux corps du roi semble également s'appliquer aussi au peuple ou à la nation. En effet, le peuple se divise entre son « corps naturel », c'est-à-dire l'ensemble des individus peuplant un territoire donné, et son « corps politique », c'est-à-dire son « corps mystique », doué d'une unité abstraite, corps idéal n'existant que via les représentants du peuple parlant et agissant en son nom. En effet, « *si la nation est la source de tout droit, elle n'est pas simplement composée des individus réellement existants à tel ou tel moment. Elle n'est pas un agrégat, elle est un tout unitaire doté d'une volonté commune* »⁵⁶. La référence à la conception rousseauiste de la souveraineté populaire fut centrale dans les débats sur sa nature et ses modalités de manifestation concrète⁵⁷. Toute la

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Librio, 2017, p. 20.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Ibidem.*, p. 21

⁵⁶ Pierre Dardot et Christian Laval. *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, *Ibidem.*, p. 453

⁵⁷ Pierre Rosanvallon. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000

difficulté sera de justifier une représentation politique d'une souveraineté du peuple que l'on pose en même temps comme absolue et indivisible, irreprésentable comme l'affirme Rousseau⁵⁸. Ces débats et controverses manifestent cette tension entre cette conception de la souveraineté du peuple d'une part, pensée comme une, indivisible et absolue, et la nécessité de sa représentation politique d'autre part. Cette vision de la souveraineté du peuple est ainsi grosse d'une conception de la représentation comme incarnation, laissant peu de place au pluralisme et aux contre-pouvoirs, le chef, ou la partie, prétendant incarner sans médiation la volonté du peuple.

Ainsi, le principe de souveraineté – qu'il s'agisse de la souveraineté du monarque, de la nation ou du peuple – semble fonctionner comme un principe de légitimation transcendant justifier la concentration du pouvoir, sa continuité territoriale et temporelle.

Cela induit, bien entendu, des conséquences sur notre façon de penser la démocratie.

1.1. Le concept de souveraineté implique-t-il en lui-même une conception absolutiste du pouvoir ?

Une telle vision de la souveraineté appelle, une fois transférée au peuple, non seulement une interprétation absolutiste du pouvoir, mais aussi une conception holiste du peuple. Or, une telle vision de la souveraineté du peuple rentre en contradiction avec le pluralisme politique et les libertés individuelles à un double titre. Premièrement parce qu'elle implique une compréhension du peuple comme un sujet collectif doué d'une intention et d'une volonté

⁵⁸ « L'important à souligner ici est que le mouvement populaire refusa dès le début de la Révolution le principe de la délégation de souveraineté, comme si la critique rousseauiste de la représentation était restée la ligne de la conduite politique des masses révolutionnaires ». Pierre Dardot et Christian Laval. *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident, Ibidem.*, p. 465

unique et homogène. Et deuxièmement, parce qu'elle tend à considérer comme illégitime toute limitation du pouvoir tant que celui-ci émane du peuple.

La tradition libérale de Benjamin Constant à Friedrich Hayek assimile ainsi le concept de souveraineté à l'absolutisme politique. En effet, s'il n'y a rien au-dessus de la volonté générale, principes moraux, droit naturel, etc., celle-ci est condamnée à dégénérer en tyrannie de la majorité. Hayek, dans *Droit, législation et liberté*, assimile ainsi le principe de souveraineté à une « une superstition constructiviste ». En effet, pour le philosophe autrichien :

L'idée que la majorité du peuple (ou de ses représentants élus) devrait être libre de décréter n'importe quoi à condition de s'en trouver d'accord, et qu'en ce sens la majorité doive être considérée comme omnipotente, cette idée est étroitement liée au concept de souveraineté populaire. L'erreur implicite n'est pas de penser que tout pouvoir existant doit être aux mains du peuple ni que ses aspirations doivent s'exprimer dans des décisions à la majorité ; elle est de croire que cette source du pouvoir doive n'être bornée par rien, en un mot, dans l'idée de souveraineté même⁵⁹.

Hayek associe le concept moderne de souveraineté au rationalisme politique d'inspiration cartésienne notamment. Elle serait ainsi liée à une certaine conception du savoir selon lequel le critère du vrai est « l'idée claire et distincte », tout l'édifice de la connaissance devant être déduit à partir de premiers principes évidents par eux-mêmes. La conception moderne de la souveraineté, telle que Hobbes la formule, serait une transposition de ce rationalisme aux questions sociales et politiques. Cette vision de la souveraineté aurait ainsi partie liée avec le contractualisme. En effet, selon Hayek, les contractualistes voudraient refonder la société sur des bases nouvelles, en la reconstruisant selon un plan préétabli. Le souverain serait ainsi un super ingénieur, selon cette tradition, capable de modifier la société à sa guise, lui prêtant par là même une omniscience et une maîtrise complète de la structure sociale.

⁵⁹ Friedrich A. Hayek. *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007, p. 674.

En outre, l'idée de souveraineté elle-même, en tant que traduction du terme *imperium*, induit, comme nous l'avons vu plus haut, que l'exercice de l'autorité politique a à voir avec un pouvoir de commandement. Les lois seraient donc des décrets du souverain, c'est-à-dire l'expression de sa volonté. Le souverain étant la source d'où émane toute autorité, celui-ci a toute latitude pour faire les lois qu'il jugera bonnes de faire sans pour autant leur être soumis et sans référence à une norme supérieure (droit naturel, etc.). Par ailleurs, l'exercice du pouvoir est largement discrétionnaire. Il n'est borné par rien d'autre que lui-même. Le souverain n'a, en outre, de compte à rendre à qui que ce soit. Une telle conception de la souveraineté débouche donc sur un pouvoir arbitraire qui ne fait qu'avaliser la volonté majoritaire et que l'on ne saurait borner sans violer le principe de souveraineté populaire.

Paradoxalement, la démocratie moderne aurait même renforcé selon Hayek le caractère absolutiste du principe de souveraineté en le transférant du monarque au peuple. En effet, l'idée de John Locke, par exemple, que le pouvoir doit reposer sur le consentement du peuple avait pour objectif de limiter l'exercice du pouvoir par le prince en lui rappelant que son autorité lui est accordée par le peuple. Or, avec les démocraties parlementaires modernes s'instaurerait une confusion entre les gouvernants et les gouvernés. Il n'y aurait plus de ligne claire séparant les deux induisant l'idée que le pouvoir que les gouvernants exercent sur le peuple n'est autre que celui du peuple lui-même. En d'autres termes, la distinction, cruciale aux yeux de Locke, entre le gouvernement et le peuple tendrait à s'estomper en démocratie. Ainsi, l'idée même de limiter le pouvoir de l'État perdrait par conséquent son sens et sa légitimité. Elle semble antidémocratique même :

Et bien que les monarques absolus du continent européen y aient prétendu avec succès [au pouvoir absolu], elle n'a pas été réellement acceptée comme légitime avant que ne soit installée la démocratie moderne qui, à cet égard, est l'héritière de la tradition absolutiste⁶⁰.

⁶⁰ Friedrich A. Hayek. *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007, p. 677.

Ainsi, le concept moderne de souveraineté est à la fois la transposition du concept d'*imperium*, issue du droit romain, de concepts théologiques sécularisés, ainsi que le fruit des transformations politiques de longs termes, elles-mêmes liées au processus de centralisation étatique que connut la France, et des bouleversements politiques, sociaux et culturels profonds qui marquèrent l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles (qu'il s'agisse de l'impact de la réforme protestante, ou des conséquences du traité de Westphalie de 1648). Cela ne va pas sans conséquence sur la façon de penser le principe de souveraineté populaire. En effet, si le concept renvoie à une philosophie de la toute-puissance de la volonté, du commandement celle-ci est grosse de conséquences politiques absolutistes et despotiques. On ne peut donc transposer le concept de souveraineté au peuple sans un examen critique approfondi sous peine de s'exposer à de fâcheuses conséquences sur notre compréhension de la démocratie.

On peut penser, par conséquent, que les difficultés associées au concept de souveraineté populaire sont liées à cette conception de la souveraineté elle-même. Ce concept de souveraineté porte en lui des implications sur ce qu'il convient d'entendre par peuple dans la locution « souveraineté populaire ». En effet, comme on l'a vu, la notion de souveraineté fut taillée sur mesure pour les monarchies absolues et requiert un souverain qui soit un individu doué d'une volonté une. Or, dans la mesure où le peuple n'est pas un sujet collectif doué d'une volonté homogène, on ne peut transférer mécaniquement cette conception de la souveraineté au peuple sans rencontrer de redoutables difficultés conceptuelles et politiques.

Ainsi, la difficulté est double. Elle concerne la notion de souveraineté elle-même, telle qu'elle fut pensée par Jean Bodin ou Thomas Hobbes. Mais aussi la conception du peuple qu'elle implique quand on l'applique au peuple lui-même.

Il n'est donc pas certain que l'on puisse endosser, sans examen critique, un principe de souveraineté du peuple qui ne ferait que transférer la puissance souveraine du monarque au peuple ou à ses représentants.

1.2. Souveraineté du peuple ou souveraineté des représentants du peuple ?

Par ailleurs, dans les théories de la souveraineté populaire le peuple est défini comme étant à la fois celui qui exerce la souveraineté et celui sur lequel la souveraineté s'exerce. En d'autres termes, il est à la fois souverain et sujet. Toutefois, le peuple n'étant qu'une abstraction ou une fiction théorique, il convient pour le faire exister, le faire parler et agir d'instituer des représentants. C'est, en effet, au nom de la nécessité de constituer politiquement un peuple que l'on invoque la nécessité d'une médiation entre les individus composant le corps social et le gouvernement. Toutefois, le risque est grand qu'au cours de cette délégation de pouvoir du représenté au représentant le second accapare la souveraineté au nom du premier comme le suspecte Rousseau :

La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre, il n'y a point de milieu⁶¹.

Ainsi, un problème émerge. Si la démocratie directe semble difficilement applicable et qu'il convient, pour des raisons techniques, d'exprimer la volonté populaire via des assemblées composées de représentants élus parlant et agissant au nom du peuple, comment échapper à cette aliénation ?

John-Stuart Mill, qui défendait le principe de gouvernement représentatif comme le régime le meilleur, n'était pas non plus dupe d'un tel danger :

C'est alors qu'on s'aperçut que des expressions telles que « l'autonomie politique » et « le pouvoir du peuple sur lui-même » n'exprimaient pas un véritable état des choses. Les « gens du peuple » qui exercent le pouvoir ne sont pas toujours les mêmes que ceux sur qui il s'exerce [...]. Bien plus, la volonté du peuple signifie en pratique la volonté du plus grand nombre ou de la partie la plus active du peuple : de la majorité, ou ceux qui parviennent à s'imposer en tant

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau. *Le contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Librio, 2017, p. 73.

que majorité. Il est donc possible que « les gens du peuple » soient tentés d'opprimer une partie des leurs ; aussi est-ce un abus de pouvoir dont il faut se prémunir au même titre qu'un autre⁶².

Un régime démocratique peut donc ainsi conduire à l'oppression du peuple par lui-même si 1) le pouvoir n'est pas limité et si 2) la volonté de la majorité se fait abusivement passer pour la volonté de tous. Mill répond ici à la conception rousseauiste de la souveraineté populaire selon laquelle l'aliénation complète de chacun dans le corps social garantit paradoxalement la préservation des biens et la liberté de tous ; « *chacun se donnant à tous ne se donne à personne* ».

En effet, pour Rousseau, ce que l'homme perd en acceptant de contracter avec les autres « *c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède* »⁶³. Dans l'état civil que décrit Rousseau, chacun étant à la fois l'auteur et le destinataire de loi (à égalité) il n'y a pas de raison de limiter l'expression de la volonté générale, car les membres de la société civile ne voteraient pas des lois susceptibles de leur nuire. Il y aurait donc ainsi coïncidence parfaite pour Rousseau entre la volonté individuelle, la volonté générale et l'intérêt commun. La volonté générale ne peut donc devenir tyrannique et ne doit pas être limitée, celle-ci étant toujours droite :

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres⁶⁴.

⁶² John-Stuart Mill. *De la liberté*, Paris, folio essais, 1990, pp. 65-66.

⁶³ Jean-Jacques Rousseau. *Ibidem.*, p. 17.

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Ibidem.*, p. 14.

Par conséquent, il n'y peut y avoir de peuple souverain que si chacun s'aliène sans réserve au corps social en son entier. Toutefois, l'introduction de la représentation politique induit une non-coïncidence entre les législateurs et les destinataires de loi :

Or, aussitôt que le souverain doit faire usage de la force qu'il possède, c'est-à-dire aussitôt qu'il faut procéder à l'organisation de l'autorité sociale, comme le souverain ne peut l'exercer par lui-même, il la délègue et tous ses attributs disparaissent. L'action qui se fait au nom de tous étant nécessairement, de gré ou de force, à la disposition d'un seul ou de quelques-uns, il en arrive qu'en se donnant à tous, il n'est point vrai qu'on ne se donne à personne. On se donne au contraire à ceux qui agissent au nom de tous⁶⁵.

Benjamin Constant souligne le décalage entre le principe rousseauiste selon lequel le peuple est l'auteur et le destinataire de la loi et le fait que l'exercice du pouvoir est toujours le fait de représentants prétendant agir au nom du peuple. Ne donner aucune borne à la souveraineté du peuple revient à accorder un pouvoir absolu à ses représentants gouvernant en son nom.

Les contraintes qu'impose la prise de décision au sein d'une assemblée conduisent à favoriser la règle de la majorité. Néanmoins, identifier l'expression d'une volonté majoritaire à la volonté du peuple semble illégitime. Premièrement, parce que l'opinion majoritaire reste celle d'une partie du peuple. Deuxièmement, parce que cette opinion majoritaire d'une assemblée élue n'est-elle même qu'une fraction du peuple. Toute théorie de la souveraineté populaire, à tout le moins dans le cadre d'une démocratie représentative/parlementaire, doit donc tenir compte du pluralisme des opinions (il n'y a pas de volonté homogène du peuple), et s'efforcer d'obtenir des représentants qu'ils représentent les intérêts, les opinions, etc. du peuple dans sa diversité.

⁶⁵ Benjamin Constant. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Paris, Numilog, 2000, pp. 47-48.

1.3. La nature du peuple.

Ces considérations nous mènent à la question de la nature du peuple. L'idée d'un gouvernement du peuple semble en effet impliquer que le peuple pourrait agir comme un sujet collectif. Or le peuple peut-il être plus que la somme de ses parties ? La tradition contractualiste de Hobbes à Rousseau tend à ne voir dans la population qui n'est pas organisée politiquement, c'est-à-dire soumise à des lois civiles et à l'autorité d'un gouvernement, une multitude inchoative d'individus d'où ne peut surgir aucun ordre social et politique. Pour elle, l'ordre social ne peut être qu'imposé de l'extérieur par une autorité investie de la souveraineté. Cette vision de la société et du politique tient en effet pour acquis le fait que la multitude ne manifeste pas par elle-même une volonté homogène ; les individus étant mus par leurs intérêts propres, et recherchant leur bien propre. Par conséquent, l'idéal de la démocratie comme autogouvernement semble conduire à l'idée que la volonté du peuple ne peut émerger que via des représentants élus, parlant et agissant en son nom. Nous examinerons comment le principe de souveraineté du peuple s'articule avec celui de représentation politique.

En substance, la notion de souveraineté du peuple, en héritant du concept de souveraineté tel qu'il fût théorisé par Bodin ou Hobbes, induit une conception holistique du peuple, comme acteur collectif doué d'une volonté unique, qui justifie le transfert à un représentant de la faculté de parler et d'agir au nom du peuple.

Chapitre 2 : Souveraineté du peuple et représentation politique. Un rapport ambigu.

La légitimité des régimes démocratiques prétend reposer sur le principe de souveraineté populaire. Toutefois, dès que l'on se penche sur le sens de cette notion une multitude de difficultés émerge. Ces difficultés peuvent être résumées en une question : comment une multitude d'individus, animés par une pluralité irréductible de croyances et d'intérêts, pourrait constituer *un* peuple, c'est-à-dire un acteur politique doué d'une volonté unique et homogène ? C'est pour résoudre ce problème que les philosophes modernes du contrat social – Hobbes et Locke en tête – ont proposé une théorie de la représentation politique. Si le peuple est une fiction politique, celui-ci ne peut exister que via ses représentants. Selon les principes de la démocratie représentative le peuple, à défaut de pouvoir s'autogouverner directement reste néanmoins le fondement de la légitimité du gouvernement à qui il donne l'autorisation de parler et d'agir en son nom.

Mais, dès lors, un problème se pose : comment le peuple peut-il exercer une fonction d'institution, de contrôle et de destitution du gouvernement sans être lui-même déjà organisé politiquement, c'est-à-dire doué d'une volonté propre ? En d'autres termes, si le peuple est doué d'une unité et d'une volonté, s'il peut instaurer l'État et poser des actes souverains, pourquoi délègue-t-il son pouvoir à des représentants ? Si, au contraire, le peuple n'existe que par ses représentants alors de quoi ces derniers sont-ils la représentation ?

Avant d'examiner plus en avant comment les contractualistes tentent de résoudre ces difficultés, clarifions d'abord ce que signifie le concept de peuple dans la pensée politique moderne et comment celui-ci s'articule au problème de la représentation politique.

2.1. Polysémie du mot peuple.

La notion de peuple est ambiguë. On peut distinguer au moins quatre acceptions du terme. Le peuple nation, le peuple social, le peuple ethnique et le peuple mythique⁶⁶. Face à une telle équivocité un problème se pose ; lorsque l'on invoque la souveraineté du peuple de quel peuple s'agit-il ? Le peuple-nation, le peuple social et le peuple politique sont dans le discours politique, savant comme populaire, les trois sens les plus couramment invoqués dans le débat public.

Un concept adjacent à celui de peuple est celui de nation. Le terme de nation vient du latin *nascere*, ce qui naît. Les membres d'une nation seraient liés par des liens du sang, comme une grande famille. On invoque aussi la culture, des traditions partagées et une langue commune comme fondement des nations, ou bien encore un imaginaire commun dans le cas de Benedict Anderson⁶⁷. Pour Ernest Gellner, la nation est un phénomène purement moderne qui apparaît en Europe lors du passage des sociétés agraires aux sociétés industrielles⁶⁸. En ce sens, on peut dire qu'il n'y a de nations qu'avec l'avènement des sociétés modernes. En effet, l'avènement de la nation présuppose certaines conditions historiques. Elles supposent la création d'un imaginaire commun constitué par la création et l'inculcation, notamment via les écoles, d'une culture ou d'une langue commune et homogène, d'une sensibilité collective, bref d'un « nous ». Elles présupposent également un espace social homogène dans lequel les individus se voient attribuer un statut égal (politique et juridique), un espace délimité (frontières), un territoire sur lequel s'exerce un pouvoir souverain.

⁶⁶ Francis Dupuis-Déri. *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux/humanités, pp. 31-35.

⁶⁷ Benedict Anderson. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, LondonNew York, Verso, 2006.

⁶⁸ Ernest Gellner. *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1983.

L'intensification des échanges grâce au développement des routes, des moyens de transport (comme le chemin de fer) et des nouveaux moyens de communication a également puissamment contribué à la formation d'une conscience collective commune. Cette notion est donc contemporaine de l'avènement d'un État moderne, d'une culture commune et d'une loi commune, ainsi que d'un marché plus ou moins unifié. Les nations modernes se pensent volontiers comme des sociétés, c'est-à-dire comme des associations d'individus autonomes s'associant dans le but de préserver ce qu'ils identifient comme leur identité, leurs intérêts ou leurs droits.

Toutefois, le fait que des individus fassent partie de nations déterminées, liés par des coutumes et des traditions façonnées par l'histoire ou partageant une même langue ne suffit pas à créer une société politique. On pourrait dire que la nation est, pour le dire en termes hégéliens, le peuple en soi et que celui-ci n'acquière une conscience de soi (d'existence en soi et pour soi) qu'en formant un État et en désignant des représentants autorisés à parler et agir en leur nom. Autrement dit qu'il se reconnaisse comme un peuple dont les membres sont unis par un intérêt commun, ou une identité commune, et est être animés d'un désir de vivre ensemble qui persiste dans le temps. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut se donner une forme politique, étatique.

C'est ici que se fait l'articulation entre la nation et le peuple politique. C'est ici aussi que surgit le problème de la représentation politique du peuple. En effet, la représentation serait un moyen de transformer le peuple-nation en peuple-politique, acteur de son destin via l'élection démocratique de représentants à qui l'on octroie la faculté de parler et d'agir au nom du peuple.

Le peuple peut aussi désigner « *une fraction de la communauté politique, celle qui se situe au rang inférieur* »⁶⁹. Cette acception du terme a souvent une connotation péjorative « [...] *on parlera alors du "bas peuple" ou de la "populace", ce qui rejoint le sens des termes latins turba ou vulgus, voire celui de plebs* »⁷⁰. Elle désigne ainsi la partie opprimée de la population, celle

⁶⁹ Philippe Raynaud. *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998, « Peuple », p. 461.

⁷⁰ Philippe Raynaud. *Ibidem.*, p. 461.

sur qui, se situant en bas de l'échelle sociale, le pouvoir s'exerce. Cette acception recoupe le peuple de la Révolution française, à savoir le tiers état portant sur son dos le clergé et la noblesse vivant en parasites de son labeur. C'est le peuple qu'invoquent les partis et syndicats de gauche pour contester l'ordre établi et justifier des projets politiques de transformation sociale radicale. Toutefois, le problème de la représentation se pose également pour ce peuple social. Qui peut légitimement parler en son nom ? Les syndicats ? Les partis politiques ? Représentation des intérêts ou représentation sociologique ? Les représentants doivent-ils ressembler à ceux qu'ils représentent (socialement par exemple) ? Ou doivent-ils porter la voix des représentés ? Par ailleurs, quel degré d'indépendance les représentants doivent avoir vis-à-vis des représentés ? Doivent-ils exécuter un mandat précis, ou bien faut-il accorder une grande indépendance au risque d'une oligarchisation du système politique ?

Le peuple est ainsi invoqué tantôt pour justifier les politiques du gouvernement, tantôt pour contester radicalement l'ordre établi. Le point commun entre ces deux usages du concept de peuple est que le peuple n'existe jamais directement comme un acteur politique. Il ne parle et n'existe que par le truchement de représentants dont la légitimité à parler et agir en son nom est toujours sujette à caution. Ainsi, cette prétention étant toujours contestable il convient de trouver des moyens institutionnels de s'assurer que les représentants ne trompent pas la confiance que les représentants ont mis en eux.

2.2. Comment représenter le peuple politique ?

Le premier grand penseur de la représentation politique moderne est Thomas Hobbes. En effet, selon Pitkin on trouve dans l'œuvre du philosophe anglais « *le premier examen de l'idée de représentation dans la théorie politique* »⁷¹. Pour Myriam Revault d'Allonnes « *C'est à Hobbes que nous devons la première théorie moderne du concept de représentation*

⁷¹ Hanna F. Pitkin. *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 14.

politique »⁷². Lucien Jaume souligne, quant à lui, qu'il est le premier théoricien à avoir proposé une analyse systématique de la notion et à avoir mis au cœur de sa théorie de l'État le problème de la représentation⁷³. Thomas Hobbes n'est pas, bien entendu, le premier théoricien de la représentation politique. Toutefois, il est le premier parmi les philosophes politiques modernes à l'articuler à la question de la représentation du peuple. C'est lui qui proposa le dispositif conceptuel, en rupture avec les conceptions médiévales de la représentation⁷⁴, qui permettra d'articuler souveraineté populaire et représentation dans les théories de la représentation démocratique. L'influence de ce dispositif conceptuel sera notamment visible sur la pensée politique de Sieyès et des auteurs de la constitution de 1791 en France pour lesquels la représentation repose sur « [...] *un dispositif juridique d'après lequel la nation est une personnalité juridique, assumée par les représentants, et non distincte des individus qui la composent* »⁷⁵. La théorie de la représentation de Hobbes est donc une porte d'entrée incontournable si l'on souhaite examiner la genèse de la conception moderne de la représentation politique.

La notion de représentation a une longue histoire. Le concept a principalement un sens théâtral et juridique. Qu'il s'agisse de son sens théâtral ou juridique, le concept de représentation implique l'idée du redoublement d'une présence, comme son étymologie le suggère. Le représentant parle et agit en lieu et place d'un représenté. Thomas Hobbes va

⁷² Miryam Revault d'Allonnes, « Les paradoxes de la représentation politique », In « *Études* », Tome 419, p. 632. Article disponible en ligne (consulté le 08 Octobre 2020). <https://www-cairn-info.ezscd.univ-lyon3.fr/revue-etudes-2013-12-page-629.htm>

⁷³ Lucien Jaume. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986, p. 7.

⁷⁴ Voir Michel Hébert. *La voix du peuple. Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2018.

⁷⁵ Didier Mineur. *Archéologie de la représentation politique. Structure et fondement d'une crise*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 89.

exploiter simultanément les sens théâtraux et juridiques pour élaborer sa théorie de la représentation politique.

2.2.1. Hobbes. La représentation comme aliénation.

Thomas Hobbes expose, pour l'essentiel, sa théorie de la représentation dans le chapitre 16 du *Léviathan*. Le peuple n'existe que par ses représentants auxquels il transfère, à la suite d'un contrat, la faculté de parler et d'agir en son nom. Les paroles et actions de leurs représentants sont considérées comme étant celles des représentés. Cet acte de transfert constitue un être artificiel ; l'État. C'est par cet acte que se forme la souveraineté. Celle-ci ne saurait préexister au contrat par lequel s'effectue ce transfert de droits.

Pour comprendre la théorie de la représentation chez Hobbes, il convient d'examiner en premier lieu sa théorie de la personne. « [...] *Personnifier, c'est tenir un rôle ou représenter soi-même ou un autre, et celui qui tient le rôle d'un autre est dit être le support de sa personne ou agir en son nom* »⁷⁶. En ce sens, l'État est une personne artificielle. Une personne naturelle désigne, sous la plume de Hobbes, une personne reconnaissant publiquement parler et agir en son nom propre. Une personne artificielle désigne en revanche une personne reconnaissant publiquement parler et agir au nom d'une autre. Les premiers sont des auteurs, les seconds des acteurs. Les premiers autorisent les seconds à parler et agir à leur place⁷⁷. Comment est instituée une personne artificielle telle que l'État ? Pour comprendre cela, il convient de restituer le mécanisme par lequel les individus sont menés à sortir de l'état de nature par l'instauration d'un état civil.

⁷⁶ Thomas Hobbes. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, chapitre 16, « Des personnes, auteurs, et des choses personnifiées », Paris, Gallimard, 2000, p. 271.

⁷⁷ Thomas Hobbes. *Ibidem.*, chapitre 16, p. 272.

En résumé, afin d'éviter les affres de l'état de nature les individus se dessaisissent de leur droit naturel, c'est-à-dire de :

La liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin⁷⁸.

Dans le but de protéger leur vie et leurs biens – qui se trouvent constamment menacés dans l'état de nature du fait que chacun dans cet état possède un droit égal sur toute chose aussi loin que sa puissance va – chacun renonce à son droit naturel à la condition que tous les autres en fassent autant pour remettre à un tiers, monarque ou assemblée, la faculté de représenter la société civile dans son ensemble, c'est-à-dire qu'ils l'autorisent à parler et à agir en leur nom, dans le but de garantir la paix civile et la concorde⁷⁹. C'est de ce transfert que naît la souveraineté :

Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière⁸⁰.

Les individus ne forment un peuple *un* que via leur représentant. L'unité des représentés n'existe que par l'unité de leur représentant. Elle est une construction politique. Elle ne saurait

⁷⁸ Thomas Hobbes. *Ibidem.*, chapitre 14, p. 229.

⁷⁹ « J'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière ». Thomas, Hobbes. *Ibidem.*, chapitre 17, p. 288.

⁸⁰ Thomas Hobbes. *Ibidem.*, chapitre 16, p. 276.

lui préexister. Cette autorisation à être représenté accordée par la multitude à un représentant répond à la nécessité que la souveraineté soit incarnée par *une* personne, mue par une volonté propre et homogène dont la multitude par définition est dépourvue :

C'est l'existence d'un représentant qui crée cette unification de la multitude. Auparavant, il n'y avait qu'agrégat désordonné d'individus. L'unité surgit dans et par le représentant, dans la mesure où tous le reconnaissent comme tel, se projettent dans sa personne et lui obéissent. Elle est donc générée par le consentement des individus et perpétuellement maintenue par lui ; à la moindre rupture, on retombe dans le chaos⁸¹.

La souveraineté est ainsi pour Hobbes l'âme dont l'État constitue le corps artificiel. « *En lui [l'État], la souveraineté est une âme artificielle, car elle donne vie et mouvement au corps tout entier [...]* »⁸². Elle permet de mobiliser les puissances individuelles composant le corps social et de les diriger vers un but commun ; le maintien de la concorde et de la paix civile. La légitimité de l'État repose ainsi sur sa capacité à garantir la sécurité des biens et des personnes ?

Toutefois, la position de Hobbes semble receler une contradiction interne. En effet :

Si les hommes font l'autorité que seule ils reconnaissent comme légitime, n'est-ce pas à dire que ces hommes détiennent la souveraineté ? Comment pourraient-ils être auteurs du pouvoir s'il n'y a pas une souveraineté, « populaire » en ce sens, qui fonde le pouvoir ?⁸³

Si la souveraineté n'existe que par l'autorisation que les sujets donnent au gouvernement de les représenter et de parler et d'agir en leur nom cela ne présuppose-t-il pas déjà l'existence

⁸¹ Nicoles Dockès, « De la nécessité de la représentation chez Hobbes », In *Le concept de représentation dans la pensée politique* [en ligne]. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2003, p. 171. (Généré le 09 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/puam/161>>. ISBN :9782821853249. DOI : 10.4000/books.puam.161.

⁸² Thomas Hobbes. *Ibidem.*, introduction, p. 64.

⁸³ Lucien Jaume. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986, p. 70.

d'une souveraineté populaire ? Ce transfert à un tiers de la faculté de trancher les conflits et garantir la paix civile n'est-il pas déjà un acte collectif de souveraineté ? Auquel cas, on voit mal pourquoi le peuple se donnerait la peine d'instituer des représentants pour prendre des décisions et agir à sa place.

En formulant une thèse dont le contenu explicite contredit ses conditions implicites de possibilité, la théorie de la souveraineté de Hobbes succomberait ainsi à une forme de contradiction performative. En somme, ou bien le peuple préexiste à l'instauration d'un gouvernement à qui il confie le soin de parler et d'agir en son nom, et dans ce cas l'acte même par lequel il instaure un gouvernement prouve du même coup qu'il n'a pas besoin de celui-ci pour exister et agir collectivement. Ou bien le peuple ne peut exister que par le truchement de ses représentants, mais dans ce cas l'appel à un contrat originel par lequel le peuple autorise ceux-ci à les représenter n'a aucun sens puisqu'il présuppose quelque chose que le peuple ne peut faire à moins d'être déjà représenté.

Autre difficulté. Si les individus passent un contrat entre eux en transférant leurs droits naturels à une personne, le souverain, ainsi créé, n'est tenu par rien. Il ne fait pas partie des contractants, il n'est donc engagé à rien vis-à-vis d'eux. La conséquence est donc l'absolutisme politique. Le souverain ne peut être destitué. Les sujets ne peuvent lui résister sans contredire la raison d'être du pacte les unissant en société civile ; à savoir préserver la paix civile. Le peuple n'ayant d'existence que par son représentant il ne peut s'opposer à son autorité. C'est contre ces conséquences absolutistes que John Locke prendra soin de distinguer la société du gouvernement, et de conditionner l'obéissance aux lois civiles au respect par ce dernier des droits naturels des sujets.

2.2.2. Locke. La représentation comme délégation.

John Locke situe lui aussi l'origine de la société civile dans un contrat originel. Toutefois, et contrairement au contrat hobbesien, l'instauration d'un état civil n'implique pas pour Locke l'aliénation de la liberté naturelle des sujets au profit du gouvernement. Alors que chez Hobbes, les sujets aliènent leur faculté de juger du juste et de l'injuste, du vrai et du faux au profit de

l'État⁸⁴, chez Locke les individus ne se départissent jamais de leur faculté de juger qu'ils continuent d'exercer y compris dans l'état civil. Ce simple fait induit des rapports forts différents entre les représentés et leurs représentants.

Un gouvernement légitime repose sur le consentement des individus :

The sole source of legitimate authority (though, as said above, not the sole basis of political duty) is, then, the rational consent of individuals. What they can rationally consent to is limited by their own rights⁸⁵.

Ce consentement ne peut être accordé à une autorité que par des sujets doués de raison, c'est-à-dire capables de distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste par l'usage de leur raison. Un gouvernement civil est le gouvernement que se donnent des sujets autonomes afin de garantir leurs droits naturels.

Le rapport entre gouvernement et individus se fonde ainsi sur la confiance (*trust*) que les sujets accordent librement à leurs représentants :

Le processus d'entrée en société est le suivant : les individus s'entendent pour « autoriser » la société à exister comme un tout, et c'est là le seul et unique contrat. Chaque individu « consent » par là à ce que la majorité parle pour toute la société (§§ 95-98). Cette majorité choisit ou investit un gouvernement, c'est-à-dire avant tout un pouvoir législatif : telle est la procédure du *trust*, le terme signifiant à la fois chez Locke désignation, mission et confiance⁸⁶.

⁸⁴ « Il revient à celui qui possède la puissance souveraine d'être juge, ou d'instituer des juges des opinions et des doctrines, en tant que mesure nécessaire à la paix, afin de prévenir par-là discorde et guerre civile ». Thomas Hobbes. *Ibidem.*, chapitre 18, p. 297.

⁸⁵ John Dunn, « Consent in the Political Theory of John Locke », *The Historical Journal*, Vol. 10, No. 2, 1967, p. 158.

⁸⁶ Lucien Jaume. *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, 2009, p. 152.

Les individus délèguent à des représentants, des juges, la faculté de faire respecter la loi naturelle. Le peuple délègue le pouvoir à des représentants dont ils jugent la conduite à la lumière de la loi naturelle. « *Les jugements de la communauté sont en effet aussi les siens, puisqu'ils sont prononcés par lui-même ou par ses représentants. Et c'est là que nous trouvons l'origine du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif de la société* »⁸⁷.

Ainsi, si le citoyen confère à un gouvernement l'autorité de faire et d'appliquer les lois celui-ci n'aliène jamais pour autant sa faculté de juger. L'autorité politique ne fait que prolonger celle-ci, à la lumière de la loi de nature, des différends pouvant émerger entre les membres de la société civile. Le consentement, sur le lequel repose l'autorité du gouvernement, n'est accordé que dans la mesure où ce dernier accomplit la fin pour laquelle il a été institué : la préservation de la vie, des biens et de la liberté des membres de la société. « *Le « consentement » est une obligation vécue intérieurement, mais non une fusion avec la loi civile ou une identification au législateur* »⁸⁸. Il n'y a consentement que parce que les sujets sont doués d'autonomie. Les hommes, en effet, instaurent un gouvernement non seulement pour préserver leur vie et leurs biens, mais aussi leur liberté. Le consentement est individuel. Chacun, contractant avec les autres afin d'instaurer une société politique, se reconnaît les mêmes obligations qu'il attribue aux autres. (La notion même d'obligation présuppose des sujets libres, capables de répondre de leurs actes au regard d'une norme reconnue par tous). L'obéissance des sujets est suspendue à la condition que le gouvernement remplisse les fonctions qu'ils lui ont assignées. Cela implique que ce dernier a des comptes à rendre devant le peuple concernant la façon dont il s'acquitte de cette tâche. Ce n'est qu'à cette condition que la soumission à une autorité commune peut être regardée paradoxalement comme un acte de liberté pour Locke.

Le citoyen ne s'identifie toutefois pas au pouvoir qu'il a contribué à ériger. Les représentés entretiennent avec leurs représentants un rapport de délégation et non d'aliénation. Il juge ceux-

⁸⁷ John Locke. *Traité du gouvernement civil*, § 88, Paris, Flammarion, 1992, p. 63.

⁸⁸ Lucien Jaume. *Les origines philosophiques du libéralisme*, *Ibidem.*, p. 157.

ci au regard de leur capacité à respecter et faire respecter la loi de nature à la lumière de laquelle les citoyens ont mandaté un tiers, ou des tiers, pour trancher leurs différends. Cette loi de nature constitue un critère objectif, que chaque sujet peut saisir par la raison, permettant de distinguer le bien du mal et permettant de juger les actions non seulement des individus, mais aussi du gouvernement.

En résumé : Les individus sont et restent les seuls juges, à la lumière de la loi de nature, de la manière dont l'État est administré. La loi positive doit exprimer la loi de nature, la seconde servant de pierre de touche pour élaborer et juger la première. Les individus ne se dépossèdent pas de leur droit naturel en rentrant dans l'état civil. Le rapport entre le peuple et ses représentants relève plus d'un transfert ou d'une délégation de pouvoir que d'une aliénation politique. Les sujets ne s'identifient pas à leurs représentants et conservent la faculté de juger de leurs conduites à la lumière de la loi de nature.

Le souverain ne décrète pas le juste, mais est également soumis, tout comme ceux soumis à son autorité, à la même loi naturelle devant laquelle il doit répondre de sa conduite. Le Monarque, ou le Prince ne sauraient être vis-à-vis des lois civiles comme Dieu vis-à-vis des lois du monde, créateur absolument souverain de l'ordre social pouvant créer ou suspendre les lois selon sa fantaisie. En conséquence de quoi, et contrairement à ce qu'affirme Hobbes, l'obéissance à l'État n'est que conditionnelle pour Locke. Celle-ci est suspendue au respect des droits naturels des sujets. Si le gouvernement les viole, celui-ci perd toute légitimité. Pour le dire autrement, le rapport de subordination des individus à l'autorité politique est contractuel. Les sujets s'engagent à respecter les lois instaurées en leur nom à condition que le gouvernement respecte et fasse respecter les droits naturels des sujets qui se sont volontairement mis sous son autorité. C'est là le critère exprès du consentement politique. Toutefois, la notion de consentement sous la plume de Locke ne va pas sans ambiguïtés.

2.2.3. Les ambiguïtés du consentement.

Locke opère une distinction entre « consentement exprès » et « consentement tacite »⁸⁹. Si l'instauration d'un gouvernement repose sur un consentement exprès (explicite) des gouvernés, on ne peut toutefois pas dire en toute rigueur que les individus se trouvant soumis aux lois civiles d'un État donné lui ont accordé, pour autant, un consentement exprès à être gouvernés par lui. C'est ici qu'intervient la notion de consentement tacite chez Locke. Toutefois, contrairement au consentement exprès où les individus donnent un accord explicite, la notion de consentement tacite semble contradictoire. Comment, en effet, peut-on donner son consentement sans prendre un engagement explicite ? Celle-ci ne contredit-elle pas la thèse selon laquelle l'autorité d'un gouvernement légitime repose sur l'autorisation que lui accordent des sujets doués d'autonomie afin de garantir leurs droits naturels ? Examinons de plus près l'argumentation de Locke :

Je dis que tout homme qui a quelque possession, qui jouit de quelque terre et de quelque bien qui est de la domination d'un gouvernement, donne par là son *consentement tacite*, et est obligé d'obéir aux lois de ce gouvernement, tant qu'il jouit des biens qui y sont renfermés, autant que puisse l'être aucun de ceux qui s'y trouvent assujettis. Si ce qu'il possède est une terre, qui lui appartienne et à ses héritiers, ou une maison où il n'ait à loger qu'une semaine, ou s'il voyage simplement et librement dans les grands chemins ; en un mot, s'il est sur le territoire d'un gouvernement, il doit être regardé comme ayant donné son *consentement tacite*, et comme s'étant soumis aux lois de ce gouvernement-là⁹⁰.

Le critère qu'invoque Locke est le fait qu'un individu qui vit sur un territoire se trouvant sous la juridiction d'un gouvernement, qui y possède des biens ou des terres, accepte *de facto* l'autorité de celui-ci et la légitimité de ses lois. Toutefois, il est toujours loisible à un individu de vivre ailleurs pour se mettre sous la juridiction d'un autre État, ou bien « *de convenir avec*

⁸⁹ John Locke, *Ibidem.*, § 119, p. 233.

⁹⁰ John Locke, *Ibidem.*, § 119, p. 234.

d'autres pour en ériger une nouvelle, in vacuis locis, en quelque endroit du monde qui soit libre et sans possesseur »⁹¹. C'est pour cette raison que l'on peut parler de consentement tacite. Les individus peuvent faire ce qui leur chante de leur vie et de leurs biens à condition de respecter les lois du pays où ils résident, et ils peuvent toujours partir si ces conditions ne les satisfont pas.

Le consentement est ici révélé par les actions des sujets et non par leurs paroles. Ainsi, l'obéissance aux lois civiles reste donc conditionnelle, même dans le cas du consentement tacite. L'autonomie des sujets est donc malgré tout respectée. L'État présuppose ainsi un consentement par défaut, tant que ses sujets ne fuient pas à l'étranger, ou ne se révoltent pas contre sa politique.

Pour Locke le consentement exprès, sur lequel repose la légitimité du gouvernement, engage bien entendu beaucoup plus que le consentement tacite. En effet, un homme qui a donné son consentement exprès pour être membre d'une société donnée « *est perpétuellement et indispensablement obligé d'en être, et y doit être toute sa vie, et ne peut rentrer dans l'état de nature [...]* »⁹², à moins que le gouvernement n'en vienne à se dissoudre sous l'effet d'une calamité. La distinction entre les deux types de consentement n'est toutefois pas si claire.

Premièrement, John Locke ne donne aucun exemple de ce qu'il entend précisément par « consentement exprès »⁹³. Deuxièmement, étant donné que le contrat social n'est pas un fait historique, comme l'admet Locke, ne peut-on pas dire, finalement que seul le consentement tacite existe ? La réponse des contractualistes, jusqu'à John Rawls inclus, est qu'il s'agit d'une fiction théorique commandant de traiter nos obligations et normes comme si elles étaient issues

⁹¹ John Locke, *Ibidem.*, § 120, p. 235.

⁹² John Locke, *Ibidem.*, § 120, p. 235.

⁹³ John Dunn, « Consent in the Political Theory of John Locke », *Ibidem.*, p. 167.

d'un contrat passé entre tous les membres de la société⁹⁴. C'est en effet au nom de cet idéal que nous exigeons de nos gouvernements qu'ils nous traitent comme si leur autorité émanait de notre accord et qu'ils ne nous imposent rien sans notre consentement :

The simplest assumption, perhaps, would be that he thought of all natural-born Englishmen (who did not expressly decide, at some point close to the time at which they came of age, to emigrate) as members of the society; and that he thought of their express consent as a hypothetical event, like the express consent of the propertied, as the answer they would give if asked the question, 'Are you an Englishman, a subject of the King of England?'⁹⁵.

Toutefois, un contrat fictif, hypothétique, ne peut avoir la même force contraignante qu'un contrat réel signé entre plusieurs parties et garanti par la loi. En somme, cette idée de contrat hypothétique tend à nous faire oublier malgré tout que l'autorité qu'exerce le gouvernement ne repose pas réellement sur un contrat.

Se dessine ainsi une ambiguïté. Si d'un côté les citoyens peuvent invoquer cette idée de contrat social afin d'exiger du gouvernement qu'il respecte leurs droits, le gouvernement, en retour, peut toujours se réclamer de cette même idée pour justifier toute politique qu'il mènera, prétextant que sa légitimité lui vient des urnes ou qu'il gouverne conformément à la constitution. Pour le dire autrement, que faire si survient un différend entre les citoyens et l'État ? L'État n'est-il pas, dans pareil cas, juge et partie ? À quelle autorité pourraient en appeler les citoyens pour trancher leur différend avec leur gouvernement ?

Les théoriciens du contrat social donnent surtout des raisons d'obéir que des moyens de critique et de contestation. Pire, en affirmant que les sujets sont consentants par défaut au pouvoir qui s'exerce sur eux et en leur nom on frappe, implicitement, la contestation d'une présomption d'illégitimité. Après tout, s'opposer à un gouvernement exerçant le pouvoir au

⁹⁴ John Rawls. *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris, La découverte, 2008, p. 37.

⁹⁵ John Dunn, « Consent in the Political Theory of John Locke », *Ibidem.*, p. 168.

nom du peuple ne revient-il pas à s'opposer à la volonté populaire elle-même ? Pour répondre à cette question, examinons de plus près la conception lockéenne de la souveraineté populaire.

2.2.4. Le peuple, un pouvoir constituant non institué ?

Une autre difficulté, assez similaire à celle que nous avons identifiée chez Hobbes, réside dans l'idée de souveraineté populaire elle-même. En effet, le peuple serait pour Locke un pouvoir constituant sans pour autant être lui-même un corps politique organisé, institué. Certes, à la différence de Hobbes, le contrat originel lockéen ne donne pas naissance au peuple ou à la société civile en tant que telle, mais à la société politique, c'est-à-dire un gouvernement civil chargé d'établir des lois et de trancher les différends susceptibles de se manifester entre les sujets.

Ce n'est pas l'État qui fait exister la société. Celle-ci lui préexiste. Elle lui est antérieure et en est la cause. En effet, il est essentiel que le peuple puisse exister comme entité politique distincte du gouvernement sans quoi il semble difficile de maintenir la possibilité d'un pouvoir politique limité :

[...] solution qui repose sur la distinction entre le moment de la constitution de la société, constituée en sujet capable de produire du droit, et le moment de l'institution du gouvernement par la société, institution par laquelle un pouvoir ordinaire de faire des lois et de gouverner est créé, avec les limites que la société veut assigner à ce pouvoir en général et aux pouvoirs de l'exercer en particulier ; avec, les précautions concernant les droits que la société retient pour elle-même sans en faire l'objet d'aucune délégation, et qu'elle inscrit dans une déclaration des droits⁹⁶.

Même dans l'état civil, le peuple est et reste souverain quoiqu'il n'exerce pas directement le pouvoir. C'est précisément cela qui fonde le droit de résistance pour Locke :

⁹⁶ Jean-Fabien Spitz, *Ibidem.*, p. 27.

Car tout le pouvoir qui est donné et confié en vue d'une *fin*, étant limité par cette *fin*-là, dès que cette *fin* vient à être négligée par les personnes qui ont reçu le pouvoir dont nous parlons, et qu'ils font des choses qui y sont directement opposées ; la confiance qu'on avait mise en eux doit nécessairement cesser et l'autorité qui leur avait été remise est dévolue au peuple, qui peut la placer à nouveau où il jugera à propos pour sa sûreté et son avantage. Ainsi, le peuple garde toujours le pouvoir souverain de se délivrer des entreprises de toutes sortes de personnes, même de ses *législateurs*, s'ils sont assez fous ou assez méchants, pour former des desseins contre les *libertés* et les propriétés de ses sujets⁹⁷.

Le gouvernement ne peut entreprendre des actions qui contredisent la fin en vue de laquelle la société politique fut instituée par les sujets, à savoir la protection de leurs vies, de leurs biens et de leur liberté. La fin même du gouvernement issu du contrat originel lui prescrit les limites qu'il ne peut violer sans perdre sa légitimité. En outre, la loi naturelle impose aussi des limites au pouvoir politique. « *Ainsi, les lois de la nature subsistent toujours comme des lois éternelles pour tous les hommes, pour les législateurs, aussi bien que pour tous les autres* »⁹⁸.

En effet, celles-ci prescrivent aussi non seulement des limites à ce que les sujets peuvent se faire les uns aux autres, violer les droits d'autrui, mais aussi à ce qu'ils peuvent se faire à eux-mêmes. Ainsi, les hommes ne peuvent se suicider ou se vendre en esclavage. Une conséquence politique s'ensuit directement. Les membres de la société ne peuvent transférer au monarque plus de pouvoirs qu'ils en ont sur eux-mêmes. « *Car enfin, personne ne peut conférer à un autre plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même or, personne n'a un pouvoir absolu et arbitraire sur soi-même [...]* »⁹⁹. En conséquence de quoi le pouvoir souverain se doit d'être limité si l'on souhaite que celui-ci accomplisse véritablement ce pour quoi le peuple l'a mandaté. Locke affirme la souveraineté du peuple en dehors et en amont de toutes institutions. « *Le peuple garde*

⁹⁷ John Locke, *Ibidem.*, § 149, pp. 253-254.

⁹⁸ John Locke, *Ibidem.*, § 137, pp. 244.

⁹⁹ John Locke, *Ibidem*, Chapitre X, § 137, p. 243.

toujours le pouvoir souverain ». Celui-ci ne peut jamais l'aliéner, même quand il se donne un gouvernement et des instances représentatives. Ici, il convient de distinguer le pouvoir d'exercice du pouvoir constituant. En effet, si le peuple n'exerce pas directement le pouvoir en nommant des législateurs chargés de faire des lois, le soin de déterminer la forme de l'État en revanche revient au peuple :

[...] *L'autorité législative ne peut remettre en d'autres mains le pouvoir de faire des lois.* Car cette autorité n'étant qu'une autorité confiée par le peuple, ceux qui l'on reçut n'ont pas droit de la remettre à d'autres. Le peuple seul peut établir la forme de l'État, c'est-à-dire faire résider le *pouvoir législatif* dans les personnes qu'il lui plaît. Et quand le peuple a dit, *nous voulons être soumis aux lois de tels hommes*, et en telle manière, aucune autre personne n'est en droit de proposer à ce peuple des lois à observer, puisqu'il n'est tenu de se conformer qu'aux règlements faits par ceux qu'il a choisis et autorisés pour cela¹⁰⁰.

Les fonctions régaliennes assumées par l'État lui sont déléguées par le peuple, et il n'a pas la possibilité ni d'excéder celles-ci, sans quoi il contredirait la fin de la société civile, ni de changer la forme du régime ou de transférer cette responsabilité à d'autres sans l'autorisation expresse du peuple qui – pour tout changement de régime, ou de modalité de l'exercice de pouvoir – doit être consulté en premier lieu.

Le peuple est ainsi à la fois pouvoir constituant et pouvoir destituant. Si les gouvernants perdent la confiance du peuple, leur autorité devient de facto illégitime et l'État se trouve dissous. En effet, selon Jean-Fabien Spitz :

L'innovation de Locke ne consiste donc pas à récuser toute souveraineté du roi, mais à récuser la souveraineté elle-même en tant que concept politique qui permettrait de définir la nature du pouvoir du peuple sur lui-même. Il la récuse à la fois entre les mains du roi, entre celles du parlement, mais aussi entre celles du peuple comme entité légale incorporée, et il ne la reconnaît qu'au peuple constituant, ou à l'ensemble discret que forment les raisons

¹⁰⁰ John Locke. *Ibidem.*, § 141, pp. 249.

individuelles invitées à interpréter par elles-mêmes (et de manière imprescriptible) ce qu'exige la loi de Dieu et de la nature¹⁰¹.

Le peuple préexistant à l'instauration du gouvernement ne peut cesser d'être souverain en rentrant dans l'état civil, car les institutions politiques et légales n'existent que pour garantir les droits naturels que continuent de posséder les individus même sous l'autorité des lois. Le peuple est et reste le seul juge de tous les organes gouvernementaux. Toutefois, si le peuple n'est jamais constitué lui-même comme un pouvoir institué, celui-ci n'est jamais pensé pour autant par Locke comme une totalité organique dotée d'une volonté unique et homogène, existant indépendamment des individus le composant. Bien au contraire, celui-ci doit être compris, selon Spitz, comme « *une instance morale composée de raisons individuelles qui jugent de ce qui est juste* »¹⁰². Elle est en cela proche de la notion plus contemporaine d'opinion publique. Il est important pour Locke que le peuple reste une multitude inchoative composée d'individus indépendants, autonomes, doués de leur propre raison leur permettant de connaître ce qui est juste, et non un corps social constitué doué d'une volonté propre.

L'homme est tout à la fois un être social et un individu doué de libre arbitre, conscient de ses droits. John Locke cherche aussi à conjurer le risque que les représentants du peuple se substituent au véritable souverain en prétendant irrévocablement parler et agir à sa place. Une fois de plus, John Locke s'oppose ici à Hobbes pour qui le peuple n'existe qu'à l'état incorporé dans un État créé par un pacte d'association entre des individus égoïstes et un souverain, ramenant la multitude à une unité politique dans sa personne en tant que représentant du peuple.

En somme, les gouvernants ne sont, en quelque sorte, que les fondés de pouvoir du peuple, compris comme ensemble des individus ayant des intérêts communs, et rien de plus. Ils ne peuvent s'approprier le titre de souverain en lieu et place du peuple sans devenir des usurpateurs.

¹⁰¹ Jean-Fabien Spitz. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, p. 290.

¹⁰² Jean-Fabien Spitz. *Ibidem*, p. 292.

L'État, ou le gouvernement n'est pas le peuple. Pour Locke, il ne faut jamais perdre de vue que c'est le peuple qui se donne un gouvernement et non le gouvernement qui se donne un peuple.

Toutefois, la position lockéenne sur la nature du peuple semble ambiguë. En effet, Locke semble osciller entre une position individualiste, au sens où le peuple est composé de raisons individuelles, et une position plus holistique selon laquelle le peuple aurait déjà une sorte d'unité avant même de se donner des représentants. Pour dire les choses autrement, comment le peuple pourrait agir collectivement et poser des actes souverains, de constitution ou de destitution, sans passer par le truchement de ses représentants ? En effet, la distinction qu'opère Locke entre pouvoir constituant et pouvoir d'exercice implique que le peuple puisse exister politiquement en dehors des institutions chargées de le représenter. Sous quelles modalités le peuple peut exister sans être lui-même organisé en corps politique ? Locke ne répond pas à ces questions.

Conclusion :

Résumons les liens problématiques que nous avons dégagés entre les concepts de représentation, de peuple et de souveraineté. L'exercice du pouvoir politique, de la souveraineté, présuppose l'existence d'un souverain. Dans les démocraties, par définition, ce souverain ne peut qu'être le peuple et non un monarque ou une aristocratie. Cependant, le peuple ne peut exercer le pouvoir politique que par des représentants, car il n'est pas *un* individu doué d'une volonté, mais une multitude d'individus, chacun doué d'une volonté propre. La thèse défendue par Thomas Hobbes, selon laquelle c'est la représentation qui fait exister le peuple, qui l'unifie a pour conséquence l'aliénation politique complète du peuple et l'absolutisme. Elle est aussi incohérente dans la mesure où l'autorisation que le peuple donne à ses représentants de parler et d'agir en son nom présuppose déjà un acte souverain qui n'est possible que via des représentants nous faisant tomber dans un cercle vicieux.

Si John Locke, pour remédier aux conséquences absolutistes du contrat social hobbesien, distingue le peuple du gouvernement qui gouverne en son nom, c'est au prix d'une ambiguïté sur la nature de ce premier. Comment, en effet, le peuple pourrait s'opposer et destituer le

gouvernement sans être lui-même organisé en corps politique ? La théorie lockéenne de la souveraineté s'expose sur ce point aux mêmes objections dont souffre la théorie de Hobbes.

2.5. La représentation politique selon John Stuart Mill. De la démocratie représentative à la démocratie participative.

Pour John-Stuart Mill le gouvernement représentatif, loin d'être un pis-aller technique devant pallier l'incapacité du peuple à se gouverner lui-même directement constitue « *la forme idéalement la meilleure de gouvernement* ». Il s'agit ainsi d'établir :

Une démocratie représentative. – où tous seraient représentés, et non pas seulement la majorité – où les intérêts, les opinions, les degrés d'intelligence qui sont en minorité seraient néanmoins entendus, avec chance d'obtenir, par le poids de leur réfutation et par la puissance de leurs arguments, une influence supérieure à leur force numérique – cette démocratie où se rencontreraient l'égalité, l'impartialité, le gouvernement de tous par tous, ce qui est le seul type véritable de la démocratie, serait exempte des plus grands maux inhérents à ce qu'on appelle mal à propos aujourd'hui la démocratie¹⁰³.

Pour Mill, il s'agit de consolider et d'élargir le principe de la représentation politique à l'ensemble de la société de sorte que les intérêts de tous, et non simplement de la majorité, soient effectivement représentés. Toutefois, cette fin ne peut être atteinte que si certaines conditions sont satisfaites. Celles-ci sont à la fois d'ordre institutionnel, et concernent plus spécifiquement le mode de scrutin et les critères de représentation, et éducatifs. Pour John-Stuart Mill la démocratie représentative, si elle est le régime le meilleur, suppose la participation du peuple à la vie politique, ne serait-ce que sous la forme d'une participation aux élections. Celle-ci implique l'accès de tous à l'instruction et l'ouverture des positions publiques à tout un chacun (articuler participation du plus grand monde et compétence). Dans cette optique, l'opinion publique occupe une place centrale. C'est devant elle que le gouvernement doit se justifier et rendre des comptes. C'est là que s'articulent les libertés individuelles et politiques.

¹⁰³ John-Stuart Mill. *Considération sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard,

2.5.1. Démocratie et opinion publique.

John-Stuart Mill estime que l'homme est avant tout un individu autonome. Lui seul peut déterminer ses propres fins ainsi que les moyens qu'il jugera les meilleurs pour les réaliser. La seule limite que Mill reconnaît à la liberté sera la liberté qu'à autrui d'en faire autant. Mill insista aussi sur la liberté d'expression, ou liberté de discussion, comme une condition essentielle pour qu'un débat démocratique puisse avoir lieu. Cette liberté de discussion est le moyen par lequel se forme l'opinion publique dans un régime démocratique selon Mill. Pour le dire autrement, la démocratie ne saurait se réduire à un certain nombre d'institutions. (Parlement, élections libres, etc.) Elle est d'abord et avant tout un type de société dans laquelle les citoyens ont la possibilité de prendre une part active à la vie politique.

Le peuple est souverain et exerce sa souveraineté par le truchement de ses représentants via les gouvernants et des députés élus. Toutefois, pour que le peuple puisse jouer ce rôle actif il lui faut jouir de la liberté de s'exprimer et de débattre des affaires communes. Le débat est le moyen par lequel la société prend des décisions concernant sa destinée par le truchement de la confrontation des opinions et des arguments qui les soutiennent. La délibération publique et collective est un instrument permettant de peser le pour et le contre en matière de décision collective. Toutefois, pour qu'une délibération publique puisse avoir lieu il convient que la liberté d'expression soit garantie.

Les arguments de Mill en faveur de la liberté d'expression sont essentiellement de nature épistémique.¹⁰⁴ Déterminer ce qui est vrai ou ce qui est juste n'est pas chose aisée. Nul ne peut prétendre à un savoir infaillible sur ces questions. « *Étouffer une discussion, c'est s'arroger l'infaillibilité* »¹⁰⁵. En effet, il s'agit d'une conséquence de notre finitude. Nous n'avons qu'un accès limité et biaisé au réel. Nous tendons à chercher les faits qui confirment nos croyances et

¹⁰⁴ Épistémique signifie simplement relatif à la connaissance.

105 John Stuart Mill. *De la liberté*, Paris, Folio essais, 1990, p. 86.

sommes aveugles à ceux qui les mettent à mal. Le meilleur moyen à notre disposition pour rechercher le vrai et le juste réside dans la discussion publique dans l'espace public lieu de la confrontation des opinions et des croyances. La libre discussion permet de faire circuler les informations dans le corps social et de peser le pour et le contre des options en compétition. Elle est un outil pour mettre à l'épreuve nos opinions et les corriger si elles s'avèrent incorrectes. Ce n'est qu'en confrontant nos arguments sur ce qui convient de croire ou de faire que nous avons une chance de corriger nos erreurs et, peut-être, de nous rapprocher par là même de la vérité. Par conséquent, la censure des opinions que l'État ou la société juge fausses ou nuisibles ne saurait être une solution viable. Car pour Mill :

Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur¹⁰⁶.

C'est pourquoi Mill insiste autant dans son ouvrage *De la liberté* sur la liberté de discussion. Celle-ci est à envisager comme un processus de découverte que la société ne peut entraver qu'à ses dépens. C'est la seule façon rationnelle pour Mill de prévenir l'erreur et de rechercher le vrai. Nul ne peut décréter que ses opinions relèvent de l'évidence et ne devrait, à ce titre, se soustraire à la critique publique ou tenter d'imposer par la force ses opinions à la société ;

Le jugement d'un homme s'avère-t-il digne de confiance, c'est qu'il a su demeurer ouvert aux critiques sur ses opinions et sa conduite ; c'est qu'il a pris l'habitude d'écouter tout ce qu'on disait contre lui, d'en profiter autant qu'il est nécessaire et de s'exposer à lui-même – et parfois aux autres – la fausseté de ce qui est faux : c'est qu'il a senti que la seule façon pour un homme d'accéder à la connaissance exhaustive d'un sujet est d'écouter ce qu'en disent des personnes d'opinions variées et comment l'envisagent différentes formes d'esprit¹⁰⁷

106 John Stuart Mill, *Ibidem.*, p. 85

¹⁰⁷ John Stuart Mill, *Ibidem.*, pp. 90-91.

La seule manière de surmonter les limitations de notre esprit est de, comme le disait Montaigne, « frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui », et d'embrasser le point de vue des autres afin de décentrer notre regard seul moyen de nous libérer de nos biais et préjugés, et de parvenir à une compréhension plus informée et plus rationnelle des problèmes se posant à nous. Via ce processus se forme une volonté populaire, une opinion publique atteinte par la neutralisation des particularités de chacun et qui peut, dès lors, espérer peser sur les décisions prises par les gouvernants. En outre, Mill attribue à la discussion politique des vertus éducatives.

C'est par la pratique de la discussion sur les questions économiques, sociales, politiques, que les citoyens s'instruisent les uns les uns les autres et se hissent au-dessus de leurs intérêts particuliers pour considérer l'intérêt commun¹⁰⁸. Comme chez Habermas, la discussion joue une fonction d'intégration sociale tout en rendant possible la formation d'une volonté populaire. On pourrait dire qu'on trouve chez Mill, tout comme on le trouvera chez Habermas, une co-originarité de la liberté individuelle et l'autonomie collective¹⁰⁹, l'une présupposant l'autre. L'autonomie privée permet l'implication des citoyens dans la construction des politiques démocratiques permettant, à son tour, de garantir que les libertés dont jouissent les individus seront préservées.¹¹⁰

¹⁰⁸ Hélène Landemore. *Democratic Reason. Politics, collective intelligence, and the rule of the many*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013, p. 77.

¹⁰⁹ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard « essais », 1997.

¹¹⁰ Les citoyens étant, via leurs représentants, à la fois les auteurs de la loi et ceux sur qui la loi s'exerce ne feront rien qui soit susceptible de mettre en péril leurs intérêts légitimes dans l'élaboration des lois et des politiques publiques. « Les libertés d'action subjectives du sujet du droit privé et l'autonomie publique du citoyen sont l'une pour l'autre des conditions de possibilité. D'où l'idée selon laquelle les sujets de droit ne pourront être autonomes que dans la mesure où ils pourront, dans l'exercice de leurs droits civiques, se comprendre comme les auteurs des droits mêmes auxquels ils doivent obéir en tant que destinataires. » Jürgen, Habermas. « Qu'est-ce que la politique délibérative ? » in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 2003, p. 280.

Dans cette perspective, la liberté d'opinion et d'expression n'est pas uniquement dans l'intérêt des individus, mais aussi dans celui de la société qui peut espérer grâce à la confrontation des idées, par essais et erreurs, trouver la vérité. Pour Mill il s'agit d'une condition sine qua non de la démocratie. Ce n'est que via cette réflexivité collective que permet la discussion publique que le peuple peut se constituer comme sujet politique et former une volonté commune. La pluralité des croyances et des opinions n'est donc pas, en tant que telle, une menace pour la cohésion sociale. Elle ne porte pas avec elle, et par elle-même, un risque de conflit. Non seulement elle est la conséquence de l'autonomie des individus lorsque ceux-ci sont laissés libres de faire usage de leur raison sur des sujets religieux, moraux, philosophiques, politiques, etc., mais elle permet également à la société de mettre à l'épreuve, grâce à la discussion, une diversité d'hypothèses concernant le vrai et le Bien. Mill voit dans le principe de la libre discussion entre égaux un processus d'apprentissage permettant le développement de l'intelligence et de la moralité de l'humanité¹¹¹.

2.5.2. Représentation politique et démocratie participative.

Mill écrit dans un contexte dans lequel les gouvernements représentatifs sont en cours de consolidation en Europe. Le problème principal que pose John-Stuart Mill ne sera plus tellement celui de la limite du pouvoir, comme chez Locke, mais celui de la représentativité des gouvernants. Il convient que les gouvernants consistent en représentants du peuple démocratiquement élus, et que le peuple puisse les révoquer si le souhaite. En effet, afin de s'assurer que ceux-ci gouvernent bien dans l'intérêt de la majorité les gouvernants doivent avoir les mêmes intérêts que ceux du peuple. Tout comme chez John Locke le peuple se donne un gouvernement dans le but de garantir ses intérêts et ses droits légitimes.

On a ici d'emblée le critère d'un gouvernement juste ou légitime. Un gouvernement légitime sera un gouvernement qui représente les intérêts du plus grand nombre. Non seulement le gouvernement doit être l'expression de la volonté du peuple, mais, pour que celle-ci puisse se

¹¹¹ John Stuart, Mill. *Ibidem.*, p. 75.

former et s'exprimer dans l'espoir de produire un effet sur la manière dont la nation est gouvernée, celui-ci doit garantir un certain nombre de libertés individuelles (liberté d'expression, liberté de la presse, liberté d'association, etc.). Les libertés que le gouvernement accorde au peuple permettent à celui-ci de faire l'apprentissage de l'autonomie et de la maturité politique. C'est là la principale raison d'être d'un gouvernement légitime ; rendre possible l'autonomie politique du peuple.

Les gouvernants, par conséquent, ne peuvent gouverner un peuple comme s'il s'agissait d'enfants ou d'esclaves. Les hommes sont des êtres raisonnables capables de savoir où résident leurs intérêts. Mais pour qu'ils puissent faire usage de leurs facultés intellectuelles, ceux-ci doivent être traités comme des êtres libres et doués d'intelligence. Le gouvernement n'a ni le pouvoir ni la légitimité pour légiférer sur les sujets concernant, par exemple, ce que devraient croire les individus, ou le genre de vie que ceux-ci devraient adopter. Chacun étant le meilleur juge dans les affaires qui ne concernent que lui et lui seul, le gouvernement se doit de respecter la sphère privée des individus. Néanmoins, cette liberté pour Mill ne saurait se réduire à une liberté privée et individuelle. Les libertés publiques doivent être aussi garanties pour que le peuple puisse se gouverner lui-même, ne serait-ce qu'indirectement via ses représentants.

En d'autres termes, la finalité de l'État est de garantir les conditions sous lesquelles les individus pourront s'épanouir. « *Un des bienfaits de la liberté est que, sous son règne, le gouvernement ne peut pas négliger l'avis du peuple et réformer à sa place, sans le réformer lui-même* »¹¹². Toutefois, cette finalité ne peut être atteinte que dans un régime respectant et institutionnalisant le principe de la souveraineté populaire :

Il n'est pas difficile de montrer que la forme idéalement la meilleure de gouvernement est celle dans laquelle la souveraineté ou la puissance suprême de contrôle réside dans l'ensemble de l'agrégation de la communauté ; chaque citoyen disposant non seulement d'une voix dans l'exercice de cette ultime souveraineté, mais étant, au moins occasionnellement, appelé à

¹¹² John-Stuart Mill. *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, éditions-Hermann, 2014, p. 102.

prendre réellement part au gouvernement en s'acquittant personnellement de quelque fonction publique, locale ou générale¹¹³.

On trouve par conséquent chez John Stuart Mill une articulation entre les libertés individuelles et les libertés publiques. La supériorité d'un gouvernement populaire tient principalement à deux caractéristiques selon Mill. Premièrement, les droits et les intérêts des membres de la société ne peuvent espérer être protégés que lorsque les individus dont les intérêts sont en jeu ont la possibilité de les défendre eux-mêmes et sont habitués à le faire.

Deuxièmement, la prospérité générale qui ne manquerait pas de découler d'une implication intense et variée des individus dans les affaires publiques dans la mesure où ils identifient celles-ci comme étant les leurs propres¹¹⁴. C'est au nom de ce principe que Mill considère que les voix de tous les citoyens doivent pouvoir être entendues, y compris celles des exclus et des minorités. Ce n'est qu'en leur accordant la possibilité de participer à la délibération collective et au gouvernement que leurs droits et leurs intérêts pourront être défendus. La participation aux affaires publiques, même s'il ne s'agit que de fonctions mineures, permet selon Mill, de développer chez ceux qui les assument le sens de l'intérêt collectif :

Il est appelé, tandis qu'il s'engage ainsi, à peser des intérêts qui ne sont pas les siens ; à se guider, en cas de revendications conflictuelles, selon une autre règle que celle des partialités privées ; à appliquer partout des principes et des maximes qui ont pour raison d'existence le bien commun ; et il trouve régulièrement associés avec lui, pour cette tâche, des esprits plus familiarisés que le sien avec ces idées et opérations dont l'étude fournira des raisons à sa compréhension et une stimulation à son sentiment pour l'intérêt général¹¹⁵.

¹¹³ John-Stuart Mill, *Ibidem.*, p. 104.

¹¹⁴ John-Stuart Mill, *Ibidem.*, p. 105.

¹¹⁵ John Stuart Mill, *Ibidem.*, p. 118.

Il apprend aux individus à se considérer comme membre d'un collectif qui les dépassent et dont l'intérêt ne leur est pas étranger. Il leur apprend à se départir de leur partialité et à considérer et sous peser les intérêts des autres membres de la société. C'est là une des principales vertus du gouvernement populaire selon Mill. Ainsi, le philosophe anglais inverse la relation entre le degré de maturité intellectuelle et politique d'un peuple et le gouvernement démocratique.

Il ne s'agit pas d'attendre qu'un peuple soit suffisamment mûr pour lui accorder un gouvernement démocratique. Au contraire. Un peuple ne peut réellement atteindre la maturité intellectuelle et politique que par le truchement d'un gouvernement démocratique ou populaire. Ce n'est qu'en exerçant des fonctions publiques que tout un chacun peut accéder à l'esprit public, se sentir membre d'une nation dont on partage les intérêts et acquérir les capacités intellectuelles nous rendant dignes du statut du citoyen, ou même de gouvernants. Autrement dit, pour Mill, on n'apprend la liberté qu'en en jouissant :

Des considérations que nous venons rassembler, il ressort évidemment que le seul gouvernement qui puisse pleinement satisfaire toutes les exigences de l'état social est celui auquel tout le peuple participe ; que toute participation, même à la plus humble fonction publique, est utile ; que la participation doit être aussi grande que le degré général du progrès de la communauté le permettra ; que, au bout du compte, on ne peut désirer rien de moins que l'admission de tous à une part du pouvoir souverain¹¹⁶.

C'est par la pratique de la démocratie que le peuple apprend la démocratie, la citoyenneté. La démocratie n'est donc pas seulement un régime politique, mais un type de société dans laquelle est à l'œuvre un processus collectif d'apprentissage et de découverte par le truchement duquel les individus, individuellement et collectivement, apprennent l'autonomie. Ils développent leurs facultés intellectuelles en les exerçant, ils apprennent le sens de l'intérêt collectif en étant invités à se prononcer sur des sujets politiques ou en assumant des

¹¹⁶ John Stuart Mill, *Ibidem.*, p. 119.

responsabilités, ils s'éprouvent comme peuple souverain en étant impliqués dans les débats publics, en votant et en exerçant des fonctions politiques.

Conclusion :

Pour John Stuart Mill un peuple se constitue par et dans la participation à la vie politique de la nation. La démocratie au sens millien se caractérise par un processus d'apprentissage collectif de la liberté. Cette liberté ne saurait se réduire à la paisible jouissance de l'autonomie privée. Les libertés individuelles ne peuvent être garanties et défendues que si les individus peuvent prendre part aux affaires de l'État soit en exerçant des fonctions publiques, soit en votant, soit en participant aux délibérations sur les affaires qui concernent l'ensemble de la société. Les droits des individus sauront d'autant mieux protégés que les membres de la société se verront accordés la jouissance de libertés publiques et privées, ainsi que le droit de participer à l'élaboration des politiques. Pour le dire autrement, il y a une sorte de praxis démocratique chez Mill par laquelle des individus épars, mus originairement par leurs seuls intérêts particuliers, font l'apprentissage de l'autonomie politique et se constituent en peuple en débattant avec leurs concitoyens, en votant et en endossant des charges publiques. C'est en étant pris avec d'autres dans l'élaboration de politiques communes que les individus apprennent à se regarder comme membres d'un même peuple lié par des intérêts communs et qu'ils apprennent, du même coup, à se gouverner eux-mêmes. En outre, un gouvernement populaire n'est authentiquement démocratique que dans la mesure où celui-ci permet à tous les intérêts de s'exprimer et d'être représentés, y compris ceux des minorités. C'est en se voyant accorder des droits civiques égaux que leurs intérêts pourront être pris en considération et leurs revendications débattues comme s'il s'agissait de l'affaire de tous. Ainsi, pour John Stuart Mill, il ne peut y avoir de peuple que via la pratique de la démocratie entendue comme auto-organisation d'une collectivité donnée par l'instauration d'un gouvernement élu, chargé de représenter les intérêts de tous. Autrement dit, ce qui fait exister un peuple est une pratique politique commune faisant émerger des problèmes communs réclamant une décision politique commune faisant émerger une identité collective commune.

Chapitre 3 : La société civile contre l'État. L'idée de société civile comme ordre social autonome, autoorganisé peut-elle faire l'économie du problème de la représentation politique et de ses apories ?

Comme le montrent de nombreux auteurs contemporains, la modernité politique est synonyme d'autonomie individuelle et collective¹¹⁷. Le principe de souveraineté du peuple, tel qu'il fut théorisé par la tradition républicaine d'inspiration rousseauiste en est une manifestation prédominante au sein de la théorie politique moderne. Toutefois, il existe également une autre tradition héritière des lumières écossaises mettant l'accent sur la notion de société civile plus que sur la notion de peuple. La société civile ici se distingue de la société politique et désigne la vie sociale encadrée par des institutions informelles (mœurs communes, coutumes, traditions, etc.) produites par l'histoire. Le philosophe écossais Adam Ferguson¹¹⁸ considère ainsi que bien que le lien social soit le résultat de l'action humaine celui-ci n'est toutefois pas la conséquence d'une intention humaine délibérée. Ce courant insiste ainsi sur la capacité d'autorégulation de la société, capacité dont le marché offre l'exemple paradigmatique. Le

¹¹⁷ On peut citer Claude Lefort. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981. Marcel Gauchet. *L'avènement de la démocratie, I : La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, ou Pierre Rosanvallon. *La démocratie inachevée. Histoire du principe de souveraineté populaire en France*, Paris, folio Gallimard, 2000.

¹¹⁸ Adam Ferguson. *Essai sur l'histoire de la société civile*, (1767), Lyon, ENS Éditions, 2013.

terme de société civile diffère par conséquent de ce que la tradition contractualiste appelle la société politique. En effet, pour Rosanvallon :

C'est plus profondément un modèle de société qui est discuté et un rapport à la volonté politique qui est interrogé. Si le marché séduit et inquiète tour à tour, c'est en effet parce qu'il renvoie à autre chose qu'un simple mécanisme de gestion et de régulation. Il apparaît porteur d'une ambition autrement plus vaste d'organisation décentralisée et anonyme de la société civile, se posant en concurrent implicite du projet démocratique de constituer artificiellement la cité¹¹⁹.

Si elle partage avec la tradition républicaine l'idéal d'autonomie, elle insiste davantage sur les capacités d'auto-organisation de la société que sur l'idéal d'autogouvernement prôné par la pensée républicaine d'inspiration rousseauiste et kantienne, débouchant sur une conception décentralisée et polycentrique de l'ordre social. Cet idéal d'auto-organisation porte en lui des conséquences sur le rôle et la place de l'État, et a des accointances avec un idéal de démocratie directe. Il se propose de se débarrasser des problèmes soulevés par l'articulation du principe de souveraineté populaire de la représentation politique.

3.1. La société civile comme ordre spontané et décentralisé.

L'ordre n'est pas imposé de l'extérieur par l'État, comme chez Hobbes, mais résulte de l'interaction des individus (selon une logique de main invisible). En effet, selon cette tradition de pensée, les difficultés que rencontre la théorie de la souveraineté du peuple résultent d'une conception défectueuse de l'ordre social selon laquelle celui-ci doit être délibérément construit et imposé par l'État. Il s'agit de ramener la multitude à l'unité sans quoi il ne saurait y avoir d'ordre politique. Cette unité est l'unité du peuple qui ne se peut trouver que dans ses représentants (le peuple ne pouvant parler et agir, comme un tout, que via ses représentants comme le voulait Hobbes). Elle présuppose aussi que les individus, la multitude est une matière

¹¹⁹ Pierre Rosanvallon. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pp. I-II.

passive et inerte qui ne peut se mouvoir d'elle-même. Elle méconnaît ainsi l'agentivité des individus, leur capacité d'autonomie, d'initiative.

Cette conception de l'ordre social ne peut donc que mener à la dépossession politique des individus. Ainsi, cette théorie de l'ordre social et politique – qui pose l'État comme instituteur du social – porte en lui les germes de l'absolutisme. Cet ordre spontané, théorisé par les libéraux, est conçu comme le produit de lois objectives impersonnelles. En un sens, elles revêtent la même impersonnalité que les lois civiles. Personne n'y est soumis à la volonté arbitraire d'autrui (particulier, une classe sociale, etc.). Comme le souligne Pierre Manent :

Le gouvernement représentatif et le marché s'entre-appartiennent et se répondent. L'individu ne gagne sa liberté, ne s'émancipe des pouvoirs personnels qu'en divisant sa foi entre ces deux instances impersonnelles. Dans les deux rôles, il n'obéit aux ordres de personnes : les indications du marché ne sont voulues par personne, elles sont le résultat des actions de chacun et de tous ; les lois de l'État sont des lois générales qui ne font pas acceptation des personnes, et du reste chacun et tous en sont les auteurs grâce à la représentation¹²⁰.

L'idéal d'autogouvernement et l'idéal d'auto-organisation partagent ainsi le même principe prescrivant qu'« *un bon gouvernement est gouvernement de lois, non d'hommes* ». D'un côté la loi impersonnelle de l'État, de l'autre la loi du marché. Toutefois, derrière la loi de l'État les libéraux suspectent la volonté d'une minorité qui, tout en prétendant gouverner au nom de l'intérêt général, gouverne dans son seul intérêt. L'État impliquerait une vision verticale et hiérarchique du pouvoir – incompatible avec l'idéal d'une société fondée sur des associations libres et volontaires – dans laquelle toute initiative concernant l'organisation sociale émane d'une autorité centrale. À rebours de cette vision, la tradition libérale défend l'idée qu'un ordre social polycentrique émerge spontanément des interactions des individus à condition qu'on les laisse libres de leur mouvement :

¹²⁰ Pierre Manent. Préface à l'anthologie *Les libéraux*, Paris, Pluriel, 1986. Cité par Pierre Rosanvallon dans *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du seuil, 1979, p. VIII.

Si les individus sont libres – de penser, de s'exprimer, de voter, d'aller et venir, de s'associer, de choisir leur occupation professionnelle, de contracter, d'acheter, de vendre, etc. - il en résulte qu'il existe à tout moment une pluralité de centres de décisions dans la société. Une société libre est, par définition, polycentrique (ou pluraliste)¹²¹.

La pensée libérale, notamment écossaise, se construit contre cette vision d'un ordre vertical, imposé d'en haut à la société en soulignant les capacités d'auto-organisation des individus. Cela induit également un changement radical dans la nature et le rôle de l'État.

3.1.1. La sympathie comme ciment du social.

Pour les philosophes écossais, le lien social ne réside pas dans la raison, mais dans les passions collectives que sont l'empathie et la sympathie. Alors que Thomas Hobbes voit dans un contrat social fictif l'origine de la vie sociale, contrat à l'occasion duquel les individus auraient aliéné leur droit naturel, c'est-à-dire leur liberté – à l'issue d'un calcul rationnel dans lequel ils auraient comparé les avantages et les inconvénients de l'état de nature et de l'état civil – les Écossais voient pour leur part dans les sentiments moraux ou sociaux partagés par les membres d'une société donnée la véritable source du social. Pour eux, il n'y a pas d'état de nature peuplé d'individus menant des existences isolées décidant souverainement de former une société civile et de se donner des lois afin de parer aux désavantages qu'entraîne une absence de règles et d'institutions sociales ou politiques communes.

Au contraire, on retrouve au sein de cette tradition de pensée l'intuition, que l'on trouvait déjà chez Aristote par exemple, selon laquelle il existe une sorte de sociabilité naturelle chez l'homme. Les hommes n'existent qu'au sein de sociétés façonnées par l'histoire. Ce qui lie les membres d'un même groupe n'est autre que des habitudes partagées, des conventions communes produites par des expériences collectives dont la portée, la raison d'être et le sens

¹²¹ Philippe Nemo. *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2004, p. 1307.

excèdent la pleine compréhension des individus bien que celles-ci soient néanmoins le résultat de leurs actions.

La principale source du lien social selon David Hume doit être cherchée du côté de la sympathie. La sympathie est, selon le philosophe écossais, un principe de la nature humaine nous rendant capables d'éprouver les sentiments d'autrui, c'est-à-dire d'embrasser par l'imagination la perspective de l'autre. Autrement dit, la sympathie doit être comprise comme une véritable faculté de décentrement par rapport à soi. On trouve une notion tout à fait similaire de sympathie chez Adam Smith qui voit en elle une capacité nous permettant de juger nos actes depuis le point de vue d'un spectateur impartial. Les individus ne sont jamais des monades isolées et autosuffisantes, mais des membres de sociétés façonnées par une histoire commune. Ils ne sont pas uniquement mus par une volonté égoïste, mais par le souci des sentiments d'autrui.

La sympathie permet, à Hume, d'expliquer la genèse de la société civile. Ce sentiment se déploie en premier lieu au sein d'une même famille pour s'étendre par la suite, avec le soutien de l'imagination, au reste de la société. Cette propension à sympathiser avec les gens avec lesquels j'entretiens des échanges réguliers et mutuellement avantageux me fait progressivement prendre conscience d'un intérêt commun. Il y a ici une sorte de cercle vertueux. Le commerce, au sens large, avec autrui me dispose à la sympathie à son égard qui m'encourage en retour à persévérer dans ce commerce. Le sens d'appartenir à une société commune dont les membres sont liés par des intérêts communs est le produit d'habitudes partagées qui se sont avérées à la longue être à l'avantage de tous. Pour Hume, le fondement de ce sentiment se trouve dans la ressemblance des hommes entre eux. Partageant tous une même nature les hommes finissent par se reconnaître comme des alter ego. Ainsi, les individus développent, par imitation, des façons de penser et de vivre similaires. C'est ainsi que se développent au sein d'une même nation des institutions, des mœurs et des coutumes communes.

La sympathie unifie les valeurs et les comportements des membres d'une même société et finit par contribuer à créer des nations au fil du temps. Ainsi, le ciment qui lie les membres d'une même société trouve son origine, pour le philosophe écossais, dans une prédisposition de

la nature humaine à éprouver les sentiments d'autrui, à s'identifier aux autres et à adopter par imitation le comportement de ses semblables.

Les institutions comme la morale ou le droit qui stabilisent les interactions entre les individus en un ordre social stable et durable émergent progressivement de l'expérience répétée de l'avantage mutuel qu'éprouve chacun à respecter ces conventions communes. Les hommes prennent progressivement conscience des avantages de ces conventions qui consistent à réduire l'incertitude des échanges en rendant le comportement d'autrui prévisible. « *La règle [...] naît graduellement et [...] acquiert de la force par une lente progression et par la répétition de l'expérience des inconvénients qu'il y a à la transgresser* »¹²². Ainsi, la société civile est le fruit d'un savant mélange entre dispositions naturelles et artifices, ces derniers n'étant inventés qu'à fin de cultiver les passions favorisant la coopération et à réprimer ou réorienter celles qui l'entravent. Néanmoins, même si ces conventions sont délibérément construites celles-ci sont produites par une multiplicité d'individus interagissant sur une longue période et ne visant pas explicitement la création d'un ordre social complexe.

Par conséquent, la société civile peut être comprise comme un effet non intentionnel de l'extension de la sympathie que les hommes portent à leurs semblables. Elle est un effet émergeant du commerce, au sens large, que les hommes entretiennent entre eux.

C'est ce phénomène que Adam Ferguson identifiera, et ce bien avant Hayek dans son *Histoire de la société civile*. Pour Ferguson les phénomènes sociaux sont « *dépendant de l'action des hommes, mais non de leurs desseins* ». Toutefois, il y a bien pour les lumières écossaises une rationalité du social. Mais celle-ci est irréductible à la rationalité cartésienne qui n'accepte que des idées claires et distinctes, ou ce qui peut être déduit de semblables idées. Les institutions sociales, les règles informelles que suivent sans même y songer les individus dans leurs interactions quotidiennes ont bien une raison d'être quoiqu'elles ne soient pas le fruit d'un dessein conscient et délibéré. Le sens et la rationalité implicites des pratiques et habitudes

¹²² David Hume. *Traité de la nature humaine*, Livre III, partie II, section 2, Paris, Gallimard.

sociales n'apparaissent à l'observation qu'a posteriori. C'est cette intuition d'un ordre spontané que va développer Hayek dans son œuvre.

3.1.2. La catallaxie.

Friedrich A. Hayek est celui qui a peut-être poussé le plus loin le concept d'ordre spontané ou d'ordre autoorganisé. À maintes reprises, celui-ci se réclame explicitement de la tradition des lumières écossaises dans son travail de théorisation de cette notion¹²³. Pour Hayek le social est paradoxal. Il n'est ni un ordre naturel dans la mesure où il résulte de l'action et des décisions des hommes et qu'il rend manifeste une certaine liberté humaine vis-à-vis de l'environnement ni un ordre artificiel dans la mesure où les structures sociales, bien qu'elles soient le produit de l'action humaine, échappent aux hommes¹²⁴. En effet, les institutions sociales (monnaies,

¹²³ Friedrich A. Hayek. *Droit, législation et liberté*, chapitre 2 « Kosmos » et « Taxis », Paris, PUF, 2007, pp. 119-150. Ou Friedrich A. Hayek. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, chapitre IV, « Le résultat d'une action humaine, mais non d'un dessein humain », Paris, Les belles lettres « bibliothèque classique de la liberté », 2007, pp. 159-173.

¹²⁴ « Ni les grecs du V^e siècle avant notre ère, ni leurs successeurs des deux millénaires suivants n'ont développé de théorie sociale systématique traitant explicitement de ces conséquences non voulues de l'action humaine, pas plus qu'ils n'ont expliqué la façon dont un ordre ou une régularité pouvaient se former parmi ces actions alors même qu'aucune des personnes agissantes ne l'avait souhaité. Par conséquent, nul ne s'est rendu compte que ce qui était vraiment nécessaire, c'était une division tripartite introduisant, entre les phénomènes naturels dans le sens où ils sont totalement indépendants de l'action humaine, et ceux qui sont artificiels ou conventionnels dans le sens où ils sont le produit de la volonté humaine, une catégorie intermédiaire distincte comprenant toutes ces structures et ces régularités non voulues dont nous voyons qu'elles existent dans la société humaine, et qu'il revient à la théorie d'expliquer ». Friedrich A. Hayek. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les belles lettres, 2007, pp. 160-161.

marché, morale, droit, langage, etc.) ne sont le dessein de personne en particulier et personne ne les comprend pleinement.

Dans la mesure où celles-ci sont indépendantes de toutes intentions humaines et subsistent dans le temps on peut dire qu'elles ont toutefois une certaine objectivité. Néanmoins, elles satisfont les fins humaines mieux que ne le ferait une organisation sociale planifiée délibérément pour satisfaire semblable objectif. Ainsi, afin de rendre compte de ce type de phénomène Hayek invente, entre ce qui relève du naturel (*phusis*) et de l'artificiel (*taxis*), une troisième catégorie à qui il donne le nom de *kosmos* :

L'ordre spontané appelé kosmos se manifeste comme une coordination immanente et spontanée d'actions individuelles libres par opposition à l'ordre fabriqué (désigné par le terme *taxis*) qui renvoie à une logique de subordination délibérée des membres d'une organisation dirigée par la volonté d'une autorité supérieure¹²⁵.

En effet, le concept de *taxis* porte avec lui l'idée que l'ordre a été créé par une volonté et que, par conséquent, cet ordre peut être amendé ou renversé à volonté. Si l'on conçoit la société comme l'effet d'une création intentionnelle, on la pense du même coup comme tributaire d'un pouvoir souverain qu'incarnerait soit un monarque, soit une assemblée censée représenter le peuple dépositaire de la souveraineté à qui on attribuerait une volonté unique et homogène. En somme, on en vient à nier toute autonomie de la société en la réduisant à une création artificielle de l'État qu'il s'agisse d'une monarchie ou d'une république. L'ordre social est donc conçu, dans ce cas, comme une construction issue d'une volonté consciente. Or, la découverte de cette troisième sorte d'ordre, intermédiaire entre le naturel et l'artificiel, permet de modifier substantiellement l'idée de société.

Le rôle des institutions politiques comme le gouvernement est bouleversé. Leur rôle n'est plus de produire de toute pièce la société civile en créant ex nihilo des lois, des institutions, une morale commune, etc. Au contraire, le gouvernement est conçu comme une émanation de la

¹²⁵ Laurent Francatel-Prost. *Le vocabulaire de Hayek*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 38-39.

société formée dans le but de maintenir des institutions et des pratiques collectives qui lui préexistent. En d'autres termes, le gouvernement reconnaît et formalise explicitement des règles coutumières (les « règles de juste conduite » selon Hayek) ou des institutions (comme la propriété) que l'histoire a sélectionné en rendant possible un ordre social combinant complexité, stabilité, prospérité tout en garantissant le maximum de liberté individuelle compatible avec les exigences d'une coopération sociale mutuellement avantageuse.

Afin de ne pas limiter l'idée d'ordre spontané au seul marché, Hayek forge le concept de catallaxie. Ce terme est tiré du grec *katallassein* et signifie « échanger », aussi bien que « recevoir dans la communauté » et « faire d'un ami un ennemi ». Il désigne par-là :

L'ordre engendré par l'ajustement mutuel de nombreuses économies individuelles sur un marché. Une catallaxie est ainsi l'espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché à travers les actes des gens qui se conforment aux règles juridiques concernant la propriété, les dommages et les contrats¹²⁶.

Hayek présente avec ce concept une tout autre conception du lien social que celui conçu par la tradition contractualiste de Hobbes à Rousseau pour laquelle toute institution, ou tout lien social, est la conséquence d'une construction délibérée imposée du haut par l'État. Cette vision de l'ordre social comme ordre spontané ou autoorganisé que Hayek oppose à l'idée d'organisation (celles-ci étant toujours, par définition, le fruit d'un plan conscient) induit une mutation des concepts de société et d'État et implique un bouleversement de leur relation réciproque.

À la différence de la philosophie sociale et politique contractualiste les individus produisent et reproduisent la société (règles, normes, institutions, pratiques, etc.) au fil de leurs actions et interactions quotidiennes. C'est une conception radicalement démocratique et décentralisée du social. Par opposition à une compréhension monarchique du pouvoir qui reste celle du contrat social hobbesien ou rousseauiste pour lequel tout pouvoir vient d'en haut et ne saurait être l'effet

¹²⁶ Friedrich A. Hayek. *Droit, législation et liberté*, partie 2 « Le mirage de la justice sociale », Paris, PUF, 2007.

que d'une volonté unique et homogène, imposant ses desseins au corps social, par la force si nécessaire, cette idée d'ordre spontané et autonome remplit à cet égard une véritable fonction démystificatrice en attirant l'attention sur les vrais fondements de la société, à savoir ; les croyances, les pratiques et les habitudes communes. Elle rend visible le fait que l'ordre social est le résultat de l'action des hommes et non le fruit de la volonté surplombante d'un souverain (qu'il s'agisse de la personne d'un monarque, ou d'un peuple mythifié qui ne se réduirait pas, en dernière instance, à l'ensemble des individus réels composant la société), ou présentant l'ordre social et politique comme un ordre naturel, éternel et immuable, auquel les individus devraient consentir et qui échapperait tout à fait à leur emprise.

À cet égard, Hayek qualifie de superstition la conception constructiviste du social qui ne conçoit d'ordre que comme effet d'un plan conscient et planifié. On le voit, cette théorie du social porte en elle des conséquences éminemment démocratiques. Elle permet, entre autres, de dépasser la dichotomie entre l'intérêt particulier et l'intérêt général en proposant une théorie sociale et politique montrant que c'est en laissant les individus poursuivre librement leurs fins, et les laissant librement coopérer et selon les modalités qui ont leur faveur, que du lien social se forme. Pour le dire autrement, l'unité sociale et politique ne s'impose plus par le haut, par l'État, mais se construit spontanément par le moyen des interactions quotidiennes d'individus recherchant naturellement la compagnie des autres pour atteindre leurs objectifs.

Dès lors, le politique change de finalité. Comme le remarque Michel Foucault dans son cours au Collège de France sur la *Naissance de la biopolitique* la fonction de l'État consistera à créer et à entretenir les conditions (Juridiques, fiscales, institutionnelles, etc.) rendant cet ordre spontané possible, et pas à se substituer à lui en prétendant être omniscient et omniscient. Le bon gouvernement sera celui qui connaît sa propre incompétence, et qui sait ne pas trop gouverner. Pour Hayek, un gouvernement éclairé devra se contenter d'instituer et de maintenir un « ordre de juste conduite » formel et abstrait permettant la poursuite de cette entreprise de coopération complexe et à grande échelle que l'on appelle l'économie de marché.

Les libéraux ne sont pas les seuls à défendre l'idée d'une société autoorganisée, fondée sur la capacité d'individus autonomes à librement coopérer, à instaurer des règles communes, des institutions et à résoudre les problèmes naissant de leur association sans la tutelle d'un État

centralisateur. La pensée de Paul-Joseph Proudhon, quoique se réclamant de l'anarchisme, s'inscrit clairement dans cette perspective. Pour lui, l'État repose :

Sur l'hypothèse qu'un peuple, que l'être collectif qu'on nomme une société, ne peut se gouverner, penser, agir, s'exprimer par lui-même d'une manière analogue à celle des êtres doués de personnalité individuelle ; qu'il a besoin pour cela, de se faire représenter par un ou plusieurs individus qui, à un titre quelconque, sont censés être les dépositaires de la volonté du peuple et ses agents¹²⁷.

La notion de représentation politique implique la négation de la capacité des individus à s'autogouverner, c'est-à-dire à s'auto-organiser. Elle est synonyme de dépossession et d'aliénation politique.

3.2. La société civile comme contre-pouvoir. Mill, Tocqueville.

Si la société civile manifeste la capacité des individus à s'auto-organiser pour satisfaire leurs besoins en générant un ordre social, et des institutions informelles, émergeant de façon non intentionnelle de leurs interactions, elle peut également jouer un rôle de contre-pouvoir face aux abus de pouvoir des gouvernements. En effet, afin de contrer la tendance à la centralisation du pouvoir et à l'absolutisme dont serait gros l'État moderne, Tocqueville souligne la nécessité des corps intermédiaires entre l'individu et l'État :

Chez les nations aristocratiques, les corps secondaires forment des associations naturelles qui arrêtent les abus de pouvoir. Dans les pays où de pareilles associations n'existent point, si les particuliers ne peuvent créer artificiellement et momentanément quelque chose qui leur ressemble, je n'aperçois plus de digue à aucune sorte de tyrannie et un grand peuple peut être opprimé impunément par une poignée de factieux ou par un homme¹²⁸.

¹²⁷ Pierre-Joseph Proudhon. *Philosophie du progrès*, in *Œuvres complètes*, Vol. 12, Paris, Marcel Rivière, 1946, p. 368.

¹²⁸ Alexis de Tocqueville cité par Gautier, Pirotte. *La notion de société civile*, Paris, La découverte, 2007, p. 22.

L'éloge que fait Tocqueville de la société civile s'articule à une critique de l'État moderne postrévolutionnaire. En effet, les jacobins, selon Tocqueville, en s'attaquant aux corps intermédiaires ne laissent plus rien subsister entre l'individu et l'État, livrant le premier à la merci du second. Ce processus favorise également la concentration du pouvoir en un nombre restreint de mains. Le danger est ainsi l'absorption de la société dans l'État et la dissolution du lien social :

J'aperçois que nous avons détruit les existences individuelles qui pouvaient lutter séparément contre la tyrannie ; mais je vois le gouvernement qui hérite seul de toutes les prérogatives arrachées à des familles, à des corporations ou à des hommes : à la force quelquefois oppressive, mais souvent conservatrice d'un petit nombre de citoyens, a donc succédé la faiblesse de tous¹²⁹.

La multiplicité des associations est, pour Tocqueville, le meilleur garant des libertés individuelles face à la tendance de l'État à l'uniformisation et à l'intrusion dans la vie privée des individus. Le tissu associatif remplit ainsi une double fonction de protection de la vie privée et de socialisation des individus par le moyen d'associations volontaires, donnant ainsi corps à l'idéal d'autonomie, non seulement en permettant aux individus de résoudre eux-mêmes leurs problèmes en laissant leur initiative s'exprimer, mais aussi en ayant la possibilité de se mobiliser pour résister aux abus des gouvernants.

Cette vision de la société civile porte en elle une conception du peuple très différente de celle défendue par les jacobins. En effet, pour ces derniers le peuple est plus que la somme de ses parties. Le peuple est pensé comme un sujet collectif doué d'une intention et d'une volonté, dont les représentants élus sont la voix et les divers corps de l'État les bras et les jambes. La volonté de la majorité tend ainsi à réclamer une autorité absolue et à délégitimer le dissensus. En outre, le peuple n'étant actif que par la médiation de ses représentants politiques, la société civile est perçue comme une collection d'individus passifs, incapables de ne rien entreprendre

¹²⁹ Alexis de Tocqueville cité par Gautier Pirotte. *La notion de société civile, Ibidem.*, pp. 22-23.

par eux-mêmes sans une intervention vigoureuse de l'État, seul capable de mettre la société en mouvement au nom de l'intérêt général. À rebours de cette conception holiste du peuple, ce sont d'abord les individus qui sont souverains pour Tocqueville. Le périmètre d'action de l'État doit être limité. Il ne peut ni ne doit gérer la vie sociale à la place des individus sous peine de devenir despotique et de contredire l'idéal d'autonomie individuelle. Pour Tocqueville, la société civile est active. Les individus qui la composent sont capables de créer des associations en vue de traiter certains problèmes (charité publique, instruction, etc.) et de constituer un pouvoir social suffisamment influent pour contrer l'oppression éventuelle de l'État ou de la majorité.

Une société libre sera ainsi fondée sur des associations volontaires, fondées par des individus se reconnaissant des intérêts communs ou des affinités communes, et susceptibles de se constituer en contre-pouvoirs pour contrer les intrusions illégitimes de l'État dans la vie privée des individus.

3.3. Les limites de l'idée d'autorégulation de la société civile.

Un enjeu central est de parvenir à articuler l'idéal d'auto-organisation et celui-ci d'autogouvernement. Ces ordres spontanés, dont la société civile est la quintessence, ne sont possibles que sous certaines conditions (institutionnelles formelles ou informelles, culturelles, etc.). Outre le fait que des dynamiques d'oppression peuvent avoir lieu au sein même de la société civile. (Sous la forme de pressions sociales, tyrannie du groupe, conformisme comme le montre Mill et Tocqueville), les activités économiques, par exemple, peuvent produire des externalités négatives¹³⁰ appelant une réponse politique (typiquement dans le cas de la pollution industrielle). Elle risque par ailleurs de mener à la dissolution du politique dans le social ou

¹³⁰ « L'externalité caractérise le fait qu'un agent économique crée, par son activité, un effet externe en procurant à autrui, sans contrepartie monétaire, une utilité ou un avantage de façon gratuite, ou au contraire une nuisance, un dommage sans compensation ». <https://fr.wikipedia.org/wiki/Externalit%C3%A9> Page consultée le 09/06/2020.

l'économique. Pour toutes ces raisons, on ne peut se passer d'un État. Du coup, les problèmes classiques, liés à la représentation, que l'on avait chassés par la porte semblent resurgissent par la fenêtre.

Un auteur a tenté de résoudre cette antinomie (autonomie individuelle versus autonomie collective, ordre spontané versus ordre construit, libéralisme versus démocratie) ; Hegel dans ses principes de la philosophie du droit.

Dans *Les principes de la philosophie de droit* de 1821 Hegel définit la société civile comme le système des besoins, c'est-à-dire la sphère de la production économique et des échanges. Cette notion est directement inspirée des travaux des lumières écossaises qui, comme nous l'avons vu, théorisaient la société civile comme le domaine des échanges marchands par opposition à l'État et au gouvernement. Le concept de société civile correspond de ce point de vue à l'autonomisation de l'économique, mû par le mécanisme de la main invisible, par rapport à l'État¹³¹. C'est aussi la reconnaissance de la part du philosophe allemand de l'émergence d'une telle sphère autonome, située entre la famille, c'est-à-dire la sphère privée, et l'État, autrement dit la sphère publique, manifeste à sa façon l'autonomie du sujet moderne.

En effet, par le truchement des échanges marchands les hommes s'auto-organisent afin de satisfaire leurs besoins élémentaires. Pour ce faire, les individus rentrent des rapports contractuels garantissant les droits de propriété et les engagements de chacun vis-à-vis des autres. De cela naît la sociabilité sous la forme d'un système de dépendance mutuelle.

La personne concrète, qui comme *particulière* est fin pour soi, en tant qu'elle est une totalité de besoins et un mélange de nécessité naturelle et d'arbitre, est le *premier principe* de la société civile, – mais [c'est] la personne particulière en tant qu'elle est essentiellement en *relation* avec une autre particulière semblable, de sorte que chacune se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre

¹³¹ Pierre Rosanvallon. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil, 1979.

et, en même temps, tout simplement en tant que *médiatisée* par la forme de l'*universalité*, [qui est] *l'autre principe*¹³².

C'est parce que les hommes veulent satisfaire leurs besoins qu'ils échangent avec d'autres hommes. Toutefois, ils ne peuvent le faire qu'en respectant leur liberté et leurs droits, c'est-à-dire en se reconnaissant comme libres et égaux. La fonction du droit privé sera donc de garantir le respect du droit et de la liberté de chacun afin de préserver cette sociabilité dont chacun bénéficie. On retrouve ici les théories du contrat social stipulant que le fondement du lien social repose sur l'intérêt personnel bien compris, chacun se reconnaissant les mêmes droits et l'obligation de respecter les droits ou intérêts légitimes d'autrui.

Par cet engagement dans le système des besoins l'homme sort de la sphère privée pour s'élever à une forme d'universalité concrète. Non seulement l'individu devient socialement et économiquement autonome par son travail, mais il se décentre par rapport à ses seuls intérêts en assumant des obligations en tant que membre de la société civile (en tant qu'employé par exemple). En outre, celui-ci trouve un sens à son existence en assumant une fonction sociale et professionnelle et en acceptant les obligations liées à celle-ci. Néanmoins, celle-ci reste incomplète pour Hegel. En effet, le bourgeois, c'est-à-dire le membre de la société civile n'est guidé que par son seul intérêt égoïste, non par l'intérêt général. Le bourgeois est, pour Hegel, essentiellement motivé par la protection de ses droits et de sa propriété :

Si la « société civile » ou « système des besoins » ne peut être la forme accomplie de la vie sociale, c'est qu'elle n'est qu'une *médiation entre des intérêts privés* ; au sein de ce groupe, il y a bien une communication, un élément « universel », mais c'est l'intérêt privé, (« égoïste »), qui reste le but poursuivi par tous les membres. Il n'y a d'universalité qu'au sens d'une dépendance mutuelle, non au sens d'une communauté substantielle délibérément voulue comme telle¹³³.

¹³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, § 182, Paris, Puf, 2013, pp. 348-350.

¹³³ Philippe Nemo. *Ibidem.*, p. 732.

Si la société civile, comme système des besoins, constitue bien un ordre social, il ne forme pas pour autant un ordre politique. Cet ordre est extérieur aux individus. Il n'est pas intériorisé comme un ordre voulu et consciemment institué en vue de l'intérêt général. Les échanges au sein de la société civile ne visent qu'à satisfaire un intérêt égoïste. Aucun objectif collectif n'est consciemment visé de la part des individus.

Par ailleurs, Hegel pointe l'existence de ce que les économistes modernes nomment des « externalités négatives » produites par ces échanges comme la misère et la paupérisation de la « plèbe ». La société civile ne satisfait les besoins que de façon contingente, par des processus que personne ne maîtrise et qui risquent de causer des désordres minant la possibilité de ces échanges eux-mêmes. Afin d'éviter que la société civile ne s'autodétruisse, un État doit émerger pour en garantir la possibilité tout en prévenant ses effets pervers.

Pour Hegel, ce n'est qu'avec l'instauration d'un État que les membres de la société civile, en devenant citoyens, forment consciemment et délibérément un ordre politique leur permettant de viser des objectifs communs et de garantir l'intérêt général.

Toutefois, Hegel en érigeant l'État comme le seul garant de l'intérêt général tend à déposséder le peuple ou la société de la souveraineté politique. Le peuple n'existe pour le philosophe allemand qu'en tant qu'acteur politique, que dans la mesure où il s'est donné un État. Sans État, il ne saurait y avoir de peuple, mais seulement une multitude informe, inchoative d'individus :

Le grand nombre en tant que [somme d'] individus singuliers [qui est] ce que l'on entend volontiers par peuple, est bien un être-ensemble, mais seulement en tant que multitude, – une masse informe dont le mouvement et l'ouvrage ne seraient par là même qu'élémentaires, irrationnels, sauvages et épouvantables¹³⁴.

¹³⁴ Georg Wilhelm, Friedrich, Hegel. *Ibidem.*, § 303 Rem., p. 507.

Dans cette optique, la société civile ne relie les individus qu'extérieurement. Ceux-ci ne s'associent que pour satisfaire leurs besoins – via la production et les échanges – et non pour viser un objectif collectif, consciemment et délibérément posé comme tel. Ils sont liés par un système d'interdépendance sans avoir formé la volonté expresse de vivre ensemble et de vivre sous des lois communes. Le lieu du politique ne peut être que l'État pour Hegel. Celui-ci est l'instance par laquelle le peuple prend conscience de soi, et existe en soi et pour-soi :

[...] la vocation authentique de la représentation politique est d'instituer politiquement le peuple qui, en lui-même, est politiquement amorphe. En d'autres termes, sans l'« articulation » que la représentation introduit en son sein, il manque au peuple la « rationalité » qui lui confère une signification étatique et politique¹³⁵.

Si Hegel remarque que l'existence de la société civile requière certaines conditions de possibilité, notamment institutionnelles, la capacité d'auto-organisation dont elle est l'expression est toutefois considérablement minorée et privée de significations politiques positives au profit d'une monopolisation de l'action politique par l'État.

¹³⁵ Jean-François Kervégan, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N°14, Éditions Picquard, 2001/2, p. 329.

Conclusion générale :

La pensée démocratique est donc traversée de tensions, d'ambiguïtés, de « contradictions structurantes » pour reprendre l'expression de Pierre Rosanvallon. Le principe de souveraineté du peuple condense les principales tensions et ambiguïtés. Celui-ci hérite d'une conception de la souveraineté impliquant une vision absolutiste du pouvoir. Elle implique aussi une conception du peuple mythique et mystificatrice selon laquelle celui-ci pourrait agir comme un acteur politique collectif doué d'une volonté homogène, rendant sinon impossible, du moins difficile, le projet d'une société se gouvernant elle-même. Les mouvements populistes, prétendant régénérer la démocratie, exemplifient particulièrement cette compréhension de la souveraineté populaire. L'idéal d'auto-organisation constitue l'autre grande alternative à la tradition de l'autogouvernement inspirée de Rousseau, toutefois celle-ci tend à dissoudre l'agir politique dans la société civile. Le problème de l'État est chassé par la porte pour revenir par la fenêtre, et les problèmes liés à la représentation politique des intérêts du peuple et de la limitation du pouvoir resurgissent, débouchant sur un assemblage instable entre une société civile autonome et un État prétendant résoudre les problèmes se posant en son sein appelant une intervention des pouvoirs publics au nom de l'intérêt général. Cette tension entre la société civile et l'État est un conflit entre deux conceptions de l'ordre social, deux conceptions distinctes et conflictuelles de l'autonomie, et une confrontation entre des principes de légitimité concurrents.

La démocratie ne se laisse enfermer dans aucune forme institutionnelle. Elle la déborde toujours. L'idée de souveraineté du peuple recèle une contradiction interne indépassable. Si l'on souhaite dépasser ces apories structurantes de la pensée démocratique, il nous faudra repenser la notion d'autonomie (qui est au cœur du projet démocratique moderne). Comme nous l'avons vu, ce problème est à la fois conceptuel et historique. L'histoire est un terrain d'expérimentation sociale et politique. Examiner comment ces problèmes furent posés et résolus dans un contexte culturel différent du nôtre peut nous permettre, en faisant un pas de côté, d'élargir le champ des possibles intellectuels et politiques et nous permettre de penser différemment, à nouveaux frais, la démocratie.

**Partie II : La pensée sociale et politique au Japon
de l'ère Edo à l'ouverture de Meiji.**

Introduction

L'objectif de ce chapitre sera de reconstituer le champ de référence intellectuel dans lequel les problèmes, les arguments, les critiques et les justifications du pouvoir se formèrent et se stabilisèrent à divers moments de l'histoire du Japon de l'ère Edo à l'ère Meiji. Il s'agira, en somme, de restituer « *l'espace des prises de position possibles* », dans lequel la pensée politique se forma dans l'archipel, de l'époque d'Edo (1603-1868) à l'ère Shôwa (1926-1989). Pour ce faire, nous utiliserons la notion de champ social forgée par Pierre Bourdieu afin de restituer le système de relations dans lequel sont pris les « *producteurs de biens symboliques* » rendant possible leurs œuvres. Nous présenterons ainsi les principales positions, notions, arguments, justifications, constituant les coordonnées intellectuelles (ou « modes de pensée » comme le dira plus tard Maruyama Masao) par rapport auxquelles devait se positionner toute prise de position politique.

Nous proposons de définir la politique comme la sphère d'activité consistant à régler, pour les membres d'une société donnée, les problèmes naissant de leur association commune. Plus précisément, la question est de savoir comment créer de l'homogène, de l'unité à partir de l'hétérogène, de l'ordre à partir du désordre. Les problèmes politiques peuvent être ainsi assimilés à des problèmes de décision collective ou de coopération pour le dire dans le langage des sciences sociales. Les systèmes sociaux et politiques doivent être compris comme autant de solutions à ces problèmes. Les penseurs sociaux et politiques se confrontent à la dimension cognitive de ces problèmes consistant pour l'essentiel à formuler des problèmes et des solutions, explorer des arguments et des contre-arguments, des hypothèses, ou bien explorer des alternatives, au sens où Otto Von Bismarck parlait de la politique comme « art des possibles ». Dans cette perspective, les penseurs jouent un rôle clef. Le rôle des intellectuels, des producteurs d'idées d'une façon générale, qu'il s'agisse de philosophes, d'écrivains, d'acteurs politiques prenant la plume pour justifier leur action, etc., consiste principalement à formuler, articuler les problèmes sociaux et politiques et d'explorer des solutions possibles à ceux-ci. Ce faisant, il s'agira pour eux, tantôt de justifier le système social et politique, tantôt de soumettre

celui-ci à une critique plus ou moins radicale. Il peut aussi s'agir d'identifier des intérêts communs, formuler des principes de légitimité, ou bien encore formuler des solutions techniques ou institutionnelles tout en assumant ainsi une fonction de légitimation du système social et politique. Le travail des producteurs d'idées, de « biens symboliques », peut par ailleurs être critique et s'opérer soit au nom de principes reconnus par la société (la culture politique dominante), soit au nom de nouveaux principes, d'un nouveau langage politique, d'un idéal ou d'une utopie, etc.

Pour ce faire, les penseurs politiques devront forger un langage théorique et des concepts dans lesquels formuler ou reformuler les problèmes, leurs arguments, leurs critiques. Ainsi, on ne peut comprendre l'histoire de la pensée politique indépendamment des problèmes politiques se posant à une société donnée à un moment donné. Chaque texte (article, ouvrage, traité, etc.) doit être conçu comme autant d'interventions politiques dans un champ social déterminé dans lequel, chaque pensée, chaque concept doit être compris comme une arme dans un combat politique. « *Hobbes, par exemple, n'est pas un nouveau théoricien de questions politiques éternelles, mais un acteur singulier des graves conflits politiques émaillant la Grande Rébellion dans l'Angleterre du XVIIe siècle anglais* »¹³⁶. En ce sens, la pensée est une activité éminemment sociale. Les pensées, lorsqu'elles s'expriment dans des textes, acquièrent de facto une dimension publique et intersubjective, et ne prennent sens qu'en relation avec d'autres textes et prises de position auxquels ces pensées constituent autant de réponses. On hérite non seulement de concepts et de langages théoriques, mais aussi de problèmes auxquels il faudra se confronter. L'acte de pensée n'a ainsi rien de privé et de personnel. S'affirmer dans l'espace public comme penseur politique c'est d'abord s'affirmer comme acteurs politiques, et se positionner par rapport à d'autres acteurs politiques. Il s'agit, par conséquent, d'une activité sociale et politique douée d'une historicité justifiant une approche historique.

¹³⁶ Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La découverte, 2015, p. 24.

En d'autres termes, prendre position revient à se positionner par rapport à d'autres prises de position. C'est faire partie d'un champ social dans lequel développer des stratégies vis-à-vis desquelles les autres acteurs seront tantôt des adversaires, tantôt des alliés, tantôt des concurrents, etc. en fonction de ses objectifs. Il importe ainsi de comprendre que l'intention d'un auteur « *se déploie toujours dans une direction qui ne dépend pas de la seule impulsion du sujet, mais de l'écheveau de relations signifiantes qui tissent le « contexte » rhétorique d'un temps ; à savoir, des luttes politiques dans lesquelles est impliqué, de près ou de loin, l'auteur* »¹³⁷. Ce système de relations objectives détermine les prises de position envisageables « *actuelles et potentielles* », c'est-à-dire l'ensemble des stratégies, des coups possibles offerts aux acteurs dans le champ considéré :

Chaque prise de position (thématique, stylistique, etc.) se définit (objectivement et parfois intentionnellement) par rapport à l'univers des prises des positions et par rapport à la *problématique* comme *espace des possibles* qui s'y trouvent indiqués ou suggérés ; elle reçoit sa *valeur* distinctive de la relation négative qui l'unit aux prises de position coexistantes auxquelles elle est objectivement référée et qui la déterminent en la délimitant¹³⁸.

Ainsi, un penseur politique peut justifier l'ordre établi, ou en proposer une critique plus ou moins radicale. Pour ce faire, celui-ci devra se plier aux contraintes du champ intellectuel, c'est-à-dire à ce que Bourdieu appelle « *les effets de censure du champ* » déterminant les formes légitimes que devra prendre toute pensée. Par exemple, une contrainte majeure dans le Japon de l'ère Edo est la référence au confucianisme. Celui-ci s'étant imposé sous les Tokugawa comme pensée officielle du régime, toute pensée légitime devra s'exprimer, se mouler dans les catégories confucéennes, même si l'on poursuit l'objectif d'en proposer une critique radicale. Un rejet frontal de la pensée confucéenne ne faisant pas partie des coups possibles dans le Japon

¹³⁷ Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques... Ibidem.*, p. 26.

¹³⁸ Pierre Bourdieu. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1998. pp. 381-382.

des Tokugawa, les auteurs désireux de proposer une critique de l'ordre social s'efforceront ainsi de trouver « *un compromis entre un intérêt expressif et une censure constituée par la structure même du champ dans lequel se produit et circule le discours* »¹³⁹. Les producteurs d'idées devront ainsi jouer, négocier avec un ensemble de contraintes indissociablement sociales et intellectuelles afin de pouvoir exprimer leur pensée dans une forme perçue comme légitime dans le champ s'ils ne veulent pas en être exclus.

Il convient par conséquent de restituer la logique des situations sociales et politiques dans lesquelles ils se trouvent pris, et sur lesquelles ils réfléchissent¹⁴⁰. Quels problèmes émergent dans ces sociétés et comment ils les comprennent. L'objectif de cette partie sera de reconstituer le champ de référence intellectuel dans lequel se situe la pensée de Maruyama Masao, c'est-à-dire l'ensemble des débats, des théories et concepts vis-à-vis desquels tout penseur japonais devait se situer. Nous restituerons ainsi les débats sociaux politiques de l'ère Edo à Meiji.

¹³⁹ Pierre Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1, n°5-6, novembre 1975, p. 109.

¹⁴⁰ Dans le même esprit que Hegel on pourrait définir la philosophie, ou la pensée d'une façon générale, comme « l'époque saisie par la pensée ».

Chapitre 1. Fondation et légitimation du pouvoir sous les Tokugawa.

I.1. Contexte social et politique

Pour bien comprendre les bouleversements sociaux et politiques de Meiji, il importe en premier lieu de restituer le cadre de référence politique et intellectuelle de l'ère Edo (1603-1868). C'est en effet à partir des problèmes légués par cette ère que la restauration de Meiji se construira. Après la bataille de Sekigahara en 1603 le seigneur de guerre Tokugawa Ieyasu (1545-1616) devient le premier shogun de sa lignée, mettant un terme à une longue période de guerre civile entre *daimyôs* qui agita le Japon depuis plus d'un siècle (durant le *Sengoku jidai*, 戦国時代 1467-1615) rétablissant le *bakufu* (幕府, signifiant « gouvernement sous la tente »). Le nouveau shogun devait consolider et justifier son pouvoir afin de garder sous son contrôle les *daimyôs* et éviter la fragmentation du pays. Tokugawa Ieyasu et ses successeurs poursuivirent un processus de centralisation politique commencé par Oda Nobunaga (1534-1582) et Hideyoshi Toyotomi (1537-1598) se traduisant par une uniformisation politique, la mise en place d'un cadastre, la « bureaucratisation des guerriers » et la mise en place du système des résidences alternées (*sankin kôtai*, 参勤交代) pour les *daimyôs* visant à neutraliser les potentats locaux. « *The Tokugawa system required daimyô to be in attendance at shogunal headquarters in Edo (present-day Tokyo) so that the shogunate could keep them under close supervision. In alternate periods, usually every other year, when they were allowed to return to their domains, the shogunate forced them to leave their families in Edo as hostages*»¹⁴¹.

¹⁴¹ Elise K. Tipton. *Modern Japan. A social and Political History*, Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series, 2008, p. 2.

En résulta une longue période de paix et de stabilité, fondement de la légitimité du règne des Tokugawa. «*It was precisely the effectiveness of Tokugawa rule in preserving peace and civil order and preventing a recurrence of the terror of the Warring States period that served as the most significant basis for its legitimacy and the samurai class as a whole* »¹⁴². Toutefois, cette paix et cette stabilité amenant au développement du marché, et donc de la prospérité, entraînaient ainsi la formation de grands centres urbains et l'émergence d'une nouvelle classe sociale ; les marchands (*shōnin*, 商人). En conséquence de quoi, la structure sociale et politique s'en trouva ébranlée, et l'idéologie dominante (confucéenne) contestée. «*Ces nouveaux groupes sociaux ne constituent pas pour autant une opposition, mais leur puissance économique représente un défi pour les guerriers dont la plupart raisonnent selon un néo-confucianisme conservateur* »¹⁴³. Ce développement économique et les transformations sociales qui l'accompagnèrent «*eroded the boundaries between status groups and generated new tensions among the primary status groups of farmer and samurai. These tensions produced intense pressures for reform* »¹⁴⁴. C'est de cette rupture que naît la rupture du néo-confucianisme japonais. Comment résoudre ce problème ? Telle fut le problème des penseurs tels que Ogyū Sorai, Itō Jinsai, Kaihō Seiryō, Andō Shoeki, etc.

Afin de bloquer ces transformations sociales, les Tokugawa vont pérenniser le système de castes mis en place par Toyotomi Hideyoshi en 1591 avec l'«*édit de séparation* » (*mibun tōsei rei*, 身分統制令) instaurant un système hiérarchique rigide (le *mibun seido* 身分制度, connu aussi sous l'expression *shi-nō-kō-shō*, 士農工商), fondé sur la pensée confucéenne, classant

¹⁴² Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, Tokyo, International House of Japan, 2012, p. 49.

¹⁴³ Pierre-François Souyri. *Nouvelle histoire du Japon*, Paris, Éditions Perrin, 2010, p.387.

¹⁴⁴ Andrew Gordon. *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, Oxford University Press, 2003, p. 20.

les individus en fonction de leur origine sociale et de leur métier. Ce système divise la société japonaise en quatre statuts héréditaires. Du sommet de la hiérarchie sociale au plus bas on trouve ainsi : les guerriers (*bushi*, 武士), les paysans (*nômin*, 農民), les artisans (*kôgyô* ; 工業) et les marchands (*shônin*, 商人). « Chacun est donc pris dans un ordre social lié à ses origines familiales qui détermine profession et lieu d'habitation »¹⁴⁵. En dehors de ces quatre classes se trouvaient les hors-classes (*hinin*, 非人) et les parias (*eta*, 穢多). Les guerriers composent la classe dirigeante et regroupe le *shogun* (将軍, Titre militaire synonyme de générale en chef), les *daimyôs* (大名, « grands noms») et les *samurais* (侍, « serviteurs »). Depuis l'ère Kamakura (1185-1333), le pouvoir politique est exercé par le shogun tandis que l'empereur, retiré à Kamakura puis à Kyoto, n'assume plus qu'une fonction sacerdotale et de légitimation politique. Ainsi, « le shogunat possède un pouvoir exclusif dans les domaines politique et militaire, tandis que l'empereur incarne une autorité qui assure la légitimité à ce pouvoir »¹⁴⁶. Cet ordre social statuaire trouvait sa justification dans la pensée confucéenne. Les Tokugawa conservèrent le pouvoir jusqu'en 1868 et la restauration impériale de l'ère Meiji.

I.2. Le champ de référence intellectuel dans le Japon des Tokugawa. (Confucianisme, Taoïsme, légisme, bouddhisme, shintoïsme, nativisme (*kokugaku*, 国学), études hollandaises (*rangaku*, 蘭学).

Si le confucianisme s'imposa sous les Tokugawa comme la pensée dominante, celle-ci devait composer avec d'autres courants de pensée. Les autres courants composant le champ intellectuel sous les Tokugawa furent le Bouddhisme, le Shintoïsme, le Taoïsme, le Légisme, le

¹⁴⁵ Pierre-François Souyri. *Nouvelle histoire du Japon, Ibidem.*, p. 355.

¹⁴⁶ Hiroyuki Ninomiya. *Le Japon pré-moderne, 1573-1867*, Paris, CNRS éditions, 2017, p. 99.

Nativisme (*kokugaku*, 国学) et enfin les Études hollandaises (*rangaku*, 蘭学). Ces courants de pensée n'étaient pas isolés les uns des autres et dialoguaient entre eux, débouchant parfois sur des syncrétismes. Tous ces courants constituent ainsi une constellation de langages théoriques dans lesquels la pensée de tel ou tel auteur singulier devait se mouler s'il souhaitait être reconnu comme un penseur légitime par les membres du champ. Le néo-confucianisme s'étant imposé comme doctrine officielle sous les Tokugawa, nous nous limiterons à présenter celle-ci et son importance politique dans le Japon d'Edo.

Le confucianisme est ainsi la pensée dominante sous le Japon des Tokugawa. En effet, selon Watanabe Hiroshi: « *In Tokugawa Japan, Confucianism formed the nucleus from which the political thought of the intelligentsia evolved; it would also play a crucial role in the Meiji Revolution* »¹⁴⁷. Elle forme la matrice intellectuelle à partir de laquelle le pouvoir et l'ordre social inégalitaire sur lequel repose le Japon des Tokugawa seront justifiés et par rapport à laquelle tout auteur souhaitant critiquer l'ordre social devra se positionner. En effet, plus qu'une simple religion:

Neo-Confucianism constituted an ethical code linking proper behavior in social life to proper conduct of government. Since it posited that a good government is a government ruled by ethical, cultured men and a benevolent paternalistic ruler, it could be used to help transform the samurai class into a civilian bureaucratic class in a time of peace¹⁴⁸.

Le néo-confucianisme consistait en un code de conduite, un éthos aussi bien qu'en une philosophie de gouvernement plus qu'en une métaphysique abstraite. Cette philosophie marqua en profondeur la culture morale et politique du Japon de l'ère Edo, à un point tel que, selon Najita Tetsuo, on ne peut comprendre la pensée politique japonaise moderne sans avoir étudié

¹⁴⁷ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p. 9.

¹⁴⁸ Elise K. Tipton. *Modern Japan. A social and Political History*, *Ibidem.*, p. 5.

au préalable l'histoire intellectuelle du Japon des Tokugawa en général, et la pensée confucéenne en particulier :

An understanding of modern political consciousness in Japan is inconceivable without reference to the intellectual history of the Tokugawa period, the era between 1600 and 1868 that preceded Japan's modern transformation. Even as they revolted against their feudal past, modern intellectuals were inextricably drawn to Tokugawa Confucian thought, a conceptual construct that defies simple and stylized characterization¹⁴⁹.

Il convient par conséquent d'en présenter les principaux concepts dans lesquels les penseurs japonais de Edo et du début de Meiji devront formuler leurs pensées. Le confucianisme (*Rúxué*, 儒学 ou en japonais *jukyô*, 儒教 « enseignement des lettrés ») fut fondé par le philosophe chinois Confucius (*Kongfuzi*, 孔夫子 (551-479 av. J.-C.) et devint la doctrine morale et politique officielle de l'État chinois sous le règne de l'empereur Han Wudi (156-87 av. J.-C.). Le *ren*, 仁 (pouvant être traduit par « humanité » ou « sens de l'humain ») est un concept central de la pensée confucéenne. Celui-ci se manifeste dans toute relation à autrui et en premier lieu dans la relation entre le père et le fils (piété filiale, *xiao* en chinois ou *kô* en japonais 孝). C'est cette dernière relation qui sert de modèle à toutes les autres que le confucianisme réduit à cinq (*wulun*, 五伦 ou *gorin*, 五輪 en japonais, c'est-à-dire « les cinq relations »). Celles-ci sont : Prince/sujets, Père/enfants, Époux/épouse, Frère aîné/frère cadet et relations entre amis.

La piété filiale offre le modèle de relation sur lequel doit se régler la relation entre le prince et ses sujets. En effet, celle-ci « [...] fonde en particulier la relation politique entre prince et sujet : de même que le fils répond à la bonté de son père par sa piété, le sujet ou le ministre répond à la bienveillance de son prince par sa loyauté qui commence, on l'a vu, par une

¹⁴⁹ Najita Tetsuo (Ed.). *Tokugawa Political Writings*, Preface, Cambridge University Press, 1998, p. vii

exigence envers soi-même »¹⁵⁰. La société est ainsi pensée sur le modèle de la famille, la piété filiale commandant jusqu'aux relations entre le prince et ses sujets. Aux cinq relations correspondent autant de vertus spécifiques. (*gojô*, 五常) à savoir : humanité, sens de ses devoirs, sens de l'observance des codes, sagesse (ou discernement) et confiance. La pensée confucéenne décrit un ordre social hiérarchisé fixe auquel elle apporte une justification morale. Les vertus et les devoirs de chacun dépendent de sa position dans la hiérarchie sociale. En effet, selon Souyri, « *les enseignements confucéens deviennent une sorte de sens moral commun qui assure la rigidité des statuts en même temps qu'il offre un code de conduite vertueuse* »¹⁵¹.

Le *ren* est étroitement lié aux rites (*li*, 禮, en chinois ou *rei*, 礼 en japonais). Les rites permettent de structurer le lien social :

Les rites, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui met de l'ordre dans ce qu'on fait. Quand l'homme de bien agit, il ne manque pas de le faire suivant l'ordre qu'il faut. Ordonner l'État sans rites, ce serait être comme un aveugle qui ne voit pas la forme des choses et qui divague sans savoir quoi faire ; comme quelqu'un cherchant quelque chose la nuit dans une pièce obscure et qui, sans lampe, ne voit rien¹⁵².

Les rites désignent l'ensemble des pratiques sociales et culturelles donnant forme à l'existence humaine collective. Ces pratiques gouvernent les relations entre les individus, spécifiant pour chaque circonstance les normes adéquates de comportement, des interactions quotidiennes avec nos semblables, en passant par les rites funéraires à la façon de bien gouverner le pays. « *“Rites” denoted everything from the etiquette and manners of daily life to coming-of-age ceremonies, weddings, funerals, and ancestor worship – as well as all of the*

¹⁵⁰ Anne Cheng. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 72.

¹⁵¹ Pierre-François Souyri. *Nouvelle histoire du Japon*, *Ibidem.*, p. 361.

¹⁵² Confucius. *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Li-Ki, Vol. 2, Belles-Lettres, 1950, p. 381. Cité par Laurent Vandermeersch, « Rites et droits dans la tradition chinoise », *Le débat*, n° 184, 2015, pp. 161-168.

more complex institutions of society and government »¹⁵³. Les rites, dans la pensée confucéenne, distinguent l'homme de l'animal, l'homme civilisé du barbare. La notion de rite fonctionne de concert avec celle de Voie (*dao* en chinois, *dô* ou *michi*, 道 en japonais) « [...] *We might say that particular rites are concrete manifestations of the Way in accordance with historical conditions* »¹⁵⁴.

Pour la pensée confucéenne, l'ordre social, l'ordre politique et les normes morales sont les fruits d'un ordre naturel, éternel et immuable. En effet, les hommes dans leurs actions individuelles et collectives doivent appliquer la Voie. Celle-ci est un chemin, un sentier naturel inscrit dans l'ordre des choses. Cette Voie existe de toute éternité et est indépendante de l'arbitraire humain, des volontés et des désirs, « *c'est un ordre immanent au monde qui dicte aux hommes leur conduite et la façon de gérer leurs affaires* »¹⁵⁵. Le concept de Voie est en cela tout à fait similaire à celui de Loi naturelle dans la philosophie morale et politique occidentale en ceci qu'il s'agit d'une norme incréée, découverte par les hommes et sur laquelle ceux-ci doivent régler leur conduite individuelle et collective. De même que la nature est régie par un principe d'harmonie selon lequel le supérieur commande à l'inférieur, de même dans la société le seigneur doit commander à ses sujets, l'époux doit commander à sa femme, etc. « *L'ordre familial sert de fondement à l'ordre régissant la communauté ; qui remplit ses obligations dans la famille les remplit dans la communauté* »¹⁵⁶.

¹⁵³ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 12.

¹⁵⁴ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 13.

¹⁵⁵ Olivier Ansart. *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai Japon 1666-1728*, Genève/Paris, Librairie Droz, 1998, p. 66.

¹⁵⁶ Olivier Ansart. *L'étrange voyage de Confucius au Japon*, Golden Nihon Collection, 2015, p. 30.

La pensée néo-confucéenne¹⁵⁷ va lui ajouter une métaphysique pour laquelle « *l'univers est ce qu'il est parce qu'une « raison des choses », le li, travaille sans cesse une « matière », le qi* »¹⁵⁸. Le *li*, 理 est comme un principe métaphysique gouvernant le développement de toute chose dans l'univers. C'est un principe d'ordre et d'harmonie rendant le réel intelligible. Le *qi*, 氣 quant à lui est la matière qu'organise le *li*, qui le met en ordre. Pour ce courant, il existe un lien interne entre connaître la Voie et savoir gouverner le pays. Gouverner consiste essentiellement à mettre un œuvre une Voie qui nous dépasse et qui exprime l'ordre cosmique de toute chose, humaine et non humaine. Pour la pensée confucéenne, il existe ainsi une continuité profonde entre la nature, l'ordre cosmique et l'ordre social et politique. Un tel ordre en est nécessairement l'expression.

Une autre notion centrale de la pensée confucéenne est celle de « Ciel » (*tian* en chinois et *ten*, 天 en japonais). Le Ciel ne désigne pas uniquement la voûte céleste, mais aussi l'univers ou la nature ou « l'ordre naturel » dont l'homme fait partie d'une façon générale. En cela, cette notion est proche de celle de nature dans la philosophie occidentale en ce qu'elle rappelle la notion de loi naturelle, c'est-à-dire l'idée d'un ordre cosmique ou métaphysique, régie par des lois immuables gouvernant la vie de tous les êtres, humains y compris¹⁵⁹.

¹⁵⁷ La pensée que l'on qualifie de néo-confucéenne, ou confucianisme des Song, trouve son origine dans la pensée de Zhu Xi en Chine avant d'être importée au Japon. Anne Cheng. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, éditions du seuil, 2002.

¹⁵⁸ Olivier Ansart. *L'étrange voyage de Confucius au Japon*, *Ibidem.*, p. 41.

¹⁵⁹ La notion de nature dans la philosophie occidentale est une traduction du concept de *phusis* développé par la philosophie grecque. La nature d'une chose désigne aussi l'essence, c'est-à-dire les caractéristiques nécessaires faisant que telle chose est cette chose et non autre chose. Les normes morales dépendent de la nature des êtres. Le bien d'une chose est ce vers quoi elle tend naturellement en fonction de sa nature. C'est pourquoi la notion de nature possède cette dimension normative qu'expriment les idées de loi naturelle ou de

Tout comme les idées de nature ou de loi naturelle, la notion de Ciel est normative. Cette normativité se retrouve par exemple dans l'idée politique de Mandat céleste (*tianming* en chinois ou *tenmei* en japonais 天命) au nom duquel les empereurs gouvernaient la Chine. C'est un principe de légitimité politique. Le souverain légitime gouverne conformément à l'ordre céleste. Le souverain peut toutefois perdre ce mandat céleste s'il manque de vertu. L'ordre social et politique est fondé sur un ordre naturel, ou céleste, d'où procèdent toutes les normes de comportement. « *Accordingly, Confucians believed that there was a universal, natural way for all human beings to live that embodied certain social, ethical, and cultural characteristics in accordance with innate human nature* »¹⁶⁰.

I.3. Le néo-confucianisme japonais et son contexte de réception.

C'est surtout la variante néo-confucéenne (en japonais *shushi-gaku*, 朱子学) qui s'imposa au Japon à partir de l'ère Tokugawa. Le néo-confucianisme fut initialement élaboré par le philosophe chinois Zhu Xi (1130-1200) sous la dynastie des Song (960-1279), et devint l'orthodoxie confucéenne en Chine sous les Ming (1368-1644) et les Qing (1644-1912)¹⁶¹. Zhu Xi « *est souvent comparé à Saint Thomas d'Aquin, et a proposé une synthèse du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme, qui s'est imposée comme une brillante scolastique en Chine, en Corée et au Japon* »¹⁶². Cette école de pensée fit son entrée au Japon à la fin de l'ère Kamakura (1185-1333) avant de devenir sous les Tokugawa la doctrine officielle de l'État japonais. Ainsi « *Le XVII^e siècle est assurément le grand siècle du confucianisme japonais qui fournit le cadre*

droit naturel. Sur ce sujet voir Léo Strauss. *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago, 1953. Ou plus récemment, Pierre Manent. *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018.

¹⁶⁰ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p.11.

¹⁶¹ Anne Cheng. *Histoire de la pensée chinoise*, *Ibidem.*, p. 498.

¹⁶² M. Dalissier, S. Nagai, Y. Sugimura (ed.). *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013, pp. 32-33.

idéologique de référence à cette société stabilisée et pacifiée »¹⁶³. Ce qui faisait l'attrait pour le *bakufu* de la pensée confucéenne tient à son « naturalisme », c'est-à-dire au fait que l'attachement des normes sociales aux statuts soit dicté par l'ordre de l'univers. Ainsi, avec l'instauration du shogunat Tokugawa à partir de 1603, « *Confucian teachers emerged as an identifiable occupational group, exerting an enormous influence on political and moral discourse, even if their effect on actual practice (especially the implementation of the Confucian "rites") was somewhat less impressive* »¹⁶⁴. Tokugawa Ieyasu prit Hayashi Razan (1583-1657) comme conseiller. Ce dernier établit ce qui deviendra l'orthodoxie néo-confucéenne durant l'ère Edo. L'objectif des Tokugawa est de figer la société dans un état prétendument idéal en mettant en place profusion de lois et de règlements dont le néo-confucianisme fournira la justification idéale.

Si la pensée néo-confucéenne est déjà bien implantée au Japon depuis le XVII^e siècle, ce n'est qu'avec le shogun Tokugawa Ienari (1773-1841) qu'il s'imposa en tant que doctrine officielle par le biais de l'interdiction, promulguée par le conseiller *rôjû* Matsudaira Sadanobu, de l'enseignement des doctrines confucianistes hétérodoxes à l'académie de Yûshima¹⁶⁵. Selon la théorie politique néo-confucéenne « *the Tokugawa polity should have been based on an agrarian economy, run by hard-working peasants growing rice and making the other necessities of life for themselves* »¹⁶⁶. En faisant du néo-confucianisme la doctrine officielle du régime Tokugawa, ou tout du moins les interprétations les plus conservatrices de la pensée néo-confucéenne, le shogunat espérait justifier sa politique de blocage des transformations sociales, culturelles et économiques qui agitaient la société japonaise depuis la fin du XVII^e siècle. Les bouleversements économiques, sociaux et culturels induits par le développement économique,

¹⁶³ Pierre-François Souyri. *Nouvelle histoire du Japon, Ibidem.*, p. 370.

¹⁶⁴ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 77.

¹⁶⁵ Pierre-François Souyri. *Nouvelle histoire du Japon, Ibidem.*, p. 394.

¹⁶⁶ Elise K. Tipton. *Modern Japan. A social and Political History, Ibidem.*, p. 6.

le développement de grands centres urbains et la mobilité sociale (relative) qu'elle engendra le système social et politique mis en place par les Tokugawa se trouva mis en crise, et avec lui la pensée confucéenne qui le légitimait. En effet, l'explosion démographique, le développement des centres urbains, des échanges, l'émergence de nouvelles professions entraînèrent l'apparition d'une nouvelle culture liée à la prospérité des villes. Par ailleurs, les samurais, n'ayant pas le droit de travailler, réduits à l'état d'administrateurs des domaines de leurs maîtres, s'appauvrirent au profit de la nouvelle classe marchande montante (les chônins) regroupant les commerçants, les banquiers, etc., induisant un décalage entre le prestige de leur statut et la réalité de leurs conditions matérielles. Les rapports sociaux se transformant, l'idéal confucéen d'une société stagnante, dont toute la richesse proviendrait de l'agriculture et dans laquelle chacun resterait rivé à son statut se trouva remis en cause, menaçant le pouvoir et la légitimité des guerriers. Dans les centres urbains comme Edo, un mode de vie contraire à l'idéal confucéen de frugalité se développa également (*ukiyo-e*, 浮世絵) fondé sur le luxe, la recherche des plaisirs, la consommation, etc. En outre, les diverses famines émaillant le XVIII^e siècle et le début XIX^e siècle, provoquées par une inflation mal contrôlée, suscitèrent des révoltes populaires récurrentes jusqu'à la fin du régime des Tokugawa. Le shogunat tenta toutefois de reprendre la main avec des réformes visant à bloquer ces transformations économiques et sociales, et de revenir à une société agraire conformément à l'interprétation conservatrice du néo-confucianisme dont il fit la doctrine officielle.

Ne pouvant se réclamer d'un fondement religieux, contrairement à la lignée impériale dont les origines remonteraient à la déesse du soleil Amaterasu Ômikami, toute la légitimité du bakufu Tokugawa reposait sur sa capacité à maintenir la paix, la stabilité et la prospérité de la société japonaise. Les penseurs néo-confucéens, tels que Itô Jinsai (1627-1705), Ogyû Sorai (1666-1728), Motoori Norinaga (1730-1801) ou Kaiho Seiryô (1755-1817), travaillèrent à adapter les normes morales et politiques de leur doctrine à la nouvelle réalité du Japon. Le concept de Voie fut dès lors réinterprété dans un sens qu'Oliver Ansart décrit comme « positiviste », c'est-à-dire selon « *une conception pour laquelle ces normes, puisqu'elles ne*

sont pas naturelles, sont des créations humaines »¹⁶⁷. Ainsi, pour Sorai la Voie se résume à « *apporter la paix et le bien-être au monde* »¹⁶⁸. Cette nouvelle interprétation de la Voie, chez Sorai, permettait ainsi de justifier le fait que, bien que le shogunat instauré par Tokugawa Ieyasu ne possédât pas de fondement religieux, tant que celui-ci parviendrait à maintenir la paix et la stabilité son pouvoir serait conforme malgré tout à la Voie.

En effet, tous ces penseurs ont en commun d’assumer une rupture entre la nature et les normes sociales et politiques. Nous nous concentrerons dans ce qui suit sur la pensée d’Ogyû Sorai pour deux raisons principales ; la première est qu’une étude exhaustive des différents courants de pensée néo-confucéens du Japon des Tokugawa excéderait de loin l’objectif de notre travail, la seconde est que la pensée de Sorai initia une rupture dans le champ intellectuel sous les Tokugawa en remettant en question un certain nombre de présupposés de la pensée confucéenne. Sa pensée modifia ainsi le champ intellectuel du Japon d’Edo au point que les penseurs qui lui furent postérieurs durent se positionner par rapport à ses thèses.

I.3.1. Ogyû Sorai

Le philosophe japonais Ogyu Sorai est regardé comme un des principaux représentants de ce courant. Pour Maruyama Masao et Olivier Ansart, Sorai est le philosophe néo-confucéen qui introduisit, avec quelques autres comme Ito Jinsai ou Kahio Seriyô, les germes d’une pensée morale et politique moderne au Japon. Ogyû Sorai est née en 1666 à Edo sous le nom de Sôemon, le nom de Sorai étant un nom de plume. Son père était médecin au service de Tokugawa Tsunayoshi, le plus jeune frère du shogun Ietsuna. Son père fut banni d’Edo en 1679 après être tombé en disgrâce. En 1696, le père de Sorai fut rappelé au service de Tsunayoshi après que celui-ci devint shogun à son tour. C’est à cette époque que Sorai entra au service du chambellan

¹⁶⁷ Olivier Ansart. *Une modernité indigène. Ruptures et innovations dans les théories politiques japonaises du XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 26.

¹⁶⁸ Ogyû Sorai, “Bendô, A discourse on the Way”, in Najita Testuo (Ed.). *Tokugawa Political Writings*, Cambridge University Press, 1998, p. 9

Yanagisawa Yasuakira en tant qu'érudit confucéen jusqu'au décès de ce dernier en 1709. Il créa à cette époque sa propre école, *Kenenjuku*, 護園塾, avant de rentrer au service du shogun Tokugawa Yoshimune en 1722 jusqu'à son décès en 1728. Il composa plusieurs ouvrages sur l'art du gouvernement comme *Taiheisaku*, 太平策 (Politique de la grande paix) en 1721 ou *Seidan*, 政談 (Discours sur le gouvernement) en 1726, qu'il composa à destination du shogun Tokugawa Yoshimune (1684-1751), ainsi que plusieurs autres ouvrages, avant ça, sur la Voie comme *Bendô*, 弁道 (Discours sur la Voie) achevé en 1717 ou *Benmei*, 弁明 (La distinction des noms) achevé en 1720 dans lesquels il met en œuvre une méthode philologique visant à retrouver le sens originel des classiques confucéens et lui permettant de remettre en question les interprétations courantes de la notion de Voie. Ogyû Sorai exercera une grande influence sur le néo-confucianisme japonais.

I.3.1.1. La Voie selon Sorai.

Ogyû Sorai est surtout réputé pour sa réinterprétation de la Voie, coupant celle-ci de tout fondement naturel et religieux. Le « positivisme » de Sorai consiste en une rupture entre les normes morales et sociales et la nature. « *Sorai adopte explicitement pour la première fois au Japon une philosophie positiviste du droit, pour laquelle les normes sont des créations humaines que seule justifie leur efficacité dans le travail de constitution d'une communauté humaine durable* »¹⁶⁹. Pour lui, la Voie loin d'être le reflet d'un ordre naturel cosmique se réduit à un artifice, et plus précisément à un art de gouverner la société. Cette rupture dans la façon de légitimer l'ordre social et politique serait analogue, si l'on suit l'interprétation de Maruyama Masao, à celle introduite par le philosophe anglais Thomas Hobbes pour qui l'État n'a pas d'autre justification que le maintien de la paix civile. Tout comme chez Hobbes, les lois sont des artifices humains pour Sorai, créées pour préserver la stabilité et la paix civile. « *La*

¹⁶⁹ Olivier Ansart. *Une modernité indigène. Ibidem.*, p. 88.

*Voie que Confucius enseigne est la voie des anciens rois, et la voie des anciens rois est d'apporter la paix au monde »*¹⁷⁰.

Si, selon Maruyama, toute la pensée de Ogyu Sorai gravite essentiellement autour de la séparation du public et du privé. « *En développant les implications que recèle cette distinction du public et du privé, nous nous proposons de montrer que celle-ci constitue en fait la caractéristique centrale parcourant le système entier de Ogyû Sorai* »¹⁷¹. Ce basculement intellectuel s'articule toutefois autour du concept de Voie. Il nous faut donc clarifier tout d'abord ce que Sorai entend par la Voie. « *La Voie, selon lui, consiste uniquement en des normes humaines et non pas en un ordre naturel* »¹⁷². Plus précisément, celle-ci « *n'est rien d'autre que l'ordre artificiel et autonome de la politique dépourvu du moindre ancrage dans la nature* »¹⁷³. Le philosophe néo-confucéen réduit la Voie à une technique de gouvernement inventée librement par les saints et les anciens rois, dans le but de maintenir l'harmonie sociale, indépendamment de toute fondation métaphysique ou naturelle :

La « Voie » est un nom synthétique. Elle est ce par quoi on passe. Je pense que les anciens et saints rois l'ont établi. Ils faisaient agir le peuple par elle et ils agissaient aussi à travers elle. On compare cette chose à l'image de l'homme marchant sur un chemin. C'est pourquoi on la nomme « Voie ». La « Voie » est la synthèse de plusieurs choses telles que la piété filiale, la fraternité, l'humanité, la justice, ainsi que les rites, la musique, le droit pénal et le gouvernement.

¹⁷⁰ Ogyû Sorai, "Bendô, A discourse on the Way", *Ibidem.*, p. 4.

¹⁷¹ Masao Maruyama. *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les belles lettres, 2018, p. 144.

¹⁷² Maruyama Masao, « Le rôle joué par la pensée d'Ogyû Sorai dans le confucianisme à l'époque des Tokugawa et son influence sur le courant des Études nationales », in *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les belles lettres, 2018, p. 125.

¹⁷³ Olivier Ansart. *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai Japon 1666-1728*, Genève, Librairie Droz, 1998, p. 65.

C'est pourquoi il s'agit d'un « nom synthétique ». Les anciens étaient des saints. C'est pourquoi on l'appelle Voie des anciens rois ou bien « Voie des saints »¹⁷⁴.

La voie avec Sorai n'est plus cette Loi naturelle transcendante et immuable sur laquelle il convient de régler sa conduite, mais un pur artifice humain inventé par les saints et les « anciens rois » pour garantir la paix et l'harmonie sociale. Elle doit dès lors être saisie indépendamment de toute moralité absolue et de tout ordre naturel :

La Voie a été construite par les anciens rois. Elle n'est pas naturelle. Possédant une intelligence et une sagesse extraordinaires, ces rois ont reçu le mandat du ciel d'être des dirigeants. Avec un dévouement total, ils ont entrepris d'établir la paix sous le Ciel et, engageant leurs énormes pouvoirs spirituels et mentaux dans cette tâche, ils ont créé la Voie pour guider les actions des générations futures. Comment la Voie des anciens rois pourrait-elle se situer dans la nature ?¹⁷⁵

Ainsi, la Voie ne se distingue plus chez Sorai des rites, des lois ou de l'administration des choses. « *Le terme "Voie" comprend toutes les choses créées par les anciens rois, telles que les rituels, la musique, la loi, et l'art politique. La Voie n'existe pas indépendamment de ces choses concrètes* »¹⁷⁶. Sous la plume d'Ogyû Sorai, la Voie n'est plus qu'un art de gouverner. Sa signification est purement politique. « *La Voie des anciens rois est d'apporter la paix et le bien-être au monde. Il y a, certes, de nombreuses facettes à la Voie, mais ce qui est crucial, c'est la promotion de la paix entre les hommes* »¹⁷⁷. La Voie se réduit à l'ensemble des institutions, règles et pratiques par lesquelles la paix et la concorde sont maintenues, rien de plus. Les sages instaurèrent la Voie non pas pour faire accéder le peuple à la sainteté, mais pour maintenir la

¹⁷⁴ Ogyû Sorai, « La distinction des noms », in M. Dalissier, S. Nagai, Y. Sugimura (ed.). *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013, p. 126.

¹⁷⁵ Ogyû Sorai, "Bendô, "A discourse on the Way", *Ibidem.*, p. 6.

¹⁷⁶ Ogyû Sorai, "Bendô, "A discourse on the Way", *Ibidem.*, p. 4.

¹⁷⁷ Ogyû Sorai, "Bendô, A discourse on the Way", *Ibidem.*, p. 9.

paix et la prospérité de la société. « *Leur intention n'est pas l'accès de tous à la sainteté, ni la connaissance de cette Voie pour tous, ni forcer tout le monde à pratiquer ce qui est difficile à connaître et pratiquer. En bref, leur intention revient à pacifier le peuple* »¹⁷⁸.

En rupture avec tout ordre naturel, la Voie est le fruit d'une construction s'étalant sur plusieurs générations et incorporant la sagesse des plus brillants sages de l'antiquité. « *La Voie a été créée sur des centaines d'années par un certain nombre de sages brillants et n'a pas été la réalisation d'un seul individu au cours d'une vie* »¹⁷⁹. En résumé, la Voie pour Sorai est une construction qui se confond avec les rites. Elle n'est donc plus un impératif moral abstrait.

I.3.1.2. L'autonomisation du politique chez Sorai.

La politique se trouve dès lors débarrassée de toute contrainte morale extérieure. Le politique s'autonomise et déploie sa logique propre. Face à elle et en dehors de son emprise pourra s'affirmer par là même une sphère privée. C'est à ce titre pour Maruyama Masao, Sorai serait le découvreur du politique au Japon. Il est celui qui aurait saisi l'essence du politique. Tout comme Machiavel avant lui au sein de la pensée politique occidentale celui-ci aurait tenté de saisir le politique dans sa logique propre et immanente, logique rentrant parfois en conflit avec la morale privée ordinaire :

Bien sûr, même ce rapide coup d'œil nous enseignera que, pour ce qui est de la libération claire et nette des entraves de la moralité personnelle en politique, la théorie du Prince de Machiavel va beaucoup plus loin que les Mesures pour la Grande Paix de Sorai. [...] Néanmoins, dans la mesure où, chez Sorai, la pensée politique se trouve débarrassée à ce point des contraintes morales, il n'est pas inapproprié de lui attribuer la « découverte du politique » pendant notre époque féodale des

¹⁷⁸ Ogyû Sorai, « La distinction des noms », *Ibidem.*, pp. 131-132.

¹⁷⁹ Ogyû Sorai, "Bendô, A discourse on the Way", *Ibidem.*, p. 6.

Tokugawa, au même titre que l'auteur du Prince porte l'honneur d'avoir fondé la politique en tant que science dès l'Europe des temps modernes¹⁸⁰.

C'est pour cette raison que Maruyama voit en lui un des tout premiers penseurs japonais modernes ou prémodernes. Ce point est crucial dans l'histoire de la pensée politique, car sans la reconnaissance d'une telle séparation il ne saurait y avoir nulle société civile capable de se développer en dehors de l'État. Qui dit autonomisation d'une sphère publique ou politique dit ainsi apparition d'une sphère privée, lieu à la fois de l'intimité, des désirs et de la conscience morale subjective. Pour Maruyama Masao si les penseurs confucéens antérieurs à Sorai reconnaissaient bien une distinction entre le public et le privé, ce dernier était systématiquement dévalorisé. En effet, la philosophie confucéenne réduisait le privé à l'égoïsme, au repli sur l'intérêt particulier par opposition à l'intérêt général. Le privé était le partial et le partiel voué à être subsumé sous le public¹⁸¹. Au sein de la pensée néo-confucéenne le public désigne le *li*, le Principe céleste, le privé désigne quant à lui les désirs humains qu'il convient de réprimer et rien d'autre. Le privé est un mal qu'il convient de combattre. Hayashi Razan (1583-1657), philosophe néo-confucéen influent de l'ère Edo, décrit les relations entre le public et le privé en ces termes :

C'est ainsi que l'homme de bien (*jinsha*) évacue ses désirs et se conforme au bien public qui émane du Principe céleste (Tenri no kô). Ce bien public qui émane du Principe céleste s'exprime par les devoirs. [...] C'est cette Voie qui ne laisse aucune place à l'élément privé et suit son cours toute seule, qui est la Voie du Bien public émane du Principe céleste. Ce qu'on appelle le privé qui émane des désirs humains, ce sont les désirs qui surviennent à la vue d'une

¹⁸⁰ Maruyama Masao, *Ibidem.*, p. 129.

¹⁸¹ Olivier Ansart. *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai Japon 1666-1728*, Genève/Paris, Librairie Droz, 1998, p. 146.

femme de plaisir, au son de sa voix, à la perception d'un parfum agréable ou lorsque nous satisfaisons un caprice en savourant une friandise¹⁸².

Le privé, réduit aux désirs humains, est ce qui doit se soumettre au Bien public. Le néo-confucianisme ne lui accorde aucune légitimité ou autonomie. C'est sur ce point, selon Maruyama, que Ogyû Sorai va rompre avec ce courant de pensée.

I.3.1.2.1. Public et privé dans le Japon de l'ère Edo.

Pour bien saisir la rupture introduite ici par Ogyû Sorai il convient de présenter quelle était la conception dominante de la notion du « public » dans le Japon des Tokugawa. Contrairement au concept de « public » dans la pensée politique occidentale qui trouve son origine dans le mot latin pour « peuple » *populus*, fondant l'expression « république » (*res publica*, la chose publique) qui finira par devenir synonyme d'État, les notions utilisées en japonais pour traduire ce mot de « public » (*kô*, *ôyake*, 公, *kôgi*, 公儀) revêtaient des significations bien différentes. En effet, le caractère désignant le public en chinois et en japonais désigne originellement un titre de noblesse que l'on peut traduire par « duc »¹⁸³. *Ôyake* signifie aussi en japonais « le lieu de la grande maison », c'est-à-dire celle du seigneur¹⁸⁴. Ainsi, « “the people” had no place whatsoever in *ôyake* »¹⁸⁵ :

Ôyake signified the external encompassing the internal, a larger entity in contrast to the smaller entities it subsumes, or something existing in the open as opposed to something private or secret. By contrast, the word *watakushi*, implying the smallest unit, was a deferential term of

¹⁸² Hayashi Ranzan cité par Maruyama Masao, *Ibidem.*, p. 147.

¹⁸³ Olivier Ansart, *Ibidem.*, p. 146.

¹⁸⁴ Augustin Berque, « Public, commun et privé dans la spatialité japonaise vus de l'ère Shôwa (1926-1989) », Colloque international « L'espace public », Paris, 25-26 mai 2018.

¹⁸⁵ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p. 51.

self-reference. This was not merely polite; it also elevated the person one was addressing to the status of *ôyake*¹⁸⁶.

Dans le régime féodal des Tokugawa, on peut décrire « *le public [comme] une pyramide de domaines privés* »¹⁸⁷. Si le domaine du seigneur est privé, celui-ci fait néanmoins partie intégrante du domaine public. Ce terme de privé ne désignait « *rien d'autre que des concessions exclusives qu'accordait le maître du domaine public à certains serviteurs* »¹⁸⁸. En somme, l'État était un agglomérat de domaines privés, si l'on peut dire, dans lesquelles chaque seigneur (*daimyô*) administrait sa propre justice. Watanabe Hiroshi souligne également que le gouvernement shogunal était désigné plus spécifiquement par le terme de *gokôgi*, 御公議, *go* étant un préfixe honorifique et *gi* signifiant « affaires » ou « matières »¹⁸⁹. Les vassaux des daimyos pouvaient également désigner leurs domaines seigneuriaux par le terme de *kôgi*, le gouvernement du shogun à Edo étant alors désigné par le terme *ôkôgi*, 大公儀 (*ô*, 大 voulant dire grand). L'expression *kôryô*, 公領 désignait quant à elle les terres directement sous le contrôle du shogun et *shiryô*, 私領 les terres contrôlées par les daimyos (le terme de *shiryô* est composé du caractère utilisé dans le japonais moderne pour désigner le privé *shi*, *watashi* 私 et *ryô*, 領 signifiant le territoire)¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, pp. 51-52.

¹⁸⁷ Olivier Ansart, *Ibidem.*, p. 146.

¹⁸⁸ Olivier Ansart, *Ibidem.*, p. 146.

¹⁸⁹ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 51.

¹⁹⁰ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 51.

Ce qui formait la texture de l'État japonais avant Meiji était donc un agglomérat de maisons nobles liées par leur commune allégeance à la maison des Tokugawa et à son shogunat formant ainsi un réseau de vassalité. Celui-ci était aussi désigné par l'expression *bakuhan taisei*, 幕藩体制. Celle-ci est composée du kanji *baku*, 幕 que l'on trouve également dans le mot *bakufu*, 幕府 (« le gouvernement sous la tente », autrement dit un gouvernement militaire) et *han* 藩 désignant le fief. Le terme de *bakuhan* désignait ainsi l'équilibre entre le shogunat et le système des fiefs sur lequel reposait le régime Tokugawa. Ainsi, s'il existe bien un processus de centralisation politique « *il faut remarquer tout de suite que si le shogunat s'est efforcé de pousser assez loin la centralisation, il ne s'agissait que d'une centralisation fondée sur les liens de vassalité et sur la fidélité patrimoniale* »¹⁹¹. Il n'existait donc pas vraiment d'État rationnel, bureaucratique et centralisé au sens moderne du mot sous les Tokugawa face auquel une sphère privée aurait pu émerger en son autonomie. En d'autres termes, on ne trouvait pas véritablement de grande séparation, claire et tranchée, entre un domaine public et un domaine privé au sens où nous l'entendons. On peut même dire qu'il y a un certain entrecroisement entre les deux. Par exemple, l'accomplissement d'un travail de nature administratif est compris comme la réalisation d'un devoir que le serviteur doit à son maître.

I.3.1.3. Public et privé chez Ogyû Sorai

Pour Maruyama Masao c'est en accordant une certaine légitimité à la sphère privée que Ogyû Sorai va introduire une rupture dans la pensée néo-confucéenne, et plus généralement dans la façon dont on pense les rapports du privé et du public dans le Japon d'Edo. Pour établir ce point, Maruyama insiste sur le jugement que Sorai dut prononcer en tant que maître

¹⁹¹ Hiroyuki Ninomiya. *Le Japon pré-moderne, 1573-1867*, Paris, CNRS éditions, 2017, p. 79.

confucéen et membre de la suite du seigneur Yanagizawa Yoshiyasu, qui était porte-parole du shogun Tokugawa Tsunayoshi, sur deux cas juridiques¹⁹².

Le premier eut lieu en 1696. Il s'agissait du cas d'un paysan qui avait perdu tous ses biens, qui avait dû divorcer d'avec sa femme et qui était devenu un moine errant en compagnie de sa mère. Cette dernière était tombée malade en route et avait dû la laisser en chemin. Ce paysan fut arrêté et inculpé pour abandon de parent. Sorai fut donc enjoint, avec d'autres maîtres confucéens, par le seigneur Yoshiyasu à se prononcer sur ce cas afin d'établir quelle peine il convenait de lui infliger. Sorai jugea dans cette affaire que si le paysan portait incontestablement une part de responsabilité dans cette affaire, il convenait de souligner la responsabilité des politiques, plus grande encore selon Sorai, qui laissèrent se dégrader les conditions de vie de ce paysan, et de nombreux autres dans le même cas, au point de le contraindre à adopter semblable attitude et plaida donc pour sa relaxe :

Mais, je pense ceci que *la responsabilité* d'avoir laissé une personne se dégrader au point où en était arrivé Dônyû [le paysan incriminé] devait en premier lieu être attribuée au préfet shogunal (*daikan*) et aux commissaires de district (*kôri bugyô*) puis aux membres de Conseil des Anciens (*karô*), et qu'on devait même la faire remonter plus haut encore. La faute qu'aurait commise Dônyû était donc, par comparaison, insignifiante¹⁹³.

En conséquence de quoi Sorai en vint à pointer du doigt les défaillances des responsables politiques. Le cas de ce paysan, Donyû, est pris par Sorai comme une occurrence d'un phénomène social plus général causé par des politiques menées jusqu'alors. Pour Maruyama, Sorai sépare ici nettement le plan de la responsabilité morale individuelle, privée, et celui de la responsabilité politique, publique. D'autre part on pourrait également rajouter que Sorai semble esquisser l'idée que les responsables politiques devraient être comptable de leurs actes.

¹⁹² Masao Maruyama, *Ibidem.*, pp. 117-122.

¹⁹³ Ogyû Sorai cité par Maruyama Masao, *Ibidem.*, p. 118.

Le deuxième exemple que cite Maruyama Masao est encore plus clair en ce qui concerne la séparation du public et du privé. Il s'agit du désormais célèbre cas des 47 ronins. 47 anciens guerriers du défunt seigneur Akô lors d'une nuit d'hiver de l'an 1702 attaquèrent et décapitèrent le seigneur Kira Yoshinaka, puis se réfugièrent au temple Sengaku où ils attendirent que les autorités prononcent un jugement à leur encontre. C'était un cas où l'éthique des samurais rentrait en confrontation directe avec le système shogunal instauré par les Tokugawa. Cet acte était également un défi lancé au confucianisme qui mettait sur le même plan moral les relations entre maître et serviteur et la piété filiale. Il s'agissait donc d'un cas où l'éthique confucéenne était prise en défaut. Même si Sorai admet qu'ils ont bafoué la loi celui-ci estime néanmoins qu'il convient de distinguer leur conduite de celle de simples criminels qui seraient mus par des motifs inavouables :

Que ces quarante-sept samurais aient vengé leur maître prouve que ceux-ci étaient sensibles à l'honneur que doit éprouver tout bon samurai. En décidant de rester intègres, ils ont, certes, suivi le chemin que leur dictait le sens de leurs devoirs, mais un tel choix ne concerne qu'eux-mêmes. Cette affaire est d'ordre privé¹⁹⁴.

Si Sorai reconnaît pleinement la culpabilité de ces samurais au regard de la loi celui-ci considère qu'on devrait néanmoins leur accorder le droit de conserver leur honneur en leur laissant la possibilité de faire seppuku plutôt que de les exécuter comme de simples criminels de droit commun. Par ce geste Sorai reconnaît implicitement une certaine légitimité aux motifs privés au fondement de leur conduite. Le sens des devoirs exprimé par ces samurais possède sa légitimité propre et doit être respecté comme tel par le pouvoir, même si ce dernier doit, néanmoins, punir les auteurs de trouble afin de maintenir l'ordre public :

¹⁹⁴ Ogyû Sorai, Opinion de Sorai sur un cas précis d'application de la loi (Sorai giritsusho), cité par Masao Murayama, *Ibidem.*, p. 121.

Dans le gouvernement d'un pays, il peut arriver que les obligations privées obéissent à des motifs raisonnables, mais si elles sont en conflit avec l'ordre public au point de lui porter atteinte, il n'est plus question d'y faire appel¹⁹⁵.

Ainsi, Sorai tient à maintenir cette séparation entre les deux sphères, publique et privée, en soulignant qu'on ne peut laisser des mobiles personnels déborder dans la sphère publique en causant semblable désordre « *Car, si l'on porte atteinte à l'intérêt public (kôron) avec des considérations d'intérêt privé (shiron), il ne sera bientôt plus possible d'établir aucune loi dans l'Empire* »¹⁹⁶. Les obligations morales privées, personnelles sont légitimes tant qu'elles ne conduisent pas les individus à bafouer la loi publique. Ainsi sous la plume de Ogyû Sorai, dans les deux cas analysés ici par lui, les termes de public (*kô*, 公) et de privé (*shi*, 私) conservent toujours la même signification ; le « public » désigne le politique, le social, l'extérieur tandis que le « privé » désigne ce qui relève de l'individuel, de l'intérieur :

Le public est le contraire du privé. On appelle « public » ce qui est partagé par tous, « privé » ce qui est détenu entièrement par soi seul. La voie du Prince est chose qui est partagée par tous et lui seul la détient. [...] Elle est à la fois publique et privée. Tout prince que l'on soit, on n'est pas dénué de préoccupation d'ordre privé ! Mais gouverner l'empire ou un pays et s'attacher à la chose publique constitue la Voie de ceux qui gouvernent les autres¹⁹⁷.

En soulignant dans son œuvre qu'il peut exister un conflit entre la morale personnelle et ce qu'exige l'intérêt de l'État, Ogyû Sorai reconnaît implicitement l'existence de ces deux sphères autonomes qui seraient mues chacune par sa logique propre. Avec Sorai le privé devient, dans une certaine mesure, un ordre de légitimité autonome comme le montre Maruyama dans les deux exemples qu'il cite. S'il peut y avoir contradiction entre le public et le privé, c'est-à-dire

¹⁹⁵ Ogyû Sorai, cité par Masao Murayama, *Ibidem.*, p. 145.

¹⁹⁶ Ogyû Sorai, cité par Masao Murayama, *Ibidem.*, p. 121.

¹⁹⁷ Ogyû Sorai, cité par Masao Murayama, *Ibidem.*, p. 147.

entre ces deux ordres de légitimité, le privé n'est plus dépeint sous un jour exclusivement et nécessairement défavorable. Le privé se met à désigner pour Sorai une sphère dans laquelle chacun poursuit ses propres motivations, ses propres désirs légitimes ou ses propres obligations morales. Elle a sa logique propre et donc une certaine autonomie par rapport au public avec lequel elle peut rentrer en conflit :

Il y a toujours un écart entre l'éthique privée et la moralité publique ou la loyauté. En fonction de la politique d'un pays, il faut en certains aspects prêter attention à l'éthique privée. Mais lorsque cette éthique privée entre en conflit avec les rapports qu'on a avec les autorités et menace de nuire à ces dernières, il faut passer outre¹⁹⁸.

Elle est donc le signe d'une société qui existe, dans une certaine mesure, en dehors de l'emprise de l'État, c'est-à-dire d'une société régie par des normes et une logique autonome même si Sorai limite la reconnaissance du privé en subordonnant celui-ci aux intérêts de l'État. Néanmoins, pour Maruyama, Ogyû Sorai dessine les contours d'une société autonome, capable de produire ses propres valeurs morales en dehors de l'État.

I.3.1.4. La pensée d'Ogyû Sorai, une réaction aux transformations économiques, sociales et culturelles des XVII^e et XVIII^e siècles.

Toutefois, si pour Maruyama on trouve dans la pensée d'Ogyû Sorai des éléments de modernité – ici la séparation du privé et du public et le fait que les normes morales et politiques soient des artifices créés par l'homme – celui-ci ne va pas jusqu'à élaborer une théorie du contrat social sur laquelle fonder la souveraineté. La capacité de créer des règles, la Voie dans le vocabulaire de Sorai, reste le seul privilège des rois antiques et des saints confucéens. Nous sommes encore loin de l'idée que les lois puissent émaner du peuple. Au contraire,

¹⁹⁸ Ogyû Sorai, cité par Olivier Ansart dans Olivier Ansart. *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai Japon 1666-1728*, Genève/Paris, Librairie Droz, 1998, p. 148.

l'autonomisation du politique vis-à-vis de la morale, et d'un ordre naturel, va même justifier l'absolutisme politique selon Maruyama Masao.

Malgré certains accents modernes de la prose de Ogyû Sorai, le propos n'en reste pas moins conservateur, l'objectif étant de fournir une justification idéologique au Shogunat de Tokugawa. C'est à cette fin que Sorai se mit au service de Tokugawa Yoshimune. Ainsi selon Watanabe Hiroshi:

The core of Ogyû Sorai's thought is almost a complete reversal, a precise negative of the "modern". His view of history was opposed to progress, development, growth. He was against urbanization and the market economy. He was opposed to freedom and equality in the lives of individuals, and against any attempts at "enlightenment" for the ruled. Politically, he was opposed to any sort of democracy. In all respects he was remarkably consistent¹⁹⁹.

Si Sorai défend bien une philosophie "positiviste" du droit, pour reprendre l'expression d'Olivier Ansart, celui-ci défend une conception très conservatrice de la société. En effet, Ansart montre la coexistence dans les écrits de Sorai de deux perspectives antagoniques. Une perspective, externe, selon laquelle la Voie est une construction des saints et des Rois sans modèle préconçus, et une autre, interne à la Voie, selon laquelle la Voie doit être regardée comme absolue et comme reposant sur le respect scrupuleux des esprits et des dieux :

La première est la perspective intérieure à une voie, à une société donnée. C'est une perspective bornée par les horizons de cette voie. La plupart des gens vivent dans une voie et ne connaissent qu'elle. Ils doivent prendre pour des vérités absolues tout ce qui est dans cette voie et tout ce que les dogmes et systèmes de pensée sanctionnés dans cette voie supposent sur le monde extérieur. La seconde est celle des sages qui fabriquent les voies. Les sages savent

¹⁹⁹ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 179.

comment les voies sont faites ; ils savent ce qui est nécessaire pour qu'elles assurent aux gens paix et stabilité²⁰⁰.

La première perspective n'est exprimée que dans des écrits confidentiels, s'adressant aux dirigeants, la deuxième correspond à des écrits visant un public plus large. Alors que les sages et les rois savent que la Voie est un artefact inventé pour maintenir la paix et la stabilité, le peuple, lui, doit croire que celle-ci possède un fondement religieux, que les esprits et les dieux existent et qu'ils demandent que la Voie soit respectée. L'efficacité de la Voie et des rites, même s'ils ne sont que des inventions humaines, dépend de l'adhésion du peuple aux croyances religieuses qu'elles présupposent. Sorai justifie ainsi de maintenir le peuple dans la croyance que la Voie et les rites ont un fondement transcendant religieux afin de préserver l'ordre social hiérarchique des Tokugawa.

En effet, le mal que le politique doit conjurer selon Ogyû Sorai est le désordre. Le désordre (morale, sociale ou politique) est la conséquence du non-respect de la Voie et des rites. Comme le remarque Watanabe Hiroshi, Sorai entretenait une vision agraire et figée de la société dans laquelle chacun se doit de rester à sa place. Sa société idéale est statique et repose sur l'éloge de la frugalité et de l'obéissance aveugle à la Voie et aux rites. Le penseur néo-confucéen condamne ainsi fort logiquement le développement économique que connaît le Japon à partir du XVII^e siècle, car celui-ci sape cet ordre social idéal et les vertus confucéennes, notamment de frugalité, sur lequel il repose ainsi que les relations traditionnelles de loyauté entre feudataires. Il condamne par là même les grands centres urbains comme source de dissolution des rapports sociaux traditionnels, ce qu'il nomme « la vie d'auberge »²⁰¹. En effet, le développement des centres urbains et de l'économie marchande et de la monnaie fiduciaire induit des bouleversements socio-économiques et culturels profonds. Un nombre croissant de paysans quittent leurs terres pour gagner leur vie en ville, de nouveaux métiers se développent,

²⁰⁰ Olivier Ansart. *Une modernité indigène, Ibidem.*, p. 85.

²⁰¹ Ogyû Sorai. *Seidan* [Propos sur le gouvernement], Tokyo, Iwanami shoten, 1973.

aux relations de loyauté entre feudataires se développent des relations contractuelles et des activités salariées. Se développe ainsi un système d'interdépendance dans lequel les samurais, devenus bien souvent des administrateurs vivants en ville, dépendent des artisans et des commerçants qui deviennent des intermédiaires entre eux et les producteurs à qui ils doivent désormais acheter leurs vêtements et leurs nourritures. Par ailleurs, les samurais vivants en ville ne vivent plus au contact de leurs terres et de leurs paysans, entretenant avec eux des relations de clients à fournisseurs. La ville est également un lieu où cohabitent les diverses castes, sans égard pour leurs rangs respectifs et où se développe, en contradiction avec les valeurs confucéennes, un mode de vie fondé sur la consommation, la recherche du profit et des plaisirs. Ces mutations de la société japonaise sont perçues par Sorai comme des sources de désordres sociaux et politiques. Les prévenir ou les réduire est la finalité du politique. C'est là tout le sens de la Voie selon le penseur néo-confucéen.

Les solutions qu'il propose, exposées principalement dans *Seidan*, 政談 (Propos sur le gouvernement) et dans *Taiheisaku*, 太平策 (Mesures pour la Grande Paix), pour contrer ces transformations socioculturelles consistent principalement dans l'interdiction de toute mixité sociale, de forcer les paysans et les samurais à retourner à leur terre, la condamnation des échanges marchands, de la monnaie fiduciaire et de la société marchande (et, par extension, du profit et de la consommation) ainsi que la condamnation des relations contractuelles qu'il perçoit comme une menace pour les relations de loyauté personnelle. Afin de prévenir le délitement des relations sociales traditionnelles et des rapports de loyauté qu'elles supposent, Sorai propose l'instauration d'un système d'état civil *koseki*, 戸籍 autrement dit un registre complet de la population, ainsi qu'un système de laissez-passer, *tabibito no dôchû no kitte*, 旅人の道中の切手, permettant de contrôler les allées et venues dans le pays. Par ailleurs, en forçant les individus à vivre dans le village qui les a vus naître, Sorai espère que se développera un système de surveillance mutuelle dans lequel, chacun vivant sous le regard de proches, d'amis d'enfance se connaissant parfaitement, les comportements jugés déviants seront rectifiés par l'effet du regard désapprobateur de la communauté.

La pensée de Sorai peut être ainsi interprétée comme une réaction aux développements économiques, sociaux et culturels du Japon de l'ère Edo, et une tentative de justification idéologique pour retour à un âge d'or où la Voie des sages et des anciens rois et les rites étaient respectés scrupuleusement.

La rupture avec le paradigme « naturaliste » chez le philosophe japonais n'a rien à voir avec une volonté de subvertir les normes morales et sociales de la société féodale de l'ère Edo, mais de proposer un nouveau modèle de justification du pouvoir. Il faut chercher chez un autre penseur néo-confucéen de la période d'Edo, Kaiho Seiryō, une vision approchant du contractualisme

Conclusion :

Le confucianisme constitua l'armature idéologique du régime Tokugawa. Le bakufu y puisa de quoi justifier sa domination et sa politique de blocages des transformations socio-économiques qui agitèrent le Japon durant deux siècles et demi. Comme nous l'avons vu, le confucianisme proposait une justification morale à un ordre social fixe, divisé en castes. Ogyū Sorai, qui fut un des penseurs néo-confucéens qui eut le plus d'influence durant l'ère Edo, l'adapta au Japon des Tokugawa. En effet, pour le confucianisme, courant de pensée née en Chine, le souverain ne pouvait être que l'empereur, c'est-à-dire le fils du ciel. Or, dans le contexte du Japon de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle, les pouvoirs spirituel et temporel étaient dissociés. Si le shogun Tokugawa détenait le pouvoir temporel et jouissait donc de fait du statut de souverain, le principe de légitimité religieux résidait encore dans les mains de l'empereur. Il fallait donc concilier le fait de la domination des Tokugawa, et de la classe des guerriers avec lui, avec les principes du confucianisme affirmant l'origine religieuse du pouvoir (tout pouvoir ayant pour fonction de faire respecter la Voie et les rites qui eux-mêmes trouvent leur fondement dans un ordre naturel, une harmonie cosmique qu'il s'agit d'imiter).

Ogyū Sorai tenta de résoudre la difficulté en dissociant la Voie et les rites de toute référence à un ordre naturel. La Voie se réduirait désormais à l'art politique dont toute la fonction est de maintenir la paix et la stabilité, et d'éviter les causes de désordre. Ainsi, la légitimité du pouvoir politique se mesurera à sa capacité à maintenir l'ordre public et à éviter les troubles. Toutefois,

face à la multiplication des crises (grandes famines et rébellions) dans la première moitié du XIX^e siècle spécialement pendant l'ère Tenpô (1830-1844), et l'incapacité de repousser les Occidentaux après l'ultimatum de l'Amiral Perry en 1853 la légitimité du bakufu des Tokugawa finit par se désintégrer, ouvrant la voie à la restauration impériale de l'ère Meiji.

Chapitre 2. Les problèmes sociaux et politiques de 1853 à 1868.

L'ouverture de Meiji de 1868.

Face à des chocs endogènes (famines dévastatrices, révoltes paysannes) et exogènes (confrontation avec les puissances occidentales faisant pression sur l'archipel pour qu'il ouvre ses portes, exposant le pays au péril de la colonisation) s'étalant de 1830 à 1867 le système social et politique des Tokugawa fut profondément mis en crise, ainsi que l'idéologie néo-confucéenne qui le justifiait. En effet, toute la légitimité du shogunat résidait sur sa capacité à maintenir l'ordre et la stabilité du pays, ce qu'il ne parvenait plus à faire face aux pressions exercées par les puissances étrangères :

It was precisely the effectiveness of Tokugawa rule in preserving peace and civil order and preventing a recurrence of the terror of the Warring States period that served as the most significant basis for its legitimacy and that of the samurai class as a whole²⁰².

Cette crise systémique déboucha, après une période de trouble nommée *bakumatsu*, 幕末 s'étalant de 1853 – avec l'arrivée des vaisseaux de guerre de l'amiral américain Perry dans la baie de Tokyo demandant l'ouverture des relations diplomatiques et commerciales entre le Japon et les États-Unis – à 1868, sur l'ouverture du Japon en 1868 et l'enclenchement d'une politique de modernisation du pays (État, institutions, économie, sciences, droit, armée, etc.). La signature des traités inégaux en 1858 acheva de miner la légitimité du régime des Tokugawa en rendant manifeste son échec à expulser les « barbares étrangers », suscitant des contestations

²⁰² Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 49.

de plus en plus vives de la part des daimyos, notamment des clans du Sud-est (Satsuma et Chôshû).

Après la faillite du régime shogunal, seul l'empereur pouvait encore incarner un principe de légitimité politique au regard de la pensée confucéenne. La nouvelle ère fut donc synonyme de restauration impériale. L'ère Meiji s'ouvrit sur un discours de l'empereur Mutsuhito, le 6 avril 1868 intitulé « Promesse impériale en cinq articles » (*gokajô no goseimon*, 五箇条の御誓文) fixant en quelque sorte la feuille de route que devra suivre la modernisation du pays :

- 1) De nombreuses assemblées délibératives seront établies et toutes les questions traitées par la délibération publique.
- 2) Les supérieurs et les inférieurs ne doivent faire qu'un dans la gestion de la chose publique.
- 3) Les sujets ordinaires, comme les fonctionnaires et les guerriers, doivent pouvoir suivre leurs désirs sans frustration.
- 4) Les mauvaises coutumes du pays seront réformées, sur la base de la loi juste de la Terre et du Ciel.
- 5) Le savoir doit être approfondi partout à travers le monde pour renforcer le règne impérial²⁰³.

Cette déclaration annonce une transformation profonde de la pensée politique au Japon. En mettant en avant la nécessité de la délibération publique avant toutes décisions politiques, l'égalité politique, le droit pour tous de poursuivre ses aspirations et l'importance des savoirs étrangers, cette annonce constitue une rupture radicale par rapport à l'ordre social et politique

²⁰³ Shibata Yûnosuke (éd.), *Rekidai shôchokoku zenshû*, [Recueil complet des rescrits impériaux], Tôkyô, Dai Nihon kôdankan, 1908, p. 1. Cité par Eddy Dufourmont. *Histoire politique du Japon de 1853 à nos jours*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2020, p. 56.

des Tokugawa fondé sur des statuts rigides. Il s'agit en somme de créer un État-nation moderne, sur le modèle des États libéraux et parlementaires occidentaux. Toutefois, le texte de la déclaration formule ce programme de réforme dans le langage du confucianisme, comme en témoigne la référence aux notions de « supérieurs » et d'« inférieurs », ou la référence au concept normatif de « Ciel » *ten*, 天, manifestant la tentative de penser et de justifier ce projet de transformation de grande ampleur dans le langage de l'idéologie dominante de l'ancien régime. Or, toute la difficulté et l'enjeu des acteurs et des penseurs sociaux et politiques de Meiji sera de trouver le moyen de s'émanciper de ce langage confucéen pour penser et justifier ces transformations culturelles, sociales et politiques.

À ce serment succéda, en juin 1868, la promulgation d'une constitution²⁰⁴ dans laquelle l'intention de réinstaurer l'empereur fut réaffirmée. L'article Premier réitéra le serment de la charte du 6 avril 1868. Le document reflète les hésitations entre l'adoption des concepts politiques occidentaux de parlements, de gouvernement représentatif ou de séparation des pouvoirs et la volonté de maintenir le système impérial et d'éviter d'attaquer frontalement le système féodal hérité des Tokugawa.

Plusieurs stratégies se présenteront aux acteurs de Meiji : 1) une stratégie de rupture franche via l'adoption des théories et concepts de la pensée sociale et politique occidentale. 2) Une stratégie œcuménique de synthèse des traditions confucéennes et occidentales (Nishi Amane, etc.) 3) ou bien encore, une stratégie consistant à travailler à subvertir en quelque sorte de l'intérieur, les concepts confucéens afin de leurs faire exprimer une pensée démocratique et libérale à laquelle le confucianisme semble de prime abord étranger (Yukichi Fukuzawa, Nakae Chômin). 4) Et enfin une stratégie de rejet pur et simple de la pensée occidentale de la part des conservateurs au nom de la pensée shintoïste, du culte impérial et des études nationales

²⁰⁴ Theodore de Bary, Carol, Arthur E. Tiedemann (ed.). *Sources of Japanese Tradition, second edition, Volume two, Part two 1868 to 2000*, "The Constitution of 1868", New York, Columbia University Press, 2006, pp. 672-674.

(*kokugaku*, 国学) vantant le caractère unique du Japon et qui débouchera ultimement sur l’ultranationalisme des années trente et quarante du siècle suivant. Pour le dire autrement, les nouvelles positions qui se dessinent dans le Japon de Meiji sont pour l’essentiel : un confucianisme « réformé », le tennôcentrisme, le christianisme, le libéralisme, le républicanisme et l’anarchisme²⁰⁵. Elles forment l’ensemble des positions possibles dans le champ de référence intellectuel du Japon de Meiji.

Dans cette optique, la réception, la traduction, l’interprétation et l’acclimatation au contexte culturel japonais des théories et concepts de la philosophie occidentale jouèrent un rôle clef dans cette démarche. Elles induisirent une rupture dans le langage par lequel se formula la légitimation du pouvoir et de l’ordre social, et rentraient ainsi en contradiction avec la pensée confucéenne.

2.1. Métamorphoses des champs intellectuel et politique.

Cette réception des idées, des concepts et des théories de la pensée sociale et politique occidentale fut également rendue possible par une transformation du champ intellectuel. Celle-ci s’explique par plusieurs raisons. Ce bouleversement du champ s’explique par la création de toute une série de nouvelles institutions, telles que les universités, les écoles modernes, mais surtout par la formation d’un espace public, la prolifération des associations savantes, ou bien encore la création de journaux qui contribuèrent au développement d’une culture du débat public et témoignèrent de l’émergence d’une société civile en voie d’autonomisation. Qu’elles furent les conditions de possibilité de tels changements ? Pour comprendre les raisons d’une telle modification des champs intellectuel et politique, il convient de s’attarder sur le groupe social qui fut l’acteur ces bouleversements ; les samurais de rangs inférieurs.

²⁰⁵ Minhyuk Hwang. *Fukuzawa Yukichi’s Bourgeois Liberalism. The Betrayal of the East Asian Enlightenment*, Palgrave Macmillan, 2020, p. 25.

En effet, l'ouverture du Japon entraîna une dévalorisation des études chinoises et confucéennes classiques au profit des études occidentales, surtout scientifiques et techniques ce qui entraîna une dévalorisation du capital culturel et symbolique classique dont étaient porteurs les lettrés confucéens et les guerriers, et une valorisation rapide de nouveaux capitaux intellectuels, sociaux et symboliques basés sur la maîtrise des sciences et techniques occidentales. Ce chamboulement dans la valeur des capitaux et de la structure du champ social intellectuel fut renforcé par l'abolition, dans les premières années de Meiji, du système des statuts (*mibun seido*, 身分制度) et des privilèges afférents au rang de samurai. Les gagnants de Meiji seront ceux qui sauront convertir leurs capitaux intellectuels, culturels et symboliques.

Ceux qui surent mieux le faire, et qui avaient le plus intérêt à le faire, étaient les samurais de rangs inférieurs, particulièrement ceux des clans de Satsuma et Chôshû, c'est-à-dire la fraction dominée de la classe dominante. En effet, appartenant aux clans vaincus par Tokugawa Ieyasu lors de la bataille de Sekigahara en 1600, les samurais de rangs inférieurs occupaient une position sociale à la marge de la classe dirigeante, aussi bien du point de vue social que géographique (Satsuma et Chôshû se trouvant à l'extrême sud de l'archipel) tout en étant membre de la classe des guerriers, ceux-ci trouvaient leurs aspirations à dominer entravées par le statut subalterne de leurs clans au sein du système sociopolitique du *bakufu*. La réalisation de leurs ambitions sociales et politiques impliquait donc le renversement du régime des Tokugawa. Leur habitus expliquait ainsi pourquoi ils étaient les candidats idéaux pour devenir les acteurs principaux des transformations intellectuelles, sociales et politiques de Meiji. La pression occidentale sur le Japon pour le contraindre à s'ouvrir était perçue par eux comme une opportunité ; celle de conquérir la position sociale et politique qui leur revenait selon eux de plein droit et que le régime Tokugawa leur avait déniée.

En effet, Pierre Bourdieu montre que les changements sociaux radicaux sont souvent entrepris par des « surnuméraires », c'est-à-dire des agents sociaux marginalisés dans un champ donné, possédant à la fois certaines propriétés sociales (capitaux, ressources) spécifiques et des dispositions à dominer dans le champ tout en ayant des chances restreintes de voir leurs

aspirations satisfaites étant donné leur position marginale en son sein²⁰⁶. Ceux-ci possèdent ainsi simultanément des aspirations à dominer et à transformer le champ, ou l'ordre social en général, dans la mesure où sa structure ne leur permet pas de satisfaire des désirs qu'ils considèrent comme légitimes. De tels individus sont donc prédisposés à percevoir ces situations de crise comme des opportunités de transformer le champ à leur avantage, et de devenir ainsi les principaux acteurs du changement social et politique.

Favoriser l'ouverture permettait, pour ces samurais de rangs inférieurs, de valoriser leurs capitaux et leur donnait une importance sociale et politique de première importance. C'est de cette classe sociale que fut issu par exemple Fukuzawa Yukichi qui joua un rôle intellectuel et politique prééminent sous Meiji. Les membres de clans de guerriers de rangs inférieurs gagnèrent une position sociale primordiale dans le nouveau régime en se faisant les importateurs et traducteurs des auteurs occidentaux et les réformateurs de l'État. Ces lettrés sélectionneront les théories sociales et politiques, et plus précisément les conceptions de l'État ou de la liberté, susceptibles de renforcer leur position sociale. Les principes de légitimité sociale se transforment en partie sous l'impulsion de l'importation et de la traduction des théories juridiques, sociales et politiques occidentales. À la légitimité reposant sur les vertus confucéennes se substituent celles reposant sur la compétence, le mérite, le talent, l'utilité, etc. On oppose des savoirs utiles aux savoirs purement livresques des lettrés confucéens. Les textes de Fukuzawa Yukichi contribueront à la construction de ces nouveaux principes de légitimité.

Fukuzawa Yukichi et Nakae Chômin, tous deux issus de la classe des guerriers de rangs inférieurs, incarnent de manière exemplaire cette trajectoire sociale et intellectuelle, raison pour laquelle nous nous focaliserons sur leur pensée et leur parcours dans les pages suivantes, notre objectif principal dans ce chapitre étant de restituer le champ de références intellectuelles du Japon de Meiji. C'est en effet par rapport à eux que se positionneront tous les acteurs de la vie politique et intellectuelle de cette époque. Ils sont, à ce titre, au cœur des transformations du champ social intellectuel du Japon moderne. Avant cela, il convient d'examiner les concepts et

²⁰⁶ Pierre Bourdieu. *Sur l'État, Ibidem.*, p. 265.

le langage théorique, ainsi que les couples et oppositions de notions, dans lesquels se sont pensés ces bouleversements.

2.2. Réceptions et usages des théories sociales et politiques occidentales.

La réception, la traduction et l'interprétation de la pensée sociale et politique occidentale jouèrent un rôle clef dans la modernisation du pays. Plus qu'une réception passive, qui se contenterait de reproduire sans rien y ajouter, y retrancher ou modifier quoique ce soit des idées créées ailleurs, l'importation de la part des intellectuels japonais de la pensée sociale et politique occidentale, et des catégories sur lesquelles elle s'appuie, témoigne d'une activité de sélection, de reformulation, d'appropriation créatrice aussi bien que d'une démarche d'intégration au sein d'autres traditions intellectuelles (confucianisme, bouddhisme, etc.) de ces concepts et théories venues d'Europe de l'Ouest et des États-Unis. Comme le fait remarquer le philosophe Kuki Shûzô « *l'acceptation de l'idée ne signifie point l'imitation. Ce qui se produit c'est l'assimilation selon le choix. Et le mode du choix lui-même nous révèle toujours la spontanéité et l'activité caractéristiques du sujet qui choisit* »²⁰⁷. C'est à partir de ces théories et concepts que les nouveaux problèmes sociaux et politiques furent formulés, en opposition aux catégories confucéennes, induisant ainsi un bouleversement du champ de référence intellectuel au Japon. La traduction de ces notions issues de la pensée sociale et politique occidentale formera le métalangage de ce processus de modernisation. Le mot permettant de décrire ce processus d'ouverture et de modernisation fut lui-même importé et traduit des langues occidentales ; celui de « civilisation », rendu en japonais par la formule *Bunmei Kaika*.

²⁰⁷ Kuki Shûzô, « Bergson au Japon », *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 décembre 1928, dans Kuki Shûzô zenshû (Œuvres complètes de Kuki Shûzô), Tôkyô, Iwanami shoten, 1981, t. I, p. 258.

2.2.1. Bunmei Kaika.

L'expression *Bunmei kaika*, (文明開化) englobait en japonais à la fois l'idée d'une civilisation universelle et un processus d'occidentalisation²⁰⁸. Ce terme était aussi synonyme de progrès scientifiques, techniques, moraux et intellectuels. Plus précisément, l'expression *bunmei kaika* renvoie à l'idée d'ouverture (*kaika*, 開化, *kai* signifiant « l'ouverture » et *ka* « transformation » ou « changement ») à la civilisation (*bunmei*, 文明) et implique l'idée d'une transformation de la société japonaise visant à rejoindre les normes de civilisation définies par les sociétés occidentales. Fukuzawa comprend cette notion de civilisation à partir de deux œuvres d'historiens européens : *History of civilization of England* de Thomas Henry Buckle (1821-1862) et *L'histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française* de François-Pierre Guizot (1787-1874). Ces deux historiens:

understood civilization to be the orderly development of the human community patterned by social forces that could be assisted by human intelligence. Social existence was accordingly understood as the process of progress, inaugurated by the eighteenth-century bourgeoisie takeover of the state, which displayed the decadent aristocracy and their inefficient barriers to trade and development²⁰⁹.

En d'autres termes, la théorie de la civilisation développée par Buckle et Guizot est une justification des bouleversements induits par les révolutions sociales et politiques que furent les révolutions américaine et française d'une part, et de la révolution industrielle de la fin du XVII^e et de la première moitié du XIX^e siècle provoquée par les innovations technologiques et le développement de la division du travail d'autre part. Ces transformations, touchant tous les aspects de l'existence des Européens, sont présentées comme un progrès ; c'est-à-dire comme

²⁰⁸ Douglas R. Howland. *Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*, University of Hawaii Press, 2002, p. 33.

²⁰⁹ Douglas R. Howland. *Language and Political Reason in Nineteenth Century Japan, Ibidem*, pp. 33-34.

une évolution inéluctable vers un but jugé comme désirable. Ce progrès ne se réduit pas au développement des sciences et des techniques, mais est accompagné d'un progrès moral et politique (autrement dit le raffinement des mœurs et le développement des régimes parlementaires et libéraux).

On retrouve dans la notion de *bunmei kaika* chez Fukuzawa les mêmes caractéristiques. La « civilisation » implique pour lui aussi l'idée d'un passage d'une société prémoderne, statique, fermée sur elle-même, à une société ouverte, dynamique, embrassant les transformations politiques, économiques et socioculturelles appelées par l'ouverture à la civilisation. *Bunmei kaika* est aussi synonyme de progrès moral et spirituel. En effet, loin de se résumer à une amélioration des conditions de vie, la civilisation irait également de pair avec une « élévation spirituelle », un raffinement de l'intellect et un perfectionnement moral²¹⁰ comme l'affirme Fukuzawa dans son ouvrage *Aperçu d'une théorie de la civilisation* (*Bunmeiron no gairyaku*, 文明論の概略) de 1875 :

Que signifie alors la civilisation ? J'affirme qu'elle renvoie à la fois à la réalisation du bien-être matériel et à l'élévation de l'esprit humain. Cela signifie à la fois l'abondance des nécessités quotidiennes et l'estime du raffinement humain. Par conséquent, il doit y avoir des aspects spirituels et matériels pour que l'on puisse la qualifier de civilisation. En outre, il n'y a pas de limite au bien-être matériel ou au raffinement spirituel de l'homme. Par raffinement matériel et spirituel, nous entendons un état dans lequel ces deux aspects progressent véritablement, et par civilisation nous entendons le progrès à la fois du bien-être humain et de ce raffinement. Étant

²¹⁰ « He [Fukuzawa Yukichi] argues that, in order to completely fulfill our duties as human beings, we must not only develop ethics and morality but also refine the intellect ». Karube Tadashi. *Toward The Meiji Revolution*. *Ibidem.*, p. 212.

donné que ce qui produit le bien-être humain et le raffinement sont la connaissance et la vertu, la civilisation signifie ultimement le progrès de la connaissance des hommes et de la vertu²¹¹.

L'expression de *bunmei kaika* fut introduite pour la première fois en japonais par Fukuzawa Yukichi en 1866 dans son ouvrage *Seiyô jijô*, 西洋事情 (« La situation en Occident »). C'est à partir de ce livre que les lecteurs japonais forgèrent leur représentation du monde occidental au début de l'ère Meiji²¹². L'expression ne désigne pas uniquement un programme politique visant à l'instauration d'institutions politiques modernes à l'image de celles développées en Occident, mais désigne aussi un phénomène socioculturel de grande ampleur affectant tous les domaines de l'existence des Japonais. « *Bunmei kaika was not only the policy of the new government, but a mass social phenomenon affecting the most basic aspects of the Japanese lifestyle – housing, clothing, diet, and other customs – and spreading in a ripple effect from the urban centers to the countryside* »²¹³. La restauration de Meiji (*Meiji ishin*, 明治維新) s'accompagna ainsi d'un bouleversement profond non seulement des institutions sociales et politiques, mais aussi des *habitus*, c'est-à-dire des schèmes de perceptions, des cadres mentaux, des façons de sentir et d'agir des Japonais. « *Eventually manners and customs, culture, and even the Japanese language itself were transformed* »²¹⁴. L'expression *bunmei kaika* est le nom de ces bouleversements. Pour le dire autrement, être civilisé signifie être ouvert à ces transformations, savoir les embrasser.

²¹¹ Fukuzawa Yukichi. *Bunmeiron no gairyaku*, (1875), In Vol. 4 of *Fukuzawa Yukichi zenshû*, ed. Keiô Gijuku. 2nd ed, Tôkyô, Iwanami shoten, 1970. Cité par Watanabe Hiroshi in *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p. 414.

²¹² Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p. 374.

²¹³ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p. 376.

²¹⁴ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought*, *Ibidem.*, p. 354.

La réception et la traduction des théories et concepts issus de la pensée sociale et politique occidentale participent de ce mouvement. Les concepts de société civile, d'État, de liberté, d'égalité, etc. furent introduits pour la première fois en japonais durant l'ère Meiji.

2.2.2. Liberté (jiyû 自由), égalité (byôdô 平等), Droit (kenri 権利), Loi (hō 法), souveraineté (kokken 国権), gouvernement (seifu 政府).

La plupart des concepts dans lesquels la modernisation du Japon s'est pensée furent les produits d'une traduction de concepts issus des théories sociales et politiques occidentales. La médiation du chinois, langue des lettrés confucéens, joua un rôle important dans cette entreprise. Les traducteurs japonais étant souvent des lettrés de formation confucéennes, dont les références intellectuelles et linguistiques viennent de Chine, vont chercher des termes chinois, souvent des concepts confucéens pour rendre en japonais ces concepts occidentaux. Ainsi, la pensée sociale, politique et philosophique occidentale sera comprise à partir de la langue chinoise et des concepts confucéens. Nous nous bornerons ici à en citer quelques exemples. Droit naturel (*tenmei*, 天命), Liberté (*jishu*, 自主, *jiyû*, 自由), Souveraineté (*kokken*, 国権 *shuken*, 主権) délibération publique (*kôgi*, 公儀) ou justice (*seigi*, 正義). Le concept de liberté fut très tôt traduit par *jiyû* dès le début des années 1870. Deux ouvrages fixèrent cette traduction ; *Seiyô jijô*, 西洋事情 (Situation de l'Occident) de Fukuzawa Yukichi, qui fut publié en trois volumes entre 1866 et 1870, et *Jiyû no ri*, 自由の理 (Le principe de la liberté) de Nakamura Keiu, publié en 1871, et qui était une traduction de *On Liberty* de John Stuart Mill. Toutefois, le mot *jiyû* pour traduire liberté renvoie dans la pensée confucéenne à l'idée d'égoïsme, au fait de céder à ses pulsions au détriment de l'intérêt commun. Tout le travail de Fukuzawa et de Nakamura consistera à atténuer ces connotations négatives en mettant en avant l'idée de la liberté comme autodétermination, comme synonyme d'esprit initiative, de coopération, de respect mutuel, et au fait de laisser libre cours aux talents.

Par ailleurs, comme le montre Douglas R. Howland²¹⁵, la réception du concept de liberté au Japon faisait face à deux problèmes. Tout d'abord, un problème concernant la valeur de la liberté. Celle-ci devait-elle revêtir une valeur en soi, absolue, ou bien ne devait-on lui accorder qu'une valeur instrumentale comme moyen pour réaliser le bien commun (celui de la nation) ? Ensuite, un problème de causation. La liberté est-elle la cause d'un gouvernement constitutionnel, ou bien n'en est-elle que l'effet ? Parmi les intellectuels de Meiji, c'est dans les deux cas la seconde branche de l'alternative qui finira par s'imposer.

Le terme de société connue aussi de nombreuses hésitations de traduction. Trois termes firent leur apparition à partir de Meiji pour rendre ce concept de société. *Kaisha*, 会社, *Kôsai*, 交際, et *Setai*, 世帯. Le terme de *shakai*, 社会, qui devint la traduction officielle du mot « société » en japonais, provient d'un mot chinois remontant à la période des Song (960-1279). Il fallut du temps pour que le concept de société trouve une définition stable en japonais. Fukuzawa dans *Seiyô jijô*, 西洋事情 (« Situation de l'Occident ») et *Bunmeiron no gairyaku*, 文明論の概略 (« Aperçu d'une théorie de la civilisation » publié en 1876) utilise des termes variés afin de le rendre dans sa langue. Il oscille ainsi entre des expressions comme *ningen kôsai*, 人間交際 *hitobito kôsai*, 人々交際 (rapports humains), *kôsai*, 交際 (rapports), *seken*, 世間 (le monde des hommes), *kuni*, 国 (le pays), *seijin*, 成人 (les hommes), *kazoku no kôsai*, 家族の交際 (rapports entre familles) ou bien *kunshin no kôsai* 君臣の交際 (rapports entre seigneurs et servants). Ces hésitations témoignent de la tentative de Fukuzawa « *to conceive and structure something that Japanese people had yet to experience : not only a unified independent state, but an egalitarian society that would provide the foundation of that national*

²¹⁵ Douglas R. Howland. *Language and Political Reason in Nineteenth Century Japan*, *Ibidem*, p. 97.

state »²¹⁶. L'idée d'une totalité sociale composée d'individus indépendants pouvant rentrer dans des associations volontaires restait à inventer et contrastait fortement avec la société inégalitaire des Tokugawa où les individus étaient assignés à la naissance à un statut dont il était extrêmement difficile de sortir.

²¹⁶ Kevin M. Doak. *A history of Nationalism in Modern Japan. Placing the people*, Leiden. Boston, Brill, 2007, pp. 130-131.

2.4. L'Appel à l'étude de Yukichi Fukuzawa.

Fukuzawa Yukichi (1835-1901) est un auteur emblématique de l'ère Meiji. En effet, selon Maruyama Masao « [...] *Fukuzawa Yukichi est le Voltaire du Japon et il n'est pas exagéré de dire que, chez nous, parler d'Aufklärung, c'est parler de Fukuzawa* »²¹⁷. Toujours selon Maruyama, Fukuzawa, Yukichi représente aux yeux des Japonais « *l'esprit « moderne » par excellence, l'idéal du penseur et de l'homme d'action indépendant* »²¹⁸ et incarne l'esprit de réforme radicale de l'ère Meiji.

Fukuzawa Yukichi, né à Osaka en 1835, est issu d'une famille de samurais de rangs inférieurs. Son père était administrateur des entrepôts possédés par son clan à Osaka qui était alors le principal centre commercial du pays. Toutefois, sa position en bas de l'échelle sociale des guerriers le prive des privilèges réservés aux familles de rangs élevés au sein de cette classe. Il étudie les classiques chinois avant de s'engager dans les études occidentales, d'abord le hollandais et les arts militaires, puis l'anglais. Il participe à un premier voyage officiel en Occident en 1862 en tant qu'interprète officiel. Cette mission, ayant pour objectif de renégocier les traités inégaux de 1854, durera une année et passera par la France, l'Angleterre, la Hollande, la Prusse, la Russie et le Portugal. Pendant ce voyage, il visite des institutions telles que les écoles, les musées, les hôpitaux, ainsi que l'exposition universelle de Londres. Ce périple lui fait prendre conscience de l'ampleur du retard du Japon sur l'Occident et de l'urgence pour le pays de se moderniser. C'est à son retour au Japon en 1863 qu'il commencera traduire des ouvrages occidentaux et qu'il rédigera son premier grand livre, « *La situation de l'Occident* » *Seiyō jijō*, 西洋事情, dans lequel il décrit les mœurs et les institutions d'Europe et qu'il publiera

²¹⁷ Maruyama Masao, « Introduction aux recherches philosophiques de Fukuzawa Yukichi. La révolution chez Fukuzawa et la notion de jitsugaku », Cipango [En ligne], 19 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 30 avril 2019. p. 2.

²¹⁸ Christian Galan, « Postface. La transformation d'un monde », dans Fukuzawa Yukichi. *L'Appel à l'étude*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 181.

en 1866. Cet ouvrage contribua grandement à façonner la vision que les Japonais se firent de l'Occident sous Meiji.

Après un deuxième voyage en Occident en 1867 pendant six mois aux États-Unis, il écrit *Aperçu d'une théorie de la civilisation* (*Bunmeiron no gairyaku*, 文明論の概略) publié en 1875 et *L'Appel à l'étude* (*Gakumon no susume*, 学問のすすめ) en 1876 qui eurent une influence considérable sur les mutations intellectuelles et politiques du Japon de l'époque. Ainsi, selon Maruyama Masao :

À partir du moment où, juste après la restauration de Meiji, avec la réalisation consécutive d'œuvres comme *Seiyō jijō*, 西洋事情 (La situation de l'Occident), *Sekai kuni zukushi*, 世界国づくし (Les pays du monde), *Seiyō ryo annai*, 西洋旅案内 (Guide de voyage en Occident) ou *Gakumon no susume*, 学問のすすめ (L'Appel à l'Étude), Fukuzawa a rapidement pris la position de leader intellectuel de la nouvelle époque, à partir de ce moment et jusqu'à nos jours, c'est-à-dire durant environ quatre-vingts ans et tout au long de cette période, sa pensée a systématiquement été associée dans les esprits à la demande d'Aufklärung²¹⁹.

Quoiqu'il ne fût pas membre du « Mouvement pour les libertés et les droits du peuple » même s'il fut proche d'Ôkuma Shigenobu²²⁰, il fut surtout membre fondateur de la *Meiropusha*, 明六社 ou « société de l'an six » à partir de 1873 au côté de Nishi Amane (1829-1897) et de Mori Arinori (1847-1889). Cette association intellectuelle, la première de l'ère Meiji, était

²¹⁹ Maruyama Masao, « Introduction aux recherches philosophiques de Fukuzawa Yukichi. La révolution chez Fukuzawa et la notion de jitsugaku », *Cipango* [En ligne], 19 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 30 avril 2019. p. 2.

²²⁰ Ôkuma Shigenobu fut premier ministre en 1898, puis de 1914 à 1916. Il fut le premier ministre du Japon à ne pas être issu des clans de Satsuma et de Chōshū.

essentiellement composée de savants, de hauts fonctionnaires et d'hommes proches du gouvernement.

Nous nous concentrerons particulièrement dans les pages qui suivent sur *L'appel à l'étude*. Ce livre présente de manière condensée les idées de Fukuzawa et reprend les thèmes et les arguments développés dans le texte intitulé « *Introduction à la civilisation occidentale* » publié un an avant la publication de « *L'Appel à l'étude* ». Dans ce recueil de textes écrits entre 1872 et 1876 composés de 17 livres et publié en 1876 durant les premières années de l'ère Meiji, Fukuzawa encourage ses contemporains à se consacrer à l'étude et à l'apprentissage des sciences occidentales, et tente de poser les bases « *d'un nouveau rapport des Japonais au monde et de convaincre ses contemporains que l'heure est grave et qu'une modification radicale de leur façon de vivre et de penser est nécessaire pour sauver le pays* »²²¹. Dans cet ouvrage Fukuzawa, selon Minhyuk Hwang, « *wanted to inspire Japanese intellectuals to become an independent bourgeois class and create a bourgeois public sphere, despite his not even knowing the word "bourgeois"* »²²².

En d'autres termes, le philosophe japonais voulait contribuer avec ce livre à la constitution d'une sphère publique autonome au Japon, et dans laquelle les samurais pourraient jouer un nouveau rôle politique après l'abolition de leurs privilèges et de leurs prérogatives (économiques, sociales et symboliques) en constituant une *middle class*. Pour lui, le Japon avait besoin d'un espace public autonome où les intellectuels et les savants pourraient librement discuter de leurs idées, indépendamment de toute autorité politique et sans s'exposer aux risques d'une répression sociale fondée sur les distinctions de classe strictes du Japon féodal. Une des conditions de l'émergence d'un tel espace était la création d'un nouvel éthos, d'une nouvelle subjectivité. « *Fukuzawa sought to create a new man—a rational bourgeois citizen—to replace*

²²¹ Fukuzawa Yukichi. *L'appel à l'étude*, Paris, Les belles lettres, Préface, 2018, p. 16.

²²² Minhyuk Hwang. *Fukuzawa Yukichi's Bourgeois Liberalism. Ibidem.*, p. 40.

the action-oriented samurai»²²³. Ce que vise *L'Appel à l'étude* est donc un effet politique, en dégageant les conditions d'une société civile autonome et en enjoignant les classes éduquées non seulement à étudier les nouveaux savoirs, mais aussi à adopter de nouvelles dispositions d'esprit, raison pour laquelle Fukuzawa insiste autant dans son livre sur la notion d'indépendance.

À cet égard, Christian Galan, dans la postface de la traduction française de cet ouvrage, montre que les mots et les concepts les plus cités sont principalement ceux de gouvernement (*seifu*, 政府 268 fois), de peuple/citoyens (*jinmin*, 人民 et *kokumin*, 国民 cités respectivement 144 et 35 fois) ou bien de société/monde dans lequel on vit (*yo*, 77 fois ; *seken*, 世間 47 fois ; *tenka*, 天下 41 fois) montrant ainsi que le souci premier de Fukuzawa Yukichi en écrivant ce livre était d'abord et avant tout d'ordre politique. Il s'agit pour lui de contribuer à la création d'un peuple et d'une nation japonaise moderne, en redéfinissant ce que devraient être les relations entre le peuple et le gouvernement, l'individu et la société, les droits et les devoirs de chacun, etc. :

La présence majoritaire de ces trois termes [gouvernement, peuple/citoyens, société] et leur interconnexion discursive éclairent bien le véritable objet de *L'Appel à l'étude* : proposer une nouvelle définition des rapports que doivent entretenir, au sein de la société, le gouvernement et le peuple (les citoyens). L'objectif de Fukuzawa est de montrer à ses compatriotes la manière dont, dans une société japonaise « civilisée » donnée – en l'occurrence celle que constituent les Japonais –, s'articulent – doivent, s'articuler – les relations entre les différents acteurs (gouvernement/peuple, mais aussi public/privé et société/famille) et les principes sur lesquels

²²³ Minhyuk Hwang. *Fukuzawa Yukichi's Bourgeois Liberalism. Ibidem.*, p. 41.

celles-ci reposent (droits/devoirs, liberté/contraintes, protection/sécurité/obéissance), ainsi que le comportement de chacun au regard de ces principes²²⁴.

Dès cet ouvrage qui le rendit célèbre au Japon la préoccupation principale de Fukuzawa, partagée d'ailleurs par la plupart des élites de Meiji, était de construire une totalité sociale, un État capable d'unifier les Japonais pour pouvoir faire face aux défis provenant de l'étranger. Il est frappant de constater que Fukuzawa Yukichi lie très étroitement la question de la liberté individuelle et de l'indépendance nationale à un point tel que l'on peut dire que pour lui façonner une société d'individus libres et égaux et garantir la souveraineté nationale sur la scène internationale forment un seul et même objectif. En effet, le risque premier à conjurer est le péril de colonisation que font peser au XIX^e siècle les puissances occidentales sur le Japon.

La priorité est donc de construire un État moderne et de s'affirmer comme une puissance capable de jouer à armes égales avec les nations européennes. Accorder des droits et des libertés au peuple doit servir cette fin. L'objectif est de faire du Japon une nation civilisée, ce qui implique pour Fukuzawa d'admettre le principe selon lequel les hommes naissent libres et égaux en droit, comme l'affirment les philosophes occidentaux du XVIII^e siècle, et d'abolir le système de castes (guerriers, paysans, artisans, marchands) sur lequel reposait l'ordre social et politique des Tokugawa et qui empêchait les hommes d'exercer librement leurs talents, de prendre des initiatives, de créer ou d'entreprendre. En effet, selon Watanabe Hiroshi, « *“Freedom” was liberation from the bondage of a hereditary caste system; it was the freedom for the individuals with talent and ability to advance in the world* »²²⁵.

Une des références majeures du penseur japonais est John Stuart Mill à qui il reprend sa conception de la liberté comme non-interférence, ainsi que sa défense de l'individualité contre toutes les forces sociales et politiques susceptibles de l'opprimer. En d'autres termes, il s'agit

²²⁴ Christian Galan, « Postface. La transformation d'un monde », dans Fukuzawa Yukichi. *L'Appel à l'étude*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp. 186-187.

²²⁵ Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, Ibidem.*, p. 370.

de créer une société d'égaux se reconnaissant mutuellement leurs droits. On trouve chez Fukuzawa un éloge de l'indépendance individuelle acquise par l'étude et le travail :

Roi de la création tous ont le droit de tirer profit, par le travail de leur corps et de leur esprit, de tout ce qui existe dans le monde, de l'utiliser pour se nourrir, se vêtir, se loger, et, pour peu qu'ils ne gênent pas les autres, de vivre leur vie librement et en toute indépendance dans le bien-être et la tranquillité²²⁶.

Fukuzawa rejette explicitement l'idée selon laquelle les différences de classes, de compétences, de talents, d'intelligences, etc. ne résultent pas d'un ordre naturel ou divin immuable, mais du fait que certains ont étudié et d'autres non. « *L'homme qui, par l'étude, acquiert une juste connaissance des choses s'élève et s'enrichit, alors que l'ignorant reste pauvre et de basse condition* »²²⁷. L'auteur de l'*Appel à l'étude* propose les bases d'un nouvel ordre social basé non plus sur des statuts héréditaires, mais sur l'étude, c'est-à-dire l'accès de tous à l'instruction, et le labeur des individus. Toutefois, il ne s'agit pas l'étude des classiques confucéens, auquel Fukuzawa dénie toute portée pratique ou utilitaire, mais des savoirs occidentaux, à commencer par les sciences et les techniques. La finalité de tout ceci n'est pas uniquement, ou premièrement, l'épanouissement des individus, mais d'assurer l'indépendance de la nation via l'indépendance individuelle :

Une fois que cela est fait, chacun – qu'il soit guerrier, paysan, artisan ou commerçant – peut alors remplir ses devoirs en fonction de sa condition et, lui-même accédant à l'indépendance, sa famille y accède également et la nation tout entière devient alors aussi indépendante²²⁸.

En d'autres termes, Fukuzawa propose dans cet écrit les bases sur lesquelles ériger une nation japonaise moderne dans laquelle les individus, conscients d'appartenir à un même peuple,

²²⁶..Yukichi Fukuzawa. *L'Appel à l'étude*, (1876) Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 47.

²²⁷ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 47.

²²⁸ Yuhichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 48.

travaillent librement à la prospérité du Japon et garantissant l'indépendance du pays. Si les Japonais sont désormais égaux devant la loi, que les statuts sont abolis et que les carrières sont ouvertes aux talents, c'est pour permettre aux individus de mieux servir le pays et l'empereur en travaillant à la grandeur de la nation.

2.4.1. Indépendance de l'individu comme condition d'une « société civile ».

Fukuzawa présente trois principaux arguments, dans le livre III de cet ouvrage, en faveur de la thèse selon laquelle l'indépendance nationale repose sur l'indépendance individuelle. Le premier argument est que « *les gens dépourvus d'esprit d'indépendance ne se préoccupent pas des affaires de leurs pays* »²²⁹. Fukuzawa définit l'indépendance comme étant la faculté de gérer soi-même ses propres affaires sans être soumis à la tutelle d'autrui, et comme la capacité à discerner soi-même le bien du mal sans avoir à se reposer sur la sagesse d'un autre. On trouve ici une critique du confucianisme selon lequel le peuple, étant ignorant et stupide, devrait sans remettre à l'autorité des sages concernant la conduite de sa vie. Pour Fukuzawa « *cela revient, toutefois, à avoir un pays dont les habitants sont divisés en deux catégories : les maîtres et les invités* »²³⁰. Le peuple, se voyant refuser toute indépendance, ne peut assumer aucune responsabilité. Par conséquent, il n'y a aucune raison pour que celui-ci se sente concerné par le sort d'un pays qu'il ne peut voir comme étant le sien :

Comme ceux-ci sont depuis toujours considérés comme des invités, ils ne se sentent guère concernés et, comme ils dépendent totalement de leurs maîtres, ils ne prennent d'eux-mêmes aucune responsabilité : il est donc inévitable que leur intérêt pour le pays ne soit pas aussi grand que celui de leurs maîtres et, à vrai dire, celui-ci les laisse même parfaitement indifférents. [...] Ainsi, bien que le pays soit fort d'une population d'un million d'habitants, infiniment moins

²²⁹ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 60.

²³⁰ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 61.

nombreux sont ceux qui sont prêts à le défendre, et il devient alors extrêmement difficile pour lui de conserver son indépendance²³¹.

Par conséquent, pour Fukuzawa, si l'on souhaite que le peuple japonais défende le Japon comme étant son pays il est nécessaire de diffuser un esprit d'indépendance en son sein. Ce n'est qu'à cette condition que les Japonais considéreront que le sort du pays relève de leur responsabilité.

Le deuxième argument de Fukuzawa est que « *ceux qui ne font pas preuve d'esprit d'indépendance sur le plan intérieur seront dans l'incapacité d'exercer leur droit à l'indépendance sur le plan extérieur lorsqu'ils seront confrontés à des étrangers* »²³². Un peuple habitué à la servitude et à la soumission manquera de force spirituelle pour défendre ses intérêts face à des étrangers. Ils manqueront de courage et d'audaces pour se défendre. Fukuzawa affirme donc un lien étroit entre indépendance des individus et l'indépendance de la nation, entre autonomie individuelle et souveraineté nationale.

Le troisième et dernier argument du penseur japonais est que « *ceux qui n'ont pas d'esprit d'indépendance s'en remettent aux autres et sont parfois poussés à commettre en leur nom de mauvaises actions* »²³³. Ici Fukuzawa évoque la pratique du « prêt au nom de » qui avait cours sous le shogunat des Tokugawa et qui consistait à « *prêter de l'argent en empruntant le nom de quelque seigneur prestigieux et puissant, comme ceux des Trois Maisons, et d'imposer ensuite des conditions complètement déraisonnables de remboursement* »²³⁴. Si les Japonais se livrent à ce genre de pratique après l'ouverture et la modernisation du pays risque de discréditer le

²³¹ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 61.

²³² Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 62.

²³³ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 63.

²³⁴ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 63.

pays. Raison de plus pour Fukuzawa d'enseigner l'esprit d'indépendance et le sens des responsabilités aux citoyens japonais.

En conclusion, le souci de l'indépendance du pays, ou de la souveraineté nationale passe nécessairement pour Fukuzawa par le développement du sens de l'autonomie et de la responsabilité individuelle parmi le peuple. En d'autres termes, on trouve sous la plume du philosophe japonais l'idée selon laquelle il ne saurait y avoir d'authentique souveraineté nationale sans souveraineté populaire. Les Japonais ne peuvent se soucier du pays que si ceux-ci sont convaincus que ce pays est leur pays, et que l'indépendance de la nation est aussi importante que leur indépendance individuelle. Autrement, les citoyens d'un pays ne défendront celui-ci que s'ils identifient les intérêts du pays avec leur intérêt. Une nation libre ne peut exister que si les membres le sont aussi. Fukuzawa Yukichi conclut donc ainsi le livre III de son ouvrage par ces mots qui sonnent comme un programme :

Les personnes nées dans la société actuelle et qui aiment leurs pays doivent donc, qu'elles travaillent dans le public ou dans le privé, d'abord acquérir leur propre indépendance, puis, s'il reste de la force, aider les autres à faire de même. Les parents doivent enseigner l'indépendance à leurs enfants, les aînés à leurs cadets et les enseignants doivent aussi l'inculquer à leurs élèves, de sorte que tous, guerriers, paysans, artisans et marchands, puissent devenir indépendants et, ensemble, protéger le pays. En un mot, mieux vaut donner la liberté aux hommes et partager tous ensemble les joies et les peines que de laisser quelques-uns dominer les autres et exercer seuls la lourde tâche de gouverner²³⁵.

Fukuzawa suggère donc que la constitution d'une nation moderne, se voulant souveraine, passe par le fait d'accorder les libertés de base aux Japonais sans lesquelles ceux-ci ne sauraient s'identifier avec la nation et défendre celle-ci contre les menaces de l'étranger comme s'il s'agissait de leur bien commun. Autrement dit, un « nous » ne peut émerger que si les individus

²³⁵ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 64.

qui le composent jouissent de leurs droits et de leurs libertés. Il ne peut exister de nation que là où les citoyens sont actifs.

2.4.2. Fonction et légitimité du gouvernement selon Yukichi Fukuzawa.

Fukuzawa Yukichi reprend à son compte la théorie du gouvernement représentatif. « *Le gouvernement représente le peuple, il se doit d’agir en respectant les attentes de celui-ci* »²³⁶. Fukuzawa, en s’inspirant de John Locke, redéfinit les finalités du gouvernement qui consistent à protéger la liberté, la vie et les biens des membres de la société, et à représenter les intérêts et la volonté du peuple :

[...] On a établi un gouvernement afin de représenter le peuple et lui confier la tâche de protéger les bonnes personnes, en contrepartie de quoi le peuple tout entier a pris l’engagement de financer les différents besoins du gouvernement dont bien sûr le salaire des fonctionnaires²³⁷.

Pour le philosophe japonais, il existe une relation d’obligation réciproque entre le peuple et le gouvernement. Fukuzawa déploie explicitement un argumentaire contractualiste selon lequel le peuple japonais s’engage à obéir aux lois et à payer ses impôts dans la mesure où le gouvernement remplit sa fonction principale qui consiste à faire respecter les lois et protéger le peuple :

La relation entre le peuple et le gouvernement repose originellement sur un contrat solennel au terme duquel les devoirs de chacun ont été répartis au sein d’une même entité, le gouvernement s’engageant à légiférer au nom du peuple et le peuple s’engageant à respecter strictement les lois. Aujourd’hui, par exemple, ceux qui, au Japon, ont approuvé l’avènement

²³⁶ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 81.

²³⁷ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 81.

de l'ère Meiji sont devenus des citoyens ayant passé un contrat qui leur impose d'obéir aux lois du gouvernement²³⁸.

Fukuzawa Yukichi stipule les conditions d'un gouvernement légitime. Le gouvernement n'a d'autre légitimité qu'en tant que protecteur des droits naturels du peuple. Tant que celui-ci remplit cette fin, le peuple a le devoir de lui obéir. Fukuzawa va jusqu'à suggérer, en évoquant des abus du shogunat des Tokugawa, que si les gouvernants en venaient à se croire dispenser de satisfaire ces obligations le peuple pourrait en faire autant :

Si les dirigeants considéraient que rendre la justice était un fardeau, le peuple, de son côté, pouvait tout à fait estimer que c'était un fardeau bien plus lourd encore que de devoir, sur dix sacs de riz récoltés, en céder cinq en guise d'impôt²³⁹.

Ainsi du moment que « *chacun respecte ce contrat en remplissant ses obligations, il ne peut y avoir de contestation possible et chacun a la possibilité d'exercer, sans réserve, ses droits naturels* »²⁴⁰. Tant que le gouvernement respecte ses engagements de protéger les innocents et de punir les criminels, le peuple doit à celui-ci une obéissance totale. Respecter les lois promulguées par l'État revient, selon un argumentaire rousseauiste, à suivre les lois que l'on s'est données à soi-même. « *Si le peuple viole ces lois, il ne viole pas les lois du gouvernement, il viole ses lois propres* »²⁴¹.

Cependant, si Fukuzawa reconnaît aux individus, quelle que soit leur classe d'appartenance ou leur profession, le droit de critiquer le gouvernement quand celui-ci ne respecte pas ses

²³⁸ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 57.

²³⁹ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 57.

²⁴⁰ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 56.

²⁴¹ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 81.

obligations²⁴², celui-ci ne va pas jusqu'à accorder un droit de résistance ou de révolte au peuple japonais contre l'État. Au contraire. Une fois que le contrat est passé avec les gouvernants celui-ci est irréversible et ne peut plus prétendre défendre lui-même ses droits naturels. Le contrat que propose Fukuzawa est donc plus un pacte de soumission que d'association. Même quand le gouvernement est injuste, le peuple n'a tout de même pas le droit de se révolter et de renverser celui-ci.

Au cas où le gouvernement deviendrait injuste ou tyrannique, Fukuzawa affirme que trois possibilités s'offrent au peuple. « *Se soumettre au gouvernement en renonçant à leurs convictions, s'opposer au gouvernement en prenant les armes, ou sacrifier leur vie en défendant ce qui est juste* »²⁴³. Si Fukuzawa considère que le peuple ne devrait pas accepter de se soumettre à des lois injustes, cela ne signifie pas pour autant que la révolte, spécialement armée, est légitime par ailleurs. Elle entraînerait des troubles confinant à la guerre civile qui seraient, selon lui, pires que les maux dont la révolte prétend être le remède. Par conséquent, tout ce qui relève de l'opposition violente, de l'émeute ou de la révolte armée est à proscrire :

On ne peut donc absolument pas dire qu'il s'agisse là d'une réaction adéquate. Lorsqu'on s'oppose au gouvernement en déclenchant une guerre, la question de savoir ce qui est juste ou pas, ce qui est raisonnable ou pas est laissée de côté et la seule chose qui compte est de savoir qui est le plus fort²⁴⁴.

La seule possibilité pour le peuple de faire entendre sa voix, pour Fukuzawa, est de faire pression sur le gouvernement « *en se faisant simplement l'avocat des principes justes* »²⁴⁵. D'endurer la souffrance due à la cruauté des lois sans rien abandonner de ses convictions et

²⁴² Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 50.

²⁴³ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 92.

²⁴⁴ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 93.

²⁴⁵ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 94.

sans jamais avoir recours à la violence physique jusqu'à ce que le gouvernement finisse par entendre raison. Quoiqu'il en soit :

Les gens doivent toujours faire preuve d'une grande retenue et, s'ils éprouvent quelques griefs à l'encontre des dispositions prises par le gouvernement, ils doivent formuler ceux-ci avec civilité et défendre leur point de vue librement et calmement ²⁴⁶.

Autrement dit, si le peuple dispose du droit d'élever des griefs contre des lois qu'il juge injustes, celui-ci ne se voit accorder aucun droit à la révolte, et encore moins le droit de renverser le gouvernement même si celui-ci se montre tyrannique. C'est ici que Fukuzawa s'écarte de ses références intellectuelles implicites, qu'il s'agisse de John Locke ou de John Stuart Mill. Pour lui, la cause de la tyrannie se trouve toujours dans la stupidité du peuple et jamais dans les fautes ou les abus des gouvernants :

C'est le sens du dicton occidental : « À peuple stupide, gouvernement despotique. » Le responsable de la tyrannie n'est pas le gouvernement, mais le peuple lui-même qui cause son propre malheur. [...] Que le peuple devienne moins vertueux, qu'il sombre dans l'ignorance ou l'illettrisme, et les lois du pays deviendront plus répressives²⁴⁷.

On ne trouve nulle trace chez Fukuzawa d'une idée comparable à celle de l'« *accountability* » que l'on trouve dans la tradition libérale depuis au moins John Stuart Mill et selon laquelle le gouvernement doit être comptable de ses actes devant le peuple. Si Fukuzawa invoque l'idée d'un contrat originel passé entre le peuple et le gouvernement pour justifier que l'un et l'autre ont des obligations l'un vis-à-vis de l'autre le premier ne dispose d'aucun recours pour contraindre le second à respecter les obligations que ce dernier aurait contractées à son égard. Fukuzawa insiste surtout sur les obligations que le peuple contracte vis-à-vis du gouvernement et moins sur ses droits. Il existe, par conséquent, une asymétrie entre les

²⁴⁶ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 91.

²⁴⁷ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 51.

obligations du peuple et les obligations des gouvernants dans la mesure où le peuple n'a pratiquement aucun moyen de sanctionner le gouvernement quand celui-ci viole ses droits, là où ce dernier se voit accorder par Fukuzawa le pouvoir de forcer les citoyens à respecter les lois et payer leurs impôts.

On mesure ici toute la distance qui sépare Fukuzawa d'un auteur comme John Locke. Pour Locke, il n'est pas exagéré de dire que le peuple, lorsque celui se révolte contre ses gouvernants, est toujours dans son bon droit. En effet, un gouvernement qui viole les droits des citoyens rompt le pacte d'association sur lequel repose sa légitimité. Par conséquent, quand un gouvernement devient despotique et que le peuple se révolte contre ses abus c'est le gouvernement qui se conduit en rebelle en foulant aux pieds le contrat social, selon Locke, pas le peuple qui ne fait que défendre ses droits bafoués en réaction à l'oppression qu'il subit²⁴⁸. En d'autres termes, pour le philosophe anglais, et contrairement à ce qu'affirme Fukuzawa Yukichi, le peuple a toujours raison de se révolter pourrait-on dire.

Si Fukuzawa semble défendre le principe de la souveraineté du peuple en affirmant que « *c'est donc bien le peuple qui est le patron, qui est le maître. Le gouvernement est son représentant et dirige en son nom* »²⁴⁹, le propos reste ambigu. En effet, en identifiant le gouvernement au peuple Fukuzawa sous-entend que toutes les décisions de celui-ci seront, *ipso facto*, celles du peuple mettant au compte de l'irrationalité, de l'immoralité ou de la déloyauté des citoyens tout refus de ceux-ci de se plier à la politique d'un tel gouvernement. La notion de représentation est elle-même ambiguë. Le terme de « représentant » désigne quelqu'un qui endosse le statut de porte-parole chargé de représenter la voix et les intérêts d'une autre personne. Le terme peut également faire écho à l'idée de que l'on retrouve dans la notion de « représentant légal ». Dans ce cas, le représentant est le représentant d'une personne qui n'est pas en état (en raison d'un handicap, ou d'un trop jeune âge) de défendre ses intérêts, de prendre

²⁴⁸ John Locke. *Traité du gouvernement civil*, Chapitre XIX, Paris, GF, 1992, 309-310.

²⁴⁹ Yukichi Fukuzawa, *Ibidem.*, p. 90.

des décisions ou d'endosser des responsabilités. Celui-ci se trouve investi du droit de parler et d'agir au nom et à la place de la personne dont il est le représentant.

L'invocation de la notion de gouvernement représentatif recoupe toutes ces ambiguïtés comme nous l'avons vu plus haut, et peut servir à justifier, paradoxalement, la confiscation du pouvoir du peuple par ses représentants, glissant ainsi, subrepticement, de la souveraineté du peuple à la souveraineté du gouvernement. Le peuple concrètement ne possède aucun moyen de contrôle sur la conduite du gouvernement. Si l'on gouverne en son nom le peuple ne peut, par ailleurs, s'assurer que celui-ci fera bien ce pour quoi il lui a donné le droit de le gouverner, à savoir ; garantir ses droits naturels.

Par ailleurs, et comme le fait remarque Christian Galan, bien que Fukuzawa critique à plusieurs reprises la conception confucéenne de la société celui-ci n'en conserve pas moins certains aspects, à commencer par l'idée selon laquelle chacun doit rester à sa place, et que les gouvernants doivent être de bons gouvernants, et le peuple doit être un bon peuple²⁵⁰. Quoique défendant l'idée d'autonomie personnelle, la représentation de la société promue par Fukuzawa reste très inégalitaire et peu démocratique, chacun étant censé rester à sa place et y développer les vertus que celle-ci exige

Conclusion :

En résumé, on peut dire que toute cette entreprise des lumières japonaises, *bunmei kaika*, est perçue par Fukuzawa comme un moyen de renforcer, in fine, la puissance de l'État japonais alors en construction. Construire une société dans laquelle les droits et libertés individuelles seraient garantis n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour l'État de se consolider. Un État moderne ne peut se développer qu'à la condition que la population puisse recevoir une bonne instruction et que les individus puissent jouir des libertés de base permettant à tout un chacun

²⁵⁰ Christian Galan, « Postface. La transformation d'un monde », dans Fukuzawa Yukichi, *L'Appel à l'étude*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 193.

d'être des sujets productifs de la société. Toutefois, bien qu'il reprenne à son compte l'idée du droit de propriété, Fukuzawa ne reprend pas à son compte les développements d'un John Locke sur le droit de résistance du peuple vis-à-vis des abus d'un gouvernement despotique. Son éloge des lumières, de l'abolition des privilèges et sa défense des libertés individuelles est essentiellement instrumental comme moyen de produire une nation forte et prospère en mesure, à la fin des fins, d'être reconnue comme l'égale des grandes puissances européennes²⁵¹. Les individus sont d'abord et avant tout les serviteurs de leur pays et ont pour obligation de contribuer à l'indépendance, à la prospérité et à la puissance de celui-ci.

²⁵¹ Toutefois, Fukuzawa ne fait pas l'apologie de l'impérialisme guerrier. Au contraire, Fukuzawa affirme l'égalité des nations. La liberté d'un pays s'arrête où commence celle des autres. « Certains peuples pourtant, comme les Chinois, se comportent comme s'il n'y avait au monde d'autres pays que le leur. Quand ils voient des étrangers, ils les traitent de barbares, les rejettent et les méprisent [...]. Une telle situation résulte de la méconnaissance par les Chinois des limites de leur propre pays et est en tout point comparable à celle d'un individu qui, ignorant le vrai sens de la liberté, sombre dans l'égoïsme et la débauche ». Yukuchi Fukuzawa. *L'Appel à l'étude*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 50.

2.5. Le débat entre les partisans des droits de l'État (*kokken*, 国権) et les partisans des droits du peuple (*minken*, 民権).

Nous verrons plus loin que pour les tenants du tennôcentrisme la personne de l'empereur servira cette fonction en instaurant la maison impériale comme l'incarnation de la nation japonaise dans ce qu'elle a de supposément éternelle et immuable (le *kokutai*, 国体) l'objectif étant de justifier les changements techniques et socioculturels radicaux que subit le Japon à partir de 1868 en prétendant que ceux-ci ne sauraient affecter en rien l'essence, ou l'identité, du pays :

The monarchy became an important political factor in modern Japan due to a growing sense throughout the nineteenth century that only the monarch could save Japan from its host of social, economic, and political troubles. In contrast to the monarchy during the revolutionary period in France, the monarch was not a major figure in the political landscape, but a remote, symbolic presence that was open to varied interpretations by men with a range of interests. Consequently, he could be, and was, represented as the savior of the nation, the one person who could overthrow the existing military government and usher in a true era of harmony, peace and prosperity throughout the land²⁵².

C'est avec cet impératif en vue que furent donc abolis les castes, ainsi que les privilèges dont jouissaient jusqu'alors les samurais. C'est dans cette optique que Fukuchi Gen'ichiro, un journaliste japonais de Meiji, qu'il fit l'éloge dans l'éditorial du 14 janvier 1875 du journal *Tokyo Nichi Nichi* de l'abolition du système des quatre castes (Seigneurs, paysans, artisans, commerçants) sur lequel reposait la société pendant l'ère Edo :

Comme Kaji Ryuchi nous le rappelle, le problème de la société dans le Japon de Meiji ne saurait être compris sans premièrement reconnaître que les changements révolutionnaires des premiers

²⁵² Kevin M. Doak, *Ibidem.*, p. 84.

temps, incluant l'abolition des castes sociales du *shi-nô-kô-shô* en faveur de l'égalité des gens du commun (commoners) ; l'abolition du droit des samurais de porter l'épée ; l'abolition de la tonsure et des concubines officielles ; et l'abolition de l'institutionnalisation de la discrimination envers les parias²⁵³.

Il fallait supprimer tous les obstacles à la formation d'une société moderne, autrement dit, à l'époque, à la formation d'une nation, ou d'un État-nation sur le modèle européen, principalement les modèles français et allemands :

Jusqu'à ce que la nouvelle forme constitutionnelle du gouvernement soit établie et que l'État moderne prenne forme avec la création de la Diète impériale et des autres structures politiques après 1890, le concept de société pouvait et, à cette époque, fonctionnait effectivement comme un équivalent de l'idée de nation. Et la distinction entre la nation et l'État (ou « le gouvernement ») se développa exactement à la même époque²⁵⁴.

Kevin Daok fait remarquer qu'à cette époque l'entreprise consistant à transformer les Japonais en un peuple était surtout focalisée sur les théories sociales et politiques que sur les réquisits politiques et juridiques de ce qui constitue une nation. En outre, dès lors que la promulgation de la constitution de 1889 qui affirmait que la souveraineté revenait à l'empereur et à lui seul « *les théories de la société fonctionnèrent comme des substituts aux aspirations à la nation* »²⁵⁵. En effet, les débats de la première décennie de Meiji concernant l'idée de nation tournèrent également autour de la question de la souveraineté. Qui devait être le souverain ? Faut-il faire une distinction entre la souveraineté nationale et la souveraineté populaire ?

Pour Pierre-François Souyri dès Meiji se forment simultanément d'un côté, un nationalisme imposé d'en haut pour lequel la priorité d'instaurer un État fort, de créer une armée forte et une

²⁵³ Kevin M. Doak, *Ibidem.*, pp. 141-142.

²⁵⁴ Kevin M. Doak, *Ibidem.*, p. 142.

²⁵⁵ Kevin M. Doak, *Ibidem.*, p. 143.

économie prospère, et de l'autre un nationalisme par le bas (*heimin-shugi*, 平民主義) plus centré sur la défense de la souveraineté du peuple et des libertés individuelles. Le premier (*nihon-shugi*, 日本主義 ou *kokusui-shugi*, 国粹主義) est centré sur la figure de l'empereur et se présente comme un défenseur de l'essence du Japon, le second propose « *plutôt une vision plébéienne, populaire, anti-aristocratique de la politique* »²⁵⁶. Le philosophe et traducteur de Rousseau en japonais Nakae Chômin (1841-1909) fut un éminent représentant de cette seconde tradition dont l'objectif était de contribuer à la mise en place en contexte japonais, du principe de la souveraineté populaire.

Fukuzawa Yukichi et Nakae Chômin vont ainsi jouer un rôle central dans ces débats en proposant, pour Fukuzawa, une reformulation en contexte japonais des notions de société et de gouvernement, et pour Chômin une notion de souveraineté populaire inspirée de la pensée de Rousseau. Chômin fut également une figure importante du « mouvement pour les libertés et les droits du peuple » sous Meiji, mouvement qui contribua fortement à façonner la pensée politique japonaise moderne.

2.5.1. Le mouvement pour les libertés et les droits du peuple (*Jiyû minken undô*, 自由民権運動).

L'épisode historique lié au mouvement pour les libertés et les droits du peuple fut la première grande expérience démocratique de l'archipel. En effet, se forma pour la première fois un espace politique constitué d'associations et de revues structurant des débats auxquels de larges parties de la population, incluant principalement des samurais de rangs inférieurs, des marchands et les couches supérieures de la paysannerie traditionnellement exclus de la vie politique du pays avant Meiji, prirent part. Ces débats, ces revendications qui prirent parfois la forme de révoltes violentes (comme dans le cas de l'épisode de « la commune de Chichibu »

²⁵⁶ Pierre-François Souyri, *Ibidem.*, p. 177.

en 1884 par exemple) avaient pour objets la définition du genre de société que le Japon devait être. Ces débats impliquaient, non seulement des revendications concernant la création d'un parlement et la protection des droits politiques fondamentaux, mais incluaient aussi un enjeu conceptuel concernant la définition de la liberté, de l'égalité des droits, de la nature de la souveraineté du peuple, etc., dans le contexte japonais, induisant ainsi un grand moment de réflexivité collective sur le devenir de la société. Ce moment fut d'autant plus important que des strates très variées de la société japonaise participèrent à ces discussions. Toutes ces discussions, pétitions, manifestations prirent fin avec la constitution de 1889 :

[...] Conséquence d'un vaste débat de dimension nationale, expérience étonnante de confrontation d'idées si l'on songe qu'un quart de siècle plus tôt le pays vivait sous un régime féodal de guerriers. Une véritable culture populaire critique avait surgi²⁵⁷.

On ne peut comprendre les débats autour de la souveraineté populaire et les libertés fondamentales dans le Japon de Meiji sans se pencher sur le « Mouvement pour les libertés et les droits du peuple » (*Jiyû minken undô*, 自由民権運動). Ce mouvement est principalement initié par des samurais de rang inférieur, notamment Itagaki Taisuke et Gotô Shôjirô, s'estimant lésés par les réformes initiées par le gouvernement Meiji. Ce mouvement perdura de 1874 à 1890, c'est-à-dire jusqu'à l'instauration de la constitution de Meiji. Celui-ci avait pour objectif principal d'établir une constitution garantissant un certain nombre de libertés fondamentales (liberté de conscience, liberté d'expression, liberté de la presse, etc.), et un parlement composé de représentants du peuple démocratiquement élus.

Une pétition lancée le 17 janvier 1874 et intitulée « mémorandum pour la convocation d'une assemblée délibérative élue par le peuple » (*minsensetsuritsu kenpakusho*, 民撰議院設立建白書) fut le moment inaugural du mouvement. Celle-ci réclamait la formation d'un parlement élu, représentant l'ensemble de la nation. Cette revendication s'appuyait sur deux

²⁵⁷ Pierre François Souyri. *Moderne sans être occidental... Ibidem.*, p. 164.

arguments principaux. Premièrement, qu'il n'était pas nécessaire d'attendre que le peuple atteigne un niveau suffisant de maturité politique pour mettre en place une assemblée nationale dans la mesure où l'idée existait déjà ailleurs. Deuxièmement, le fait que le peuple paye des impôts lui donne un droit de regard sur les affaires de l'État²⁵⁸ :

Le peuple, dont la tâche est de payer l'impôt au gouvernement, a le droit de participer aux affaires de son gouvernement, de délibérer à son sujet. Ceci est un principe universel, c'est pourquoi nous n'avons pas besoin de nous étendre ici, et c'est pourquoi nous demandons aux fonctionnaires de ne pas s'y opposer. [...] Nous avons déjà dit par le passé qu'il fallait mettre en place pour notre pays une Chambre délibérative élue par le peuple. Ceux qui, comme nous, expliquent qu'aujourd'hui notre peuple a fait des progrès suffisants pour qu'on puisse établir une Chambre législative élue par le peuple, ne refusent pas l'existence des fonctionnaires et ne veulent pas non plus les réduire au silence. Nous souhaitons simplement qu'avec l'établissement d'une assemblée le débat public soit développé, qu'avec le droit de délibérer pour le peuple l'énergie nationale soit fortifiée, que les inférieurs et les supérieurs soient en bons termes et que le suzerain et ses vassaux s'estiment réciproquement²⁵⁹.

Par ailleurs, outre la formation d'un parlement élu, les partisans du « mouvement pour les libertés et les droits du peuple » revendiquaient l'égalité des droits comme l'indique la déclaration de fondation du « Parti Public des patriotes » (*Aikoku kôtô*, 愛国公党) formé par Itagaki :

²⁵⁸ Eddy Dufourmont. *Rousseau au Japon. Nakae Chômin et le républicanisme français (1874-1890)*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2018, p. 31.

²⁵⁹ Texte fondateur du Mouvement pour les libertés et les droits du peuple : « Mémoire pour l'établissement d'une Chambre délibérative élue par le peuple » (17 janvier 1874). Cité par Eddy Dufourmont. *Histoire politique du Japon...Ibidem.*, pp. 75-76.

Le Ciel fait naître le peuple et lui donne des droits justes et permanents. Ces droits justes ont été accordés par le Ciel à tous de manière égale et ils ne peuvent être confisqués par la force humaine²⁶⁰.

Même si les revendications sont formulées dans un vocabulaire encore empreint de confucianisme et catégories féodales (suzerain, vassaux), celles-ci sont radicales et marquent une profonde rupture avec la pensée sociale et politique confucéenne. Même si le « mouvement pour les libertés et les droits du peuple » était surtout composé de paysans s'opposant à la hausse des impôts, en particulier fonciers, et d'ex-guerriers appauvris et exclus du processus de modernisation du pays et ayant perdu leurs privilèges après l'abolition du système des castes, celui-ci mobilisa de larges fractions de la population et fut un des tout premiers mouvements démocratiques de l'archipel. Les membres de ce mouvement revendiquaient le droit de participer aux décisions politiques face à une élite qui entendait de mener une modernisation à son seul avantage, et dont la priorité était de créer « un pays prospère et une armée forte » (*fukoku kyôhei*, 富国強兵).

Itagaki créa en mars 1880 « la ligue pour l'établissement d'un parlement » (*Kokkai kisei dômeikai*, 国会期成同盟会) rassemblant l'ensemble des associations politiques éparses du pays qui réclamaient également l'établissement d'une assemblée nationale. La ligue militait également pour la réduction des impôts fonciers et la révision des traités inégaux. Sentant que le gouvernement voulait les prendre de cours en imposant une constitution à son avantage les associations composant la ligue proposèrent des constitutions. Celles-ci allaient du bicamérisme et au vote censitaire masculin jusqu'à, pour les propositions les plus radicales, le suffrage universel masculin et féminin, l'abolition de la peine de mort, la création d'un parlement unicaméral et même un « droit à la révolution » comme le proposait Ueki Emori.

²⁶⁰ *Aikoku kôtô honzei* (sôan) (Serment du Parti Public des patriotes, première version) cité par Eddy Dufourmont dans *Rousseau au Japon...Ibidem.*, p. 31.

Même si le mouvement finit par plier devant le gouvernement d'Itô Hirobumi et dut accepter la constitution de 1889 inspirée du modèle prussien, celui-ci participa activement aux débats sur la démocratie et la souveraineté du peuple dans le contexte japonais. Les débats qui agitèrent le mouvement sont indissociables de la réception, traduction et acclimatation des concepts de la pensée politique occidentale au Japon, formant un cadre discursif dans lequel penser les transformations sociales et politiques du pays et leurs revendications politiques. Pour Pierre-François Souyri :

Même si ce mouvement en faveur de la liberté et les droits du peuple a finalement échoué sur le plan politique, il a néanmoins contribué, par sa dimension autodidactique et démocratique, à implanter profondément dans la société japonaise des pratiques et des modes de pensée fondés sur le débat, la discussion, la confrontation²⁶¹.

Il contribua à créer et consolider une tradition démocratique autochtone au croisement des influences intellectuelles chinoises, japonaises (confucéennes et néo-confucéennes) et occidentales. C'est dans ce contexte politique et social qu'il faut comprendre la réception et traduction au Japon des concepts de la théorie politique occidentale. Les grandes figures du mouvement y puisèrent des ressources discursives pour nommer et articuler des revendications sociales et politiques inédites dans l'archipel que les notions confucéennes peinaient à formuler. Deux célèbres intellectuels jouèrent un rôle central dans cette dynamique ; Fukuzawa Yukichi, et Nakae Chômin.

2.5.2. La question de la souveraineté populaire dans la pensée politique japonaise de Meiji. Le cas de Nakae Chômin (1847-1901).

Le philosophe Nakae Chômin, Nakae Tokuske de son vrai nom, tint un rôle central dans les débats autour de la question de la démocratie et de la souveraineté du peuple dans le Japon de Meiji. Chômin ne se rendit pas uniquement célèbre par ses traductions de Rousseau en japonais

²⁶¹ Pierre-François Souyri. *Moderne sans être occidental...Ibidem.*, p. 165.

et en chinois classique, langue de l'élite intellectuelle japonaise d'alors, mais aussi par sa contribution à la vie politique du Japon en tant qu'acteur politique au sein du fameux « Mouvement pour les libertés et les droits du peuple » (*jiyû minken undô*, 自由民権運動). Dans ces débats²⁶² autour de la souveraineté populaire les traductions de Rousseau jouèrent un rôle important dans la réception de cette notion dans le Japon moderne. Chômin considérait sa traduction du Contrat social comme sa principale contribution au mouvement.

Nous nous bornerons ici à montrer l'importance de la traduction du Contrat social (*Min.yakku yakukai*) d'abord en japonais en 1874, puis en chinois classique en 1882 pour la réception du principe de souveraineté populaire au Japon. Comme nous l'avons dit plus haut, Chômin, ayant grandi au sein d'une famille de samurais de rang inférieur (sa famille appartenait à la classe *ashigaru*, 足輕, ou fantassins, c'est-à-dire le rang le plus bas de la classe des guerriers), partage les mêmes origines sociales que Fukuzawa Yukichi.

Dans sa traduction, Chômin acclimate ce concept au contexte japonais en le confrontant à la pensée confucéenne en général, et de Mencius en particulier. Cette œuvre aura une importance clef dans la façon dont les démocrates japonais comprendront l'idée de souveraineté populaire. Cette traduction n'est pas qu'une restitution en japonais de cette notion, mais est aussi une invention conceptuelle, fruit d'une négociation entre l'héritage confucéen et les influences philosophiques occidentales, entre les ressources linguistiques du chinois et du japonais. Chômin comprend Rousseau à partir de sa formation confucéenne. Constamment, celui-ci confronte les concepts de Rousseau aux notions confucéennes :

Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que dans le *Min.yaku yakukai* ce n'est pas Rousseau qui se fait confucianiser mais bien l'inverse. Du contrat social prend certes les apparences d'une œuvre confucéenne, mais pour affirmer des idées nouvelles, sinon contraires au confucianisme. Il faut faire

²⁶² Yusuke Inenaga, « La médiation des idées politiques françaises au Japon : Une approche comparative des conceptions de la souveraineté monarchique au XIX^e siècle », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N° 42, 2015/2, pp. 141-166.

sauter le verrou idéologique qu'est le confucianisme qui empêche de penser l'idée de souveraineté du peuple²⁶³.

Pour ce faire, Nakae Chômin va se débattre à la fois avec la langue japonaise et chinoise, aussi bien qu'avec les catégories confucéennes pour leur faire dire autre chose qu'une pensée conservatrice. Arriver à penser la démocratie, l'égalité et la liberté dans la langue même du confucianisme, c'est-à-dire dans une langue étrangère aux idées d'égalité politique et de souveraineté populaire, tel est le défi de Chômin.

Pourquoi Rousseau ? Celui-ci défend une conception forte de la souveraineté du peuple, très égalitaire, en contradiction profonde avec les tendances inégalitaires et autoritaires des élites de Meiji (plutôt influencées par le modèle allemand). Le terme en japonais qui commence à circuler dans les années 1870, 1880 pour traduire l'idée de souveraineté populaire en japonais est celui de *minken*, 民権 Ken signifie à la fois le pouvoir, la capacité et le droit. La notion implique simultanément les droits fondamentaux et le pouvoir du peuple, c'est-à-dire le droit/capacité de participer à la vie politique du pays²⁶⁴. L'idée même de *minken* implique un gouvernement de type républicain. L'invention/traduction est inséparable de la manière dont Rousseau fut reçu au Japon. Il est à noter que Chômin traduit le contrat social dans une optique politique²⁶⁵ ; contrer les partisans de la souveraineté de l'État (*kokken*, 国権) liés aux oligarques de Meiji dont l'objectif prioritaire est de construire un État moderne fort, capable de faire face aux puissances occidentales et de faire réviser les traités inégaux. Pour contrer la traduction du

²⁶³ Eddy Dufourmont. *Rousseau au Japon... Ibidem.*, p. 87.

²⁶⁴ Douglas R. Howland. *Translating the West. Language and political Reason in Nineteenth-Century Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, p. 132-133.

²⁶⁵ « Si on songe que la revendication d'un parlement est la demande la plus explicite et la plus constante chez Chômin, il ne fait guère de doute que Chômin considèrerait son travail de traduction comme une part intégrante de son engagement politique ». Eddy Dufourmont, *Rousseau au Japon. Ibidem.*, p. 80.

contrat social par Chômin le gouvernement de Meiji fit traduire un « Abrégé des théories politiques » (*Seiji ronryaku*, 政治論略) en 1881 d'Edmund Burke et le Léviathan de Hobbes en 1883 (*Shuken ron*, 主權論)²⁶⁶ montrant que l'enjeu politique de la traduction des théories politiques occidentales se concentre sur la légitimation ou la critique du nouveau régime issu de la restauration de 1868. La question centrale est ici la place du peuple dans la modernisation du pays. L'objectif est-il uniquement la puissance nationale, ou bien est-il de garantir les libertés fondamentales et le droit pour le peuple de participer, ou du moins d'avoir son mot à dire, aux décisions politiques ?

L'enjeu est ici à la fois discursif et politique. Il faut d'abord que le concept de souveraineté du peuple soit disponible sur le « marché des idées » pour que la chose soit pensable et que l'on puisse la revendiquer. Comme le montre Reinhart Koselleck, les concepts structurent l'expérience des sujets historiques, ils la mettent en forme, rendant possible la formulation de certaines idées et impossible la formulation d'autres. Les débats entre 1874 et 1889 autour de la création d'une constitution et d'un parlement sont aussi une lutte concernant les concepts devant structurer l'expérience sociale et politique des Japonais. Ils sont une partie essentielle de la construction de l'État au Japon et du nouvel espace public politique.

La traduction que propose Chômin est plus une réécriture et un commentaire du texte de Rousseau qu'une simple traduction²⁶⁷, l'objectif étant à la fois de clarifier le contenu du texte du philosophe genevois et d'affirmer la souveraineté du peuple et le rôle de l'assemblée délibérative. Pour ce faire, Chômin emprunte le vocabulaire confucéen pour rendre les concepts rousseauistes :

²⁶⁶ Eddy Dufourmont. Introduction, dans Nakae Chômin. *Écrits sur Rousseau et les droits du peuple*, Paris, Les Belles Lettres, 2018. p. LXII.

²⁶⁷ Eddy Dufourmont. *Introduction...Ibidem.*, p. LXII.

Les termes choisis par Chômin sont issus largement de la pensée politique chinoise, notamment confucéenne, qui repose sur des paires d'oppositions : souverain 君/sujet 臣, public 公/particulier 私, Ciel 天/homme 人, justice 義/intérêt 利. La liberté morale est rendue par « liberté décrétée par le Ciel » (*tenmei no jiyû*, 天命之自由) à partir d'une reprise du classique confucéen *L'invariable milieu*²⁶⁸.

Toutefois, Chômin utilise un vocabulaire confucéen pour, en quelque sorte, le subvertir de l'intérieur. Comme le montre Eddy Dufourmont, l'objectif du philosophe japonais était de rendre accessible le texte de Rousseau au public japonais cultivé, et d'enrichir les concepts moraux et politiques confucéens pour leur permettre de formuler des idéaux démocratiques.

La principale difficulté consiste à rendre l'idée de souverain, et de l'articuler à celle de peuple. En effet, dans la pensée confucéenne la relation gouvernants/sujets est rendue par les termes *kun/shin* (suzerain et serviteurs). Le terme de *kun*, 君 renvoie toujours à un monarque sous la plume des auteurs confucéens. Le terme japonais choisit pour désigner la notion de souverain *shuken*, 主權 signifie d'ailleurs littéralement le pouvoir du roi, semblant exclure par principe que le porteur de la souveraineté puisse être quelqu'un d'autre qu'un monarque²⁶⁹. La tâche de Chômin sera ainsi de dissocier l'idée de souverain et de suzerain, et de dire que chaque citoyen doit pouvoir être à la fois souverain *kun* et sujet *shin*. Ces deux notions, qui renvoient à des statuts dans la pensée confucéenne, deviennent sous sa plume des rôles que tout individu peut endosser tour à tour, ceci afin de rendre l'idée rousseauiste que le citoyen d'un État démocratique doit pouvoir se considérer à la fois comme l'auteur et le destinataire des lois²⁷⁰.

²⁶⁸ Eddy Dufourmont, *Introduction...Ibidem.*, p. C.

²⁶⁹ Kazumasa Kado, « Revisiter la notion de souveraineté », *Droits*, N° 53, 2011/1, p. 220.

²⁷⁰ Eddy Dufourmont. *Rousseau au Japon. Ibidem.*, p. 77.

Chômin fait également subir un changement sémantique significatif au concept confucéen de « Ciel » *ten*, 天, et plus précisément la notion de mandat céleste *tenmei*, 天命. En effet, dans la pensée chinoise la notion de mandat céleste est le principe de légitimité au nom duquel le monarque gouverne. Sous la plume de Chômin, le Ciel sert à rendre les idées « d'état de nature » et de « liberté naturelle ». Cette dernière notion est rendue par l'expression de *tenmei no jiyû*, 天命の自由. La traduction/réécriture du texte de Rousseau se manifeste également par des omissions et des rajouts. Chômin s'abstient, par exemple, de traduire la troisième partie du contrat social dans laquelle on trouve une critique du système représentatif, et rajoute des phrases insistant sur l'importance de la souveraineté populaire et le rôle du parlement. Par exemple, dans la version de 1874 de sa traduction du contrat social Chômin « choisit à plusieurs reprises d'ajouter après le mot de « souverain » celui de « parlement » pour dire « le souverain, c'est-à-dire le parlement » : *kunshu sunawachi gikai* »²⁷¹. Chômin transforme ainsi le texte de Rousseau en une défense intransigeante à la fois du principe de souveraineté populaire et du parlement. L'objectif de Chômin n'était pas tant de retranscrire fidèlement la pensée de Rousseau que de se servir de celle-ci pour formuler une pensée démocratique suffisamment claire, précise et argumentée pour servir le combat politique « du mouvement pour les libertés et les droits du peuple » pour l'instauration d'une assemblée délibérative et d'une constitution démocratique au Japon.

Nake Chômin insiste sur le droit de tout un chacun de participer aux décisions politiques. Dans son texte de 1978 sur les droits du peuple le philosophe japonais définit ceux-ci comme :

[...] le droit de décider par soi-même de quoi faire et ne pas faire. Ainsi, c'est nous qui acceptons ou rejetons les lois ou règlements promulgués par le gouvernement, c'est nous qui estimons les

²⁷¹ Eddy Dufourmont. *Rousseau au Japon. Ibidem.*, p. 81.

ressources pour la guerre qu'il proclame, c'est nous qui concluons la paix qu'il négocie et c'est encore qui fixons le montant des impôts qu'il prélève²⁷².

Le peuple, par le truchement de ses représentants, est celui en qui réside la souveraineté. L'autorité du gouvernement émane du peuple dont il est l'instrument. Toutefois, l'acclimatation du principe de souveraineté populaire au Japon que tente Chômin rencontre des limites à la fois du fait de vouloir concilier deux langages théoriques difficilement compatibles (le républicanisme rousseauiste et le confucianisme), et aussi du fait de l'objectif qu'il s'était donné de concilier le principe impérial, et sa composante religieuse, avec l'idée d'assemblée délibérative censée incarner les aspirations populaires :

La population du Japon est de 38 millions d'habitants. Ainsi, si vous appartenez à cette population, vous êtes évidemment membre du peuple japonais. Si vous ne connaissiez pas la raison d'être d'un Parlement et son but en 1887 [deux ans avant son établissement], je serais vraiment déçu. Mais il ne s'agit pas seulement de vous, il en est de même de la plupart des paysans et des commerçants. Dans cette situation, les desseins du Fils du Ciel n'aboutiront à rien, bien que sa haute bienveillance veuille, pour le bien-être du peuple, établir un Parlement, ce qui n'a jamais existé jusqu'ici dans notre pays. Dans ce cas, nous mésestimons ses desseins chaleureux. [...] Personne ne tire à l'arc contre son Empereur²⁷³.

Nakae Chômin reste malgré tout dans les coordonnées de la pensée confucéenne en conservant le principe céleste comme principe de légitimité :

[Le statut du Fils du Ciel] est le plus respectable, car il est au sommet. Tandis qu'on peut évaluer le Parlement, le Cabinet et le Peuple, le Fils du Ciel est incomparable. C'est pourquoi il n'appartient

²⁷² Nakae Chômin, « Sur les droits du peuple », 1878, in Eddy Dufourment, *Écrit sur les droits du peuple...* *Ibidem*, p. 11.

²⁷³ Chômin Nakae. *Heimin no mesamasi (Le réveil du Tiers État, 1887)*, in *Œuvres complètes de Chômin Nakae*, tome 10, Tokyo, Iwanami shoten, 1983, p.5-6. Cité par Yusuke Inenaga, « La médiation des idées politiques françaises au Japon ». *Ibidem.*, p. 158.

ni au Parlement, ni au Cabinet, ni au Peuple. Il domine la tête de la Nation et occupe une position quasi divine : il est comme un dieu. Le Fils du Ciel de notre Japon montre sa miséricorde et sa sagacité à chaque époque, sans que s'interrompe Jinmu [en 660 av. J.-C.]. Son amour pour son peuple est semblable à celui d'un père²⁷⁴.

Cette ambivalence n'est pas propre à Chômin et se retrouve chez la plupart des penseurs réformistes de Meiji, tout particulièrement chez les nipponistes qui cherchaient à concilier des principes difficilement conciliables : la mystique du *tennô* et les libertés et droits du peuple²⁷⁵. Nakae Chômin ne va pas jusqu'à remettre en cause le statut de l'empereur, et ne propose pas de limiter son pouvoir par un système de contre-pouvoirs, reprenant à son compte les mythes shinto sur la divinité du *tennô*.

Conclusion.

Le mouvement pour les libertés et les droits du peuple fut un moment crucial dans la démocratisation du Japon. En effet, cette séquence historique permit à de larges parties de la population de faire l'apprentissage de la démocratie, de s'affirmer comme citoyens, de revendiquer des droits et des libertés nouvelles et, ce faisant, de devenir acteurs du changement social et politique, c'est-à-dire d'expérimenter ce que signifie la souveraineté populaire. Comme nous l'avons vu, il s'agit d'une expérience démocratique englobant à la fois tout un ensemble de pratiques sociales nouvelles (pétitions, assemblées populaires, sociétés savantes, etc.) et un effort intellectuel pour conceptualiser cette expérience afin de lui donner un sens,

²⁷⁴ Chômin Nakae. *Heimin no mesamasi (Le réveil du Tiers État, 1887)*. *Ibidem.*, p. 14. Cité par Yusuke Inenaga, « La médiation des idées politiques françaises au Japon ». *Ibidem.*, p. 159.

²⁷⁵ Masao Maruyama, « La pensée de l'État meiji » in *Ebisu*, n°32, 2004. p. 108. Masao Maruyama, « Meiji *kokka no shisô* », in *Sengo to senchû no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976. Masao Maruyama, « Kuga Katsunan. L'homme et sa pensée », *Cipango. Cahiers d'études japonaises*, N°20, 2013. consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cipango/1987> ; DOI : 10.4000/cipango.1987. Pour un panorama de cette question Morvan Perroncel. *Le Moment nipponiste (1888-1897) Nation et démocratie à l'ère meiji*, Paris, Les belles Lettres, 2016.

jetant les bases d'une tradition du débat public, des assemblées populaires ou des manifestations. Les textes de Nakae Chômin, tout particulièrement ses traductions de Rousseau, jouent un rôle clef dans cette entreprise. Si celui-ci se situe encore dans le vocabulaire et l'horizon intellectuel de la pensée chinoise – via notamment l'insistance sur la référence au Ciel, par exemple, ou bien l'unité des fonctionnaires et du peuple, l'empereur et ses sujets – Chômin posa des jalons importants pour le développement d'une pensée démocratique au Japon.

Conclusion générale :

La restitution du champ intellectuel de Meiji nous a permis de mettre en lumière le cadre de référence intellectuel par rapport auquel Maruyama Masao se situe. Dans un premier temps, nous avons restitué le champ intellectuel et son contexte social, économique politique de l'ère Edo. Nous avons montré la solidarité entre le néo-confucianisme et le shogunat des Tokugawa. Le néo-confucianisme offre, en effet, un cadre de justification idéal du système social et politique inégalitaire comme celui du bakufu, chaque état correspondant à un statut moral particulier. Le système des états (*mibun seido*, 身分制度) se présente comme une hiérarchie morale et un système de fonctions sociales et économiques complémentaires. Nous avons particulièrement insisté sur la pensée de Ogyû Sorai. Sa pensée fut centrale durant l'ère Edo et contribua fortement à structurer le champ intellectuel durant cette période. Sorai adapta le confucianisme à la nouvelle réalité sociale et politique du shogunat des Tokugawa et à la domination des guerriers. En effet, Tokugawa Ieyasu n'étant qu'un guerrier sorti victorieux des guerres entre seigneurs de l'ère Sengoku, celui-ci ne pouvait simplement se réclamer du principe de légitimité confucéen en invoquant le Mandat céleste. Il fallait donc dissocier la voie de toute référence à un modèle naturel ou métaphysique. C'est cela que proposa Sorai en présentant la Voie comme une construction artificielle, se réduisant à un art de gouverner dont toute la finalité se résume à maintenir la paix et la stabilité sociale. Ainsi, selon cette réinterprétation du confucianisme, le régime des guerriers instauré par Tokugawa Ieyasu serait légitime tant qu'il parviendrait à maintenir la paix et l'ordre public. Or, pour Sorai, la principale source de désordre dans le Japon de la fin du XVII et du début du XVIII siècle résidait dans le développement économique fulgurant des deux premiers siècles de l'ère Edo, entraînant dans son sillage de nouveaux modes de vie et un affaiblissement des relations de loyauté traditionnelles tout en brouillant les distinctions entre les états, menaçant l'ordre social du régime Tokugawa. Ces bouleversements socio-économiques et culturels menaçaient à terme la domination des guerriers au profit de la classe des marchands (*chônin*). En conséquence de quoi, Sorai proposa un ensemble de mesures visant à endiguer ces changements, comme le retour des paysans sur leur terre, la mise en place d'un registre de la population (*koseki*), un système de laissez-passer, etc.

Bien que les mesures proposées par Sorai ne fussent pas appliquées en tant que telles, sa pensée induisit une rupture dans la pensée néo-confucéenne japonaise, dans la façon de concevoir la Voie et les rites notamment, mais aussi dans la façon d'envisager l'apparition d'une économie de marché et les transformations sociales et culturelles qu'elle porte avec elle.

Avec la crise de l'ère Tenpô et l'ouverture du pays à partir de 1868, la pensée confucéenne et ses catégories n'offraient plus un cadre pertinent pour penser et justifier ces bouleversements profonds de la société japonaise. C'est à ce défi que se trouvèrent confrontés les penseurs de Meiji, en particulier les deux grands noms auxquels sont attachées ces transformations intellectuelles et politiques de ces années-là ; Fukuzawa Yukichi et Nakae Chômin. Les années 1870 et 1880 furent une période de bouillonnement intellectuel et politique. Les journaux, les associations se multiplièrent. Le « mouvement pour les droits et les libertés du peuple » fut le plus important de ces mouvements et œuvra à l'instauration d'une constitution et d'un parlement élu au Japon. Fukuzawa et Chômin comptèrent parmi les principaux acteurs de ces événements et furent les importateurs, traducteurs et adaptateurs les plus en vue des théories sociales et politiques occidentales.

Il nous était nécessaire de reconstituer le cadre de référence historique et intellectuelle par rapport auquel se situe la pensée de Maruyama Masao. Meiji, en particulier, fut importante pour lui, non seulement parce que cette ère a produit certaines références intellectuelles dont il se réclame, mais aussi parce que l'essentiel de sa réflexion prend pour objet l'expérience historique de cette période. C'est dans cette ère que se constitue le destin du Japon moderne, les contradictions et les pièges dans lesquels s'enferra le pays selon Maruyama.

**Partie III : Démocratie et société civile chez Maruyama
Masao. Le sens de la démocratie et de la souveraineté
populaire à la lumière des événements politiques du Japon
d'après-guerre**

Introduction : La crise de la démocratie représentative et le populisme à la lumière de la pensée politique de Maruyama Masao (1914-1996)

Depuis de nombreuses années maintenant un certain nombre d'événements laissent penser qu'une crise profonde de légitimité frappe la démocratie représentative. Cette crise ne se cantonne nullement aux sociétés nord-américaines et européennes, mais touche également les sociétés asiatiques, à commencer par le Japon. En effet, les événements de Fukushima et la mobilisation de la société civile japonaise qui s'en est suivie ont révélé les failles de la démocratie japonaise. En effet, le sens de cet événement fut et reste un enjeu politique majeur. Pour les autorités nipponnes, la catastrophe est présentée comme un désastre provoqué par des causes naturelles ; un séisme a frappé l'archipel le 11 mars 2011 et a entraîné des dommages sur la centrale de Fukushima Daiichi dans la préfecture de Ibaraki. Pour les associations de victimes, et les mouvements antinucléaires, la catastrophe du 11 mars a en revanche des causes essentiellement institutionnelles et politiques. Pour eux c'est toute la structure politique, économique et sociale, ainsi que ses modes de justifications, qui ont été construites dans le Japon des années d'après-guerre qui se trouvent mises en cause dans ce désastre. Celle-ci remplit donc un rôle de révélateur des impasses et des blocages de la démocratie japonaise d'après-guerre.

De l'autre côté du globe, d'abord en Europe avec le Brexit en juin 2016 puis aux États-Unis avec l'élection de Donald Trump, en novembre de la même année, la démocratie représentative se trouve plongée dans une crise de légitimité qui perdure jusqu'à ce jour. Véritable « insurrection électorale », pour reprendre l'expression d'Emmanuel Todd, le populisme fait une forte poussée en ébranlant les démocraties libérales et représentatives. Elle est l'expression d'une défiance profonde des représentés vis-à-vis de leurs représentants, aussi bien que vis-à-vis des institutions sociales et politiques (partis, syndicats, etc.) que des organes chargés

d'exprimer leur volonté²⁷⁶. Cette poussée électorale, qui s'est poursuivie dans les rues de France sous une autre forme avec le mouvement des gilets jaunes, joue également une fonction de révélateur des blocages et des impasses des systèmes politiques occidentaux. Notre hypothèse est que ces événements manifestent, chacun à leur façon, l'épuisement d'une certaine compréhension de la démocratie représentative, des concepts qui la sous-tendent et des institutions qui l'incarnent²⁷⁷.

C'est à la lumière de ces événements, et de ses enjeux que nous nous proposons de réinterpréter la pensée de Maruyama Masao. Nous croyons, en effet, que ceux-ci nous invitent à repenser les notions de démocratie, d'espace public, de société civile ou de peuple. Pourquoi se tourner vers Maruyama pour comprendre ces événements ? Nous pensons que les concepts créés par Maruyama à l'occasion des événements sociaux et politiques des années cinquante et soixante sont toujours d'actualité non seulement pour penser l'épuisement du modèle politique japonais, mais aussi celui des démocraties occidentales. En effet, si Maruyama pensait à la lumière du contexte politique de la société de son temps ses analyses et ses concepts, eux, ont vocation à une certaine portée universelle. Maruyama ne s'intéressait pas uniquement aux conditions de possibilité de la démocratie dans le Japon d'après-guerre, mais aussi aux conditions de démocratisation de toute société. Il s'agissait, pour lui, avant tout de penser la

²⁷⁶ Pour le politologue Yves Mény les partis et mouvements populistes proposent tous « de virulentes critiques du système représentatif. » S'ils ne proposent pas tous une éradication du système représentatif « tous, sans exception, en contestent les modalités et les résultats autrement dit le mode de sélection des élites et leur action politique ». Yves, Mény. *Imparfaites démocraties. Frustrations populaires et vagues populistes*, Paris, SciencesPo Les Presses, 2019, p. 115.

²⁷⁷ Gérard Grunberg, « Les « gilets jaunes » et la crise de la démocratie représentative », *Le débat*, n° 209, 2019, pp. 95-103.

démocratie à partir d'une situation particulière, tout comme Machiavel parlait du politique du point de vue de la Florence des Médicis.

Nous confronter à son œuvre doit nous permettre d'élargir notre diagnostic de la crise que connaissent actuellement les démocraties occidentales. La pensée de Maruyama est indissociable de l'histoire politique du Japon de la seconde moitié du vingtième siècle et du début du nouveau. Acteur et observateur privilégié de la formation du système politique japonais d'après-guerre, qui perdure aujourd'hui, il est comme la conscience critique du Japon contemporain. Maruyama sut, en effet, mettre en lumière les failles structurelles de ladite démocratie d'après-guerre, notamment dans sa neutralisation de la souveraineté populaire, et peut servir de ressource pour comprendre les blocages du système social et politique du Japon contemporain, notamment concernant les revendications sociales autour de Fukushima et de ses conséquences. C'est la raison pour laquelle on ne peut espérer comprendre le système social et politique japonais contemporain sans un détour par la pensée politique de Maruyama Masao²⁷⁸. Ainsi, sa conception de la démocratie est le fruit d'une réflexion critique sur l'expérience historique japonaise du siècle passé.

Toutefois, le lecteur contemporain occidental de Maruyama s'aperçoit que les problèmes qu'il soulève font également échos aux nôtres. En effet, par-delà la distance géographique et historique, Maruyama pose la question de la signification de la démocratie, d'une société civile active et autonome, de la souveraineté du peuple, mais aussi du rapport du peuple à ses élites lorsque ces dernières trahissent sa volonté et ses intérêts tout en prétendant gouverner en son nom. Ces problèmes ne peuvent que nous sembler familiers tant les poussées récentes du populisme en Europe et aux USA nous interpellent tous autour des mêmes questions. La lecture de cette œuvre peut donc constituer pour nous, à cet égard, une ressource pour penser à

²⁷⁸ Voir par exemple l'article de Nathan Hopston sur la pertinence du concept de « système d'irresponsabilité » forgé par Maruyama Masao pour comprendre les événements de Fukushima du 11 mars 2011. Nathan Hopson, " Systems of Irresponsibility and Japan's Internal Colony," *The Asia-Pacific Journal*, Vol.11, Issue 52, No. 2, December 30, 2013.

nouveaux frais cette crise qui frappe la démocratie représentative libérale et les concepts qui la fondent.

Cette crise politique nous contraint à reposer le sens du projet démocratique et de ses conditions de possibilité. Opérer un détour par l'œuvre de Maruyama, et ses considérations sur les blocages et les impasses de la démocratie japonaise d'après-guerre, doit nous permettre de nous rendre visibles à nous-mêmes les blocages de notre propre système politique. En somme, il ne s'agit pas de chercher des solutions à nos problèmes politiques dans la pensée politique japonaise contemporaine, mais plutôt de mieux cerner, par ce détour, nos propres impasses et impensés nous empêchant de penser pleinement cette crise et, peut-être, d'en sortir. L'idée est de construire une position d'extériorité à partir de laquelle repenser, à nouveaux frais, les concepts de la philosophie politique moderne et occidentale (souveraineté populaire, société civile, peuple, espace public, etc.) dont la crise que subit de plein fouet la démocratie libérale signale l'épuisement.

Ce n'est donc pas en historien des idées que nous nous penchons sur l'œuvre de Maruyama Masao, mais en philosophe politique qui cherche des outils pour penser des problèmes contemporains.

Dans ce chapitre, nous tenterons tout d'abord de reconstruire la théorie de la démocratie que défend Maruyama à la lumière du contexte historico-politique des années d'après-guerre au Japon. Les années de l'immédiat après-guerre sont en effet centrales dans la construction et la consolidation du système politique japonais qui perdure jusqu'à nos jours. L'analyse du contexte politique et intellectuel de cette séquence historique est donc centrale si l'on souhaite comprendre ce dernier. Puis, dans un second temps, nous tenterons de montrer la pertinence de sa pensée pour comprendre la crise actuelle, non seulement de la démocratie japonaise, mais aussi celle qui touche les pays occidentaux et dont la montée des populismes aux États-Unis et en Europe peut être interprétée comme un symptôme.

Chapitre 1 :

Qui est Maruyama Masao ? (1914-1996)

1.1. L'œuvre

Maruyama Masao est souvent identifié comme l'intellectuel engagé le plus représentatif de l'après-guerre japonais en tant que défenseur de la démocratie née des décombres de la défaite de 1945. Fils d'un journaliste politique libéral (Maruyama Kenji, 1880-1955) Maruyama fut surtout connu pour sa mise en lumière des pathologies de la société japonaise qui menèrent celle-ci au fascisme et à la guerre. Toutefois, si son nom au Japon reste associé à la démocratie d'après-guerre on trouve très peu de textes au sein de son œuvre prenant explicitement pour objet la question de la démocratie. Ses livres sont pour la plupart constituées de recueils de textes organisés autour d'une thématique commune, en général l'histoire des idées politiques au Japon, mais on ne trouve pas de grandes monographies sur un sujet précis, et encore moins un ouvrage ou un essai proposant une théorie explicite de la démocratie comme on pourrait en trouver chez Jürgen Habermas par exemple²⁷⁹.

Néanmoins, cela ne veut pas dire que la question de la démocratie serait étrangère, pour autant, à sa pensée ou que celle-ci ne serait que le souci d'une activité militante personnelle n'entretenant que peu, ou pas, de rapport avec son œuvre²⁸⁰. On pourrait même dire que toute

²⁷⁹ Yuji Nishiyama. « Save the Name of Democracy. Maruyama Masao ». p. 93.

²⁸⁰ Engagement militant qui n'est pas si important que cela dans sa vie, si on le compare avec celui d'un Sartre, dans la mesure où il fut surtout engagé entre 1946 et 1951, puis au milieu des années 60 autour des

sa pensée est une méditation sur les raisons de l'échec de la démocratisation du Japon et sur ses conditions de possibilité. Son œuvre se divise entre d'un côté plusieurs grands recueils de textes qui l'ont rendu rapidement célèbre au Japon en l'imposant comme une des figures majeures parmi les intellectuels progressistes d'après-guerre, je veux parler ici de *Nihon seiji shisô-shi kenkyû* , 日本政治思想史研究[Histoire de la pensée politique au Japon]²⁸¹ publié en 1952, *Gendai seiji no shisô to kôdô* , 現代政治の思想と行動[Pensée et action politique dans le Japon moderne]²⁸² publié en 1964, *Nihon no shisô*, 日本の思想 [La pensée au Japon], *Senchû to sengo no aida*, 戦中と戦後の間[Entre guerre et après-guerre]²⁸³ et enfin *Chûsei to hangyaku* , 忠誠と反逆[Loyauté et rébellion]²⁸⁴ publié en 1992, et d'un autre côté, une multitude de cours essais et de cours répartis dans une quinzaine de recueils.

Dans ces recueils, seul *Pensée et action politique dans le Japon contemporain* aborde explicitement des sujets politiques touchant à l'actualité du Japon. C'est dans cet ouvrage, constitué d'une série d'essais écrits sur une dizaine d'années, que l'on trouve notamment le texte qui l'a rendu célèbre et dans lequel Maruyama expose ses vues sur le fascisme japonais et le système impérial (*tennôsei*, 天皇制), à savoir *Cho-kokkashugi no ronri to shinri* , 超国家主義の論理と心理 [Logique et psychologie de l'ultranationalisme] publié originellement en

manifestations contre l'anpô. Voir à ce sujet Eiji Oguma, « Maruyama Masao : mythe et réalités du « champion de la démocratie de l'après-guerre » », *Ebisu* [En ligne], 54 | 2017, mis en ligne le 19 décembre 2017, consulté le 01 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1984> ; DOI : 10.4000/ebisu.1984.

²⁸¹ Masao Maruyama. *Nihon seiji shisôshi kenkyû*, Tokyo, Tokyo Daigaku shuppan-kai, 1952.

²⁸² Masao Murayama. *Gendai seiji no shisô to kôdô*, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964.

²⁸³ Masao Maruyama. *Senchû to sengo no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976.

²⁸⁴ Masao Maruyama. *Chûsei to hangyaku, tengataki nihon no seishinshi-isô*, Tokyo, Chikumashobô, 1992.

1946 dans la revue *Sekai*. On trouve également, publiés au cours des années 90 et des années 2000, plusieurs recueils d'entretiens entre Maruyama et certains intellectuels japonais progressistes sur les débats autour de l'autonomie (*shutaisei rôn*), sur la démocratie d'après-guerre ou sur le fascisme dans sa variante japonaise.

1.2. Les grandes phases de sa pensée.

On peut distinguer au moins trois grandes phases dans la vie intellectuelle de Maruyama Masao. Une première s'étendant de 1946 à 1951. Une deuxième au début des années soixante où il signe des textes dans lesquels il prend parti dans les débats autour de renouvellement du traité de sécurité et d'assistance mutuelle entre le Japon et les États-Unis signé en 1960 (Anpo). Et enfin une troisième se situant après sa retraite de son poste de professeur de l'Université de Tokyo en 1971. Les deux premières périodes sont des moments d'engagements politiques intenses. C'est surtout au cours de ces deux premières périodes que le penseur japonais signe les textes que le rendirent célèbre et le firent connaître comme le « héros de la démocratie d'après-guerre²⁸⁵ », à savoir ; « Logique et psychologie de l'ultranationalisme » publié pour la première fois dans la revue *Sekai* en 1946 (et republié dans *Gendai seiji no shisô to kôdô* en 1964) , « pensée et mouvement du fascisme japonais », « Structure de la mentalité et du comportement des dirigeants militaires », ou bien « Quelques problèmes liés au fascisme », et « L'heure du choix ».

Les deux grands événements politiques qui ont conditionné la pensée politique de Maruyama sont sans conteste l'expérience de la guerre et la défaite de 1945, puis les mouvements sociaux contre le renouvellement du traité de sécurité nippo-américain de 1960. D'un événement à l'autre, on constate que la conception de la démocratie que se fait Maruyama évolue significativement. En effet, si dans les textes écrits dans les années quarante celui-ci

²⁸⁵ Voir à ce sujet Eiji Oguma, « Maruyama Masao : Mythe et réalités du « champion de la démocratie de l'après-guerre » », *Ebisu*, n° 54, 2017, mis en ligne le 19 décembre 2017, pp. 13-46. Consulté le 01 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1984> ; DOI : 10.4000/ebisu.1984.

insiste surtout sur la nécessité de développer un sens de l'autonomie individuelle, d'une part, et un nationalisme démocratique, sur le modèle du républicanisme français²⁸⁶, d'autre part, Maruyama prendra ses distances, par la suite, avec ces accents rousseauistes et lockéens pour se concentrer davantage sur l'importance du tissu associatif dans le maintien de la vitalité d'une vie politique démocratique²⁸⁷, s'éloignant par là même de la thématique de l'État-nation.

Ces inflexions dans sa pensée sont largement commandées par le contexte dans lequel ces textes furent écrits. La question gouvernant ses premiers écrits concerne la dissociation du nationalisme et de la démocratie libérale. Pourquoi le Japon a-t-il fini par opter pour un nationalisme autoritaire, au cours de son processus de modernisation, là où les grandes puissances européennes surent associer souveraineté populaire et construction d'un État national ? À cette époque, Maruyama insiste encore sur une notion classique (rousseauiste ou lockéenne) de citoyenneté. Il s'agissait de critiquer l'appropriation de la souveraineté politique par le Tennô. Face à un État totalitaire, l'objectif de la modernisation au Japon devait être en premier lieu pour un penseur comme Maruyama d'assurer l'existence d'une sphère d'autonomie personnelle en dehors de l'emprise du pouvoir. C'est de cette thématique dont l'article de 1946 sur l'ultranationalisme se fit l'écho.

La problématique changera progressivement après la guerre. Lorsque la consolidation d'un État formellement démocratique fut assurée, et qu'une culture démocratique commença à gagner les masses la question de la démocratie commença à se poser différemment. Le problème était dorénavant de savoir comment faire en sorte que la voix des citoyens ne soit pas étouffée par une classe de politiciens professionnels monopolisant la souveraineté politique, et plus généralement comment faire en sorte que les gens ordinaires puissent se réapproprier la

²⁸⁶ Par exemple, Masao Maruyama, « Nihon ni okeru nashonarizumu », in *Gendai seiji no shisô to kôdô*, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964. pp. 152-170.

²⁸⁷ Par exemple Masao Maruyama, « Gendai ni okeru taidô kettei », in *Gendai seiji no shisô to kôdô*, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964. pp. 446-461. Ou plus significativement, Masao Maruyama, « De aru koto to suru koto », 1959, *Maruyama Masao shû*, Vol. 8, Tokyo, Iwanami shôten,

politique. En d'autres termes, il s'agissait de trouver un moyen d'articuler autonomie individuelle et sociale. Cette question devient particulièrement saillante autour des manifestations contre le renouvellement du traité de sécurité nippo-américain en 1960. C'est à la lumière de ces événements que Maruyama glissa d'une problématique de l'État-nation à celle de la société civile ou de la démocratie associative.

1.3. La méthodologie de Maruyama.

Dans la préface à l'édition anglaise de *Pensée et action politique dans le Japon contemporain* l'éditeur présente le projet de Maruyama en ces termes :

The essays devoted to the Japanese political scene cover a wide range of topics. All of them, however, share a certain general approach that Professor Maruyama had defined as follows. In the first place, he has tried to analyze Japanese politics not so much by studying its legal, institutional setting (the more conventional method) but rather in terms of the general cultural context and the pattern of interpersonal relationships, paying particular attention to the impact of non-political behavior and activities in politics²⁸⁸.

La démarche de Maruyama se distingue des autres approches disponibles dans les sciences humaines de l'époque, principalement le marxisme et le positivisme, par l'importance que celui-ci accorde aux structures mentales (*seishin kôzô*, 精神構造) et à la dialectique entre leur persistance à travers le temps, ce qu'il nomme ailleurs le *basso ostinato*, et leur changement. Plutôt que de cantonner l'examen de la société japonaise à une analyse en termes de classes sociales en réduisant les dimensions intellectuelles, culturelles et politiques à une simple superstructure fantomatique s'expliquant intégralement par l'infrastructure économique (les modes de production et d'échanges), Maruyama opte pour une démarche pour laquelle celles-

²⁸⁸ Ivan Morris, Préface à l'édition anglaise, *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University press, 1969, p. vi.

ci ont une existence autonome, donc irréductible, et doivent être saisies dans leur aspect structurel autonome²⁸⁹ :

By contrast [avec l'approche marxiste] my intention was to throw light on these same problems from a somewhat different angle : to examine the nature of Japanese culture in a wider sense, and analyse the daily behaviour of the Japanese people and the nature of their thought processes, including not simply consciously held ideologies but more especially those unconscious assumptions and values which in a fragmentary way reveal themselves in the actions of daily life²⁹⁰.

L'objet de Maruyama sera donc l'analyse du comportement des Japonais et de leurs modes de pensée, qu'il s'agisse d'idéologies explicites ou bien de structures mentales implicites qui déterminent, à leur insu, leur conduite au quotidien. Quoique Maruyama se réclame volontiers de l'approche compréhensive wébérienne, qui tend vers un individualisme méthodologique avant l'heure, celui-ci se concentre plus particulièrement sur les grandes structures discursives produites par l'histoire d'une société donnée. Ici Maruyama se réclame surtout du sociologue de la connaissance allemand Karl Mannheim qui invoquait des « modes de pensée ». Bien que se prévalant d'une approche compréhensive Mannheim rejetait l'individualisme méthodologique de Weber au profit d'une analyse des structures de pensée comme objet de l'analyse. De la même façon, ce sont à ces structures mentales implicites que Maruyama attribue les blocages à l'émergence d'un esprit moderne et démocratique au Japon. La tâche de l'intellectuel progressiste, pour Maruyama, dans le Japon d'après-guerre sera la déconstruction de ces structures pour faciliter le développement d'un tel esprit sans lequel il ne saurait y avoir de démocratisation du pays. On peut déjà noter ici que, dans cet extrait de la préface à l'édition

²⁸⁹ Cette dialectique entre prototypes et facteurs de changement est particulièrement développée dans l'essai intitulé « Les strates anciennes de la conscience historique ». Voir Masao Maruyama, « Rekishi Ishiki no kôsô », *Chusei to hangyaku, tengataki nihon no seishinshi-isô*, Tokyo, Chikumashobô, 1992, pp. 353-424.

²⁹⁰ Masao Maruyama, Préface à l'édition anglaise, *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, *Ibidem.*, pp. xii-xiii.

anglaise de *Gendai seiji shisô to kôdô*, ce qui importe pour lui, aussi bien intellectuellement comme objet d'examen que politiquement, est la vie des gens ordinaires.

On verra plus loin que la politique démocratique doit s'enraciner pour lui dans la vie quotidienne des gens. Nous verrons ainsi comment la question du rapport de la vie de tous les jours (*nichijô seikatsu*, 日常生活) à la politique fut un enjeu politique important pour Maruyama. Autrement dit, Maruyama porte principalement son attention sur le substrat socioculturel conditionnant le politique, ce que Ivan Morris, l'auteur de la préface à l'édition anglaise de *Pensée et action politique dans le Japon contemporain* nomme « l'impact des activités et des comportements non politiques sur le politique » et qui recoupe, pour parti, les relations entre sphère privée et publique.

En d'autres termes, Maruyama n'est pas simplement un historien des idées s'intéressant aux pensées du passé pour elles-mêmes. L'histoire des idées est plutôt pour lui un outil permettant d'établir un diagnostic du présent. Ce qui guide Maruyama est l'actualité au sens foucauldien. Il s'agit de comprendre les raisons des impasses et des blocages du présent en montrant les origines et la genèse. Le but étant de les objectiver pour mieux s'en défaire. Dans la préface à l'édition anglaise de *Gendai seiji no shisô to kôdô* Maruyama Masao présente son travail en ces termes :

This, the academic point of departure for worker's in all fields of the social sciences after the war, was also their practical response to their sense of social responsibility as citizens. It will be apparent that, however unsuccessful the performance, my conscious intention, at least, in these essays was to expose myself and the body politic of my own society to a probing X-ray analysis and to wield a merciless scalpel on every sign of disease there discovered²⁹¹.

Autrement dit, loin d'être un pur travail d'érudition, le travail de Maruyama porte avec lui des enjeux éminemment politiques. Il s'agit de soumettre à un examen approfondi la société japonaise afin de mettre en lumière les causes de l'autoritarisme qui ont empêché le

²⁹¹ Masao Maruyama. *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University, 1969, p. xii.

développement d'une société démocratique et poussé le Japon à s'autodétruire. Il s'agit également, pour les intellectuels progressistes d'après-guerre de manière générale, de faire face à leur propre responsabilité dans les développements pathologiques qui ont affecté leur société. Ces recherches ont donc à la fois une portée intellectuelle et politique. Ainsi, pour Yoshikuni Igarashi:

The primary concern of Maruyama's writing was always his own contemporary society. Although Maruyama examined the intellectual history of Tokugawa Japan in *Nihon seiji*, the principal object of his critical thinking was the political situation of Japan in the first half of the 1940s, the seminal moment in his own history ²⁹².

Nous verrons dans les pages qui suivent que les préoccupations intellectuelles de Maruyama s'enracinent toujours dans l'actualité sociale et politique de la société japonaise (tout spécialement dans les années d'après-guerre de 1945 à 1960).

²⁹² Yoshikuni Igarashi, « The Unfinished Business of Mourning: Maruyama Masao and Postwar Japan's Struggles with the War Time Past », *Positions*, Duke University Press, spring 2002, p-203.

Chapitre 2 : Le contexte historique du débat sur la démocratie dans le Japon d'après-guerre.

La grande thèse de Maruyama concernant Meiji est qu'il s'agit d'une modernisation inachevée. Si l'ouverture de Meiji était grosse de possibilités concernant une transformation radicale de la société japonaise et l'instauration d'un véritable régime démocratique et libéral, ses promesses tournèrent cours après l'instauration de la constitution de Meiji de 1889 et le rescrit sur l'éducation de 1891. La restauration de Meiji (*Meiji Ishin*, 明治維新) est un processus ambigu. Pour le philosophe japonais dans la mesure où elle combine à des éléments modernes des aspects prémodernes, voire féodaux. (Création d'un État moderne et centralisé, d'un système scolaire moderne, d'une économie capitaliste et industrialisée, d'une armée moderne, mais sans véritable espace public démocratique, et sans diffusion et intériorisation d'un idéal libéral et démocratique de la part des Japonais.)

On ne peut comprendre la conception maruyamasienne de la démocratie sans tenir compte du contexte politique et socioculturel à l'occasion duquel elle fut formulée, en particulier les débats autour de la responsabilité de la société japonaise, le peuple aussi bien que ses élites, dans l'avènement du militarisme et de la guerre. Le débat sur la démocratie dans le Japon contemporain connut plusieurs moments clefs. Les années d'après-guerre constituent une séquence historique de grande activité sociale, politique et intellectuelle. Le premier grand moment inaugural se situe après la défaite de 1945 et mêla la question de la démocratisation et celle de la responsabilité individuelle et collective dans l'avènement du fascisme et de la guerre. Le second grand moment est constitué par les révoltes ouvrières et les grèves de la fin des années quarante et du début des années cinquante qui mèneront à la purge contre les communistes et à la restriction des droits politiques, sonnante au passage la première trahison des promesses de la démocratisation imposées par le SCAP (Supreme Commander Allied Powers). Le troisième grand moment se situe à la fin des années cinquante et au début des

années soixante autour des mouvements sociaux contre l'Anpo dont l'échec scella le sort de la démocratie japonaise.

2.1. Le débat sur la responsabilité de la guerre et la question de l'autonomie (*shutaisei-ron*, 主体性論²⁹³) (du soi, du sujet, de la pratique)

Les débats sur la démocratie dans le Japon de l'immédiat d'après-guerre sont étroitement liés au contexte de la défaite militaire du Japon impérial de 1945 et de l'occupation américaine qui s'en est suivie jusqu'en 1952. Dans les milieux intellectuels de gauche, la question de la démocratisation du Japon est étroitement liée au problème de la responsabilité du fascisme et de la guerre, non seulement des élites du pays, mais aussi de l'ensemble de la population. En effet, le premier grand événement politique de l'après-guerre au Japon est le jugement des criminels de guerre japonais qui se tint à Tokyo de mai 1946 à novembre 1948 et contribua à mettre sur le devant de la scène la question de la responsabilité des dirigeants nippons dans ces événements. Selon Rikki Kersten:

For the Allied victors, war guilt became the single more important indicator of democratic legitimacy in Japan. But for the Japanese intellectuals who debated the war-democracy paradigm, it was not guilt but responsibility which became the principle democratizing instrument after 1945. The war responsibility debate was the first self-defining step in Japan's postwar democracy, and that debate placed personal autonomy at the heart of democratic discourse²⁹⁴.

²⁹³ Voir pour une synthèse en japonais Kobayashi Toshiaki. « Sengo shutai-sei ronsô », in *Shutai no yukue. Nihon kindai shisôshi he no isshikaku*, Tokyo, Kodansha, 2010. pp. 151-184. En anglais on peut également se référer à Andrew Barshay, Victor Koschmann et Rikki Kersten.

²⁹⁴ Rikki Kersten. *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*, Routledge, 1996, p. 13.

Ces questions sont posées dans un climat de faillite morale. En effet, c'est tout le processus de modernisation engagé depuis Meiji en 1868 qui se trouve remis brutalement en question dans une véritable démarche d'introspection collective sur les causes du militarisme et de la guerre²⁹⁵. Ce ne sont pas uniquement les responsabilités individuelles à la tête de l'État qui sont pointées du doigt, mais aussi, et surtout, les facteurs institutionnels, sociaux et culturels qui se trouvent soumis à un examen approfondi. Le point le plus frappant est qu'il ne s'agit pas d'une question au passé, mais au futur. À travers cet examen, il s'agit de circonvier les conditions de la démocratisation au Japon à partir de l'examen des blocages et les impasses qui ont provoqué la faillite de ce processus. « *It was not a case of asking "who was responsible for the war", but rather it meant identifying the roles of various players – institutions, groups, individuals – who failed to prevent the war* »²⁹⁶. Dans ce contexte, poser la question de la responsabilité de cette faillite morale et politique revient à poser la question de la subjectivité (*shutaisei*, 主体性) ou de l'autonomie, et plus précisément des raisons pour lesquels une telle subjectivité moderne ne put se développer au Japon. Selon Rikki Kersten « *shutaisei was the catalyst for an exploration of democracy in postwar Japan, and the conceptional well-spring of Japanese ideas about autonomy* »²⁹⁷. Quels sont les grands courants de pensée dans le Japon des années d'après-guerre qui participèrent à ces débats ?

On peut dire que les principaux courants d'idée dans le Japon d'après-guerre sont, à grands traits, d'une part, le marxisme, qui se subdivise lui-même en deux sous-courants le *Rônô-ha*, 労農派 (le courant « ouvriers et paysans » littéralement) et le *Kôza-ha*, 講座派 (le courant des « cours »), et, d'autre part, le modernisme (*kindaishugi*, 近代主義). À grands traits, on peut dire que le premier courant (*Rônô-ha*) du marxisme voit dans le Japon moderne le fruit d'une

²⁹⁵ Andrew E. Barshay, « Postwar social and political thought, 1945 – 90 » in Bob, Tadashi, Wakabayashi (ed.). *Modern Japanese Thought*, Cambridge University Press, 1998.

²⁹⁶ Rikki Kersten, *Ibidem.*, p. 13.

²⁹⁷ Rikki Kersten, *Ibidem.*, p. 3.

révolution bourgeoise (la restauration de Meiji) attendant une révolution socialiste. Le second (*Kôza-ha*) au contraire, considère que le Japon n'a pas encore connu de révolution bourgeoise et qu'il reste encore prisonnier d'une économie semi-féodale, la restauration de Meiji n'étant qu'une évolution de l'absolutisme monarchique loin des révolutions démocratiques et libérales que connu l'Europe. Il faut donc d'abord que le Japon accomplisse pleinement son processus de modernisation capitaliste avant de songer à instaurer un régime socialiste. Maruyama Masao est assez proche de cette analyse. Nous y reviendrons plus loin.

L'autre grand courant est souvent désigné par le nom de modernisme (*kindaishugi*, 近代主義) et regroupe des noms comme Takeuchi Yoshimi (1910-1977), Tsurumi Shunsuke (1922-2015) ou Yoshimoto Takaaki (1924-2012) et, bien entendu Maruyama Masao (1914-1996). Leur maître mot est celui « d'autonomie », c'est-à-dire l'établissement d'un éthos moderne capable de soutenir le processus de démocratisation :

In doing so they echo – and intensified – a call made by Japanese intellectuals as early as Taisho period (1912 – 1926). Both then and after Japan's defeat in 1945, the « autonomous self » was recognized as the indispensable basis for any true democratization. Indeed, democracy was no more or less than modernity in its political aspect. Significantly, postwar modernists, like their Taisho forebears, conceived of politics less in terms of institutional process than of spiritual and intellectual transformation²⁹⁸.

Ainsi les intellectuels progressistes d'après-guerre voyaient dans l'instauration d'un soi moderne autonome la condition *sine qua non* de l'instauration d'une authentique démocratie. Les marxistes virent aussi dans le thème de l'autonomie un enjeu central. Pour eux, pas de société socialiste sans des sujets actifs prêts à s'engager pour réaliser celle-ci.

Ces deux courants de pensée, les deux principaux du Japon d'après-guerre, représentent deux conceptions différentes de la démocratisation. La version marxiste mettait en avant le

²⁹⁸ Andrew E. Barshay, « Imagining Democracy in Postwar Japan: Reflections on Maruyama Masao and Modernism », *The Journal of Japanese Studies* Vol. 18, No. 2 Summer, 1992, pp. 366.

prolétariat comme porteur de la subjectivité révolutionnaire capable de transformer le Japon en nation socialiste et démocratique. « [...] *Democratization meant, or should be made mean, democratic revolution in preparation for a transition from capitalism to socialism* »²⁹⁹. La version moderniste mettait plutôt en avant une notion de praxis « *derived variously from the ego and its desires, personal ethics, or from objectivist models of adaptative behavior* »³⁰⁰. L'idée est qu'il ne saurait y avoir de démocratie sans l'existence d'une société d'individus actifs, libres et responsables capables de s'engager politiquement. Or selon les modernistes un tel modèle d'individualité ne put émerger au Japon. Le fascisme et la guerre en furent la principale conséquence. Par conséquent, il importait pour les intellectuels progressistes dans le Japon d'après-guerre d'établir le diagnostic sur les ratés de la modernisation du pays.

Ces grands courants de pensée se confrontèrent autour des débats sur la subjectivité/autonomie (*shutai-sei ronsō*) entre 1946 et 1948. Ces discussions se résumaient, pour l'essentiel, à la question de savoir quel serait l'acteur politique capable d'accomplir cette démocratisation.

Granted that democratization, or democratic revolution, was the desideratum – granted, too, that reliance on Occupation authorities, to say nothing of Japanese ruling circles, was likely to bring disappointment or frustration – what was to be the historical *agency* involved in bringing it about? *Who*, to use, J. Victor Koschmann's terms, was to be the "subject of action" in a democratic revolution ³⁰¹?

Pour les intellectuels progressistes d'après-guerre, la tâche prioritaire était de déterminer quel était l'acteur des changements politiques étant entendu que cela ne pouvait être, ni les forces d'occupation américaines ni les élites politiques du pays. C'est sur la nature de cet acteur

²⁹⁹ Andrew E. Barshay, « Postwar social and political thought, 1945 – 90 », in Bob, Tadashi, Wakabayashi (ed.). *Modern Japanese Thought*, Cambridge University Press, 1998, p. 286.

³⁰⁰ Andrew E. Barshay, *op.cit.*, p. 286.

³⁰¹ Andrew E. Barshay, *Ibidem.*, p. 289.

politique collectif que les débats feront rage. Cela impliquait de redéfinir à la fois la nature du peuple et de la nation japonaise – fallait-il défendre une conception ethnique, civique ou culturelle de la nation ? – et ce qu’il convenait par démocratie ou démocratisation. Toutefois si pour les intellectuels dits « modernistes » il ne saurait y avoir de démocratie sans autonomie, le sens à donner à ce concept fait débat.

Pour Takeuchi Yoshimi la priorité n’est pas d’en finir avec des restes d’éléments féodaux ou prémodernes dans la culture japonaise, mais plutôt de maîtriser et d’indigéniser un processus de modernisation déjà en cours. Contrairement à Maruyama, Takeuchi pensait que le fascisme et l’impérialisme n’étaient pas des fruits d’une modernisation incomplète, mais plutôt une conséquence de la modernité elle-même. Reprenant la problématique du dépassement de la modernité, déjà abordée dans un célèbre colloque du même nom pendant en 1942 pendant la guerre, Takeuchi Yoshimi affirmait qu’il convenait de s’émanciper d’une vision eurocentrique de la modernité pour créer une modernité proprement japonaise. Takeuchi rejetait à la fois le marxisme et le modernisme « à la Maruyama ». Pour Andrew Barshay:

For Takeuchi, insofar as both orientations were essentially Western-derived, they represented no more than a language of intellectual “slaver”, and in following them, Japan would merely be occupying the role of “top student”; in Gramscian terms, which fit well here, “modernism” fixed Japan’s status as subaltern to the great powers³⁰².

Dans cette optique, la Chine pouvait à ses yeux servir de modèle au Japon. La conception de la modernité que défendait Takeuchi s’enracinait dans une conception ethnique de la nation (*Minzoku*). Selon Peter Gerlad Kelman:

Thereby enlisted a vision of oriental modernity that was driven by a spirit of independence and contained an inner logic of resistance. The spirit of a kind of radical democracy and the logic of its institutions remained at the very core of the modernization process, but in this

³⁰² Andrew E. Barshay, « Postwar social and political thought, 1945 – 90 », *Ibidem.*, p. 313.

critique of the Western European notions of freedom and individualism were of limited usefulness in describing and inscribing the democratic modernization of the Orient³⁰³.

Takeuchi Yoshimi tenta de combiner dans sa pensée démocratie et nationalisme ethnique tout en critiquant la conception européenne des concepts de liberté individuelle ou de souveraineté populaire. À la même époque, Tsurumi Shunsuke représentait également un défenseur de la démocratie et de son enracinement dans la vie quotidienne du peuple japonais.

Quelle est la position de Maruyama Masao dans ce débat ? La thèse bien connue de Maruyama est que la modernisation au Japon est un processus inachevé :

Désormais notre tâche doit être d'accomplir ce que la restauration de Meiji ne sut achever, à savoir réaliser une révolution démocratique³⁰⁴.

En effet, si le pays sut développer un État moderne centralisé, une économie capitaliste ainsi qu'une armée moderne capable de rivaliser avec les grandes puissances occidentales, au point d'obtenir la révision des traités inégaux après sa victoire sur la Russie en 1905, celui-ci ne sut pas développer pour autant une démocratie libérale³⁰⁵ soutenue par des citoyens actifs dans l'espace public, conscients de leurs droits et de leurs responsabilités. Au lieu de cela, le Japon de Meiji instaura un système impérial (*tennôsei*, 天皇制) mêlant institutions politiques modernes inspirées du modèle prussien, français et anglais principalement et un principe de

³⁰³ Peter Gerlad Kelman. *Protesting the national identity: The Culture of protest in 1960s Japan*, Dissertation, 2001 p. 50.
[chrome-extension://oemmnecblldboiebfnladdacbfmadadm/https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/2443/1/01front.pdf](https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/2443/1/01front.pdf). En ligne, consulté le 14 juillet 2019

³⁰⁴ Masao Maruyama, « Nihon ni okeru Jiyû ishiki no keisei to takushitsu » in *Senchû to sengo no aida*, *Ibidem.*, p. 305.

³⁰⁵ Nous entendons ici par « démocratie libérale » un régime politique reposant sur la conjonction des deux principes de la souveraineté populaire et des libertés individuelles.

légitimité mystique prémoderne selon lequel l'empereur du Japon est d'essence divine. Lui-même descendant de la déesse du soleil Ômikami Amaterasu le tennô est l'héritier d'une lignée millénaire et ininterrompue depuis la fondation de l'empire par l'empereur mythique Jinmu en 660 avant J.-C. Le système politique japonais combine donc, selon Maruyama, des éléments modernes et prémodernes, féodaux. L'objectif prioritaire des réformateurs de Meiji étant de faire du Japon une grande puissance économique et politique (selon le slogan « pays prospère, armée forte » *fukoku kyôhei*, 富国強兵) en état de rivaliser avec les puissances occidentales et de faire réviser les traités inégaux, on comprend pourquoi, parmi les idées importées d'Europe, celles de démocratie, de souveraineté populaire ou de libertés individuelles ont pu être mises de côté.

Par ailleurs, Maruyama ne met pas uniquement en exergue les structures sociales et politiques, mais aussi, et surtout, les structures mentales persistantes (*seishin kôzô* 精神構造), ou des « modes de pensée » déterminant le comportement des Japonais à leur insu et rendant impossibles une modernisation complète de l'archipel. En somme, le totalitarisme que connut le Japon au cours des années trente et quarante n'est pas un accident sur une trajectoire historique saine, mais la conséquence d'une modernisation incomplète³⁰⁶. Le totalitarisme au Japon est le fruit de tendances autoritaires présentes dès la restauration de Meiji. Toutefois si, pour Maruyama, c'est bien l'État Meiji qui dans sa construction étouffa toute émergence de l'esprit d'autonomie les embryons d'une pensée moderne étaient bien présents, non seulement dès l'ère Edo avec des penseurs néo-confucéens comme Ogyû Sorai (1666-1728) ou Itô Jinsai (1627-1705), mais aussi avec des représentants de l'esprit des lumières japonaises comme Fukuzawa Yukichi (1835-1901) ou Nakae Chômin (1847-1901) pendant l'ère Meiji.

³⁰⁶ « Japan was rather a significantly, albeit partially, modernized society whose modernization had been « distorted ». Those distortions had produced a powerful state that relied an increasingly strained traditionalism in effecting social discipline; this state in turn created a colonial empire that both reflected and exacerbated those distortions. » Andrew E. Barshay, « Imagining Democracy in Postwar Japan: Reflections on Maruyama Masao and Modernism », *Ibidem.*, p. 368.

La pensée politique moderne pour Maruyama est étroitement liée à l'idée d'autonomie. En cela il subit surtout l'influence de John Locke. Dans plusieurs textes, publiés notamment en 1976 dans le recueil intitulé *senchû to sengo no aida*³⁰⁷, Maruyama crédite Locke d'être l'instigateur de ce mode de pensée moderne en mettant l'accent sur l'esprit d'indépendance vis-à-vis de l'État, et sur l'idée que les normes sont façonnées par des individus qui reconnaissent, en leur for intérieur, l'autorité d'une loi naturelle présente à leur seule conscience à partir de laquelle juger et changer l'ordre social et politique si le besoin s'en fait sentir. Toutefois, plutôt que de considérer qu'il ne s'agit là que d'une simple invention de l'Occident qui serait tout à fait étrangère à la culture japonaise, Maruyama tâche de montrer qu'une pensée similaire s'est développée au Japon, et ceci dès l'ère Edo sous l'impulsion de la pensée néo-confucéenne quoiqu'elle ne sût en tirer tous les fruits.

Il ne s'agit donc aucunement, pour Maruyama, d'imposer des normes et des valeurs nées en Occident, et qui n'auraient donc aucune universalité, au Japon où elles lui seraient étrangères, mais plutôt de montrer qu'une conception japonaise, autochtone, de la modernité politique se dessinent sous Edo aussi bien que sous Meiji. Pour le dire autrement, la pensée politique européenne n'est qu'une expression contingente possible d'une idée d'autonomie qui elle est universelle (ou universalisable). Pour Jacques Joly en effet :

Très tôt, puis, très souvent, cette conscience moderne fut soigneusement distinguée de la conscience occidentale : certes, l'Occident fut le lieu d'éclosion de la modernité, mais il en était de la modernité pour Maruyama comme du *Bunmei*, de la civilisation, pour Fukuzawa : un terme

³⁰⁷ Masao Maruyama, « *Jon roku to kindai seiji genri* » (John Locke et les principes de la politique moderne) *senchû to sengo no aida 1936-1957*, Tokyo : Misuzu Shobo, 1976, pp. 391-421, ou bien encore « *Nihon ni okeru jiyû ishi no keisei to tokushitsu*, Les caractéristiques et la formation d'une conscience libre au Japon », *Ibidem.*, pp. 297-306.

« relatif », et non quelque chose qui aurait été amené à sa forme parfaite en Occident. Japon et Occident ne différaient donc sur ce point que dans un progrès inégalement parcouru³⁰⁸.

Nul eurocentrisme ici de la part de Maruyama³⁰⁹. L'objectif de Maruyama était surtout de répondre aux ultranationalistes qui affirmaient que les idéaux libéraux et démocratiques étaient complètement étrangers à la culture japonaise et qu'il fallait par conséquent choisir entre la modernité politique et l'identité japonaise. Eigo Eijuma montre que c'est Nanbara Shigeru (1889-1970), son directeur de recherche à l'université de Tokyo, qui poussa le jeune Maruyama Masao à étudier l'histoire de la pensée politique japonaise. L'objectif était clairement politique. Il s'agissait de répondre aux ultranationalistes qui rejetaient les idées modernes comme simplement occidentales en montrant que semblables idées se développèrent aussi au Japon³¹⁰. L'autre objectif pour Maruyama, dans le Japon d'après-guerre, était de garantir le succès de la démocratisation du pays en défaisant les liens entre la démocratie et occidentalisation forcée. Pour cela il fallait montrer qu'il ne s'agissait nullement d'une confrontation entre les idées

³⁰⁸ Jacques Joly, « Maruyama Masao et l'idée de modernité », in *Japon Pluriel 8 – Modernité japonaise en perspective*, pp. 616-617.

³⁰⁹ « For Maruyama, modernity was, as Fukuzawa wrote of civilization in *Bunmeiron*, a “relative term” – not something that had come to exist in perfect form in Europe and America in the course of the eighteenth and nineteenth centuries. A vision of modernity in which each individual develops a stable autonomous self and engages in politics as an autonomous agent is an ideal for all human beings to pursue, transcending difference of culture. In that sense, even if European civil society seemed to have advanced farther along that path, the difference between the West and Japan was fundamentally one of relative progress towards this ideal. » Karube Tadashi. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, International House of Japan, 2008, p. 74.

³¹⁰ « Pendant la guerre, quand on parlait de « pensée japonaise », c'était pour vanter « l'âme du Yamato » (Yamato gokoro□□□□) qui transcendait la modernité occidentale. Affirmer, comme le faisait Maruyama, que la pensée de l'époque d'Edo contenait les prémices d'une modernité comparable à celle de l'Occident, c'était une manière de résister à la propagande ultranationaliste. » Oguma Eiji, « Maruyama Masao ; Mythe et réalité du champion de la démocratie d'après-guerre », in *Ebisu. Etudes japonaises* n° 54, *L'après-guerre des intellectuels japonais*, 2017, p. 22.

occidentales et une histoire japonaise monolithique résolument hostile aux idéaux démocratiques, contraignant de choisir entre la démocratie et l'identité japonaise, mais plutôt d'une dialectique structurant l'histoire de l'archipel depuis au moins l'ère Muromachi (1192-1333), entre une tendance au pluralisme et à l'ouverture d'un côté et une tendance à la fermeture d'un autre côté³¹¹.

2.2. La crise de la démocratie japonaise d'après-guerre.

2.2.1. La purge contre les rouges entre 1949 et 1952.

La première grande désillusion de la démocratie japonaise d'après-guerre fut ce que l'on appela « la purge contre les rouges » qui s'étendit de 1949 à 1952. La fin des années quarante et le début des années cinquante furent marqués par une grande effervescence sociale. De nombreuses grèves se produisent à travers le pays, des ouvriers reprennent des usines. Parallèlement à ces événements le parti communiste, dont les cadres venaient tout juste de sortir des geôles impériales, s'impose comme une force politique incontournable. Craignant les débordements sociaux l'occupant américain revient sur ses promesses de démocraties et de libertés individuelles. Le gouvernement d'occupation revient sur le droit de grève, tout particulièrement pour les fonctionnaires, dont 11 000 furent licenciés, et fait démanteler les syndicats. Ils revinrent également sur les lois antitrust l'année suivante le premier juillet 1950. Après des promesses de changements radicaux, les Américains restreignaient d'eux-mêmes les libertés démocratiques et revinrent sur des réformes qu'ils avaient pourtant eux-mêmes initiées. Poussées par la logique de la guerre froide, les autorités d'occupation instrumentalisèrent le processus de démocratisation initié au Japon selon leurs intérêts politiques et idéologiques. La démocratie, désormais, devint synonyme d'anticommunisme, restreignant ainsi

³¹¹ Masao Maruyama, « Kaikoku », in *Chūsei to hangyaku*, Tokyo, Chikumashobō, 1992.

considérablement la signification et la nature du processus de démocratisation. Ainsi pour Rikki Kersten:

The appearance of reaction in the form of extreme anti-communism in the United-States itself, epitomized by McCarthyism, profoundly affected Maruyama [...] McCarthyism had turned democracy on itself by adopting a strict, narrow understanding of democratic freedom. Democratic freedom was denied to those who were judged to endanger that freedom, a state of affairs that was inimical to the true meaning of democratic freedom. Maruyama saw that “instead of personal realization, democracy will be used to destroy the enemies of democracy in this name... people will think that discarding heresy is democratic freedom”³¹².

Le Japon, pays toujours occupé par les États-Unis jusqu'en 1952, et sa démocratisation devinrent les victimes collatérales de la guerre froide commençante. La paranoïa anticommuniste qui sévissait aux États-Unis avec le Maccarthysme frappa également le Japon, modifiant durablement dans ce pays la compréhension de la démocratie et de ses institutions. Embrasser la démocratie voulait désormais dire embrasser l'orthodoxie libérale et s'engager au côté des Américains contre le communisme et ses agents d'influence. « [...] *the liberalism once preached by John Locke had, in the context of the Cold War, been transformed into a ideological tool of the state in the struggle against communism* ». ³¹³ Maruyama y vit à l'œuvre la dynamique caractéristique du fascisme qu'il avait analysé dans *Pensée et action dans la pensée politique contemporaine*. Le penseur japonais revient sur cette expérience dans plusieurs essais comme

³¹² Rikki Kersten. *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*, Routledge, 1996, p. 155.

³¹³ Karube Tadashi. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, International House of Japan, 2008, p. 128.

« Le fascisme au nom de la démocratie »³¹⁴ ou « La confrontation entre la culture occidentale et le communisme »³¹⁵. Pour Ishida Takeshi :

Pour Maruyama le fascisme dans le Japon en voie de développement n'était pas un phénomène singulier. Si ses analyses du fascisme dans « plusieurs problèmes du fascisme », et « Nationalisme, militarisme et fascisme » insistent sur les caractéristiques du fascisme japonais, il faut également remarquer qu'il y fait aussi référence au maccarthysme aux États-Unis et en avertit sur ses dangers dans « le fascisme au nom de la démocratie »³¹⁶.

En effet, le fascisme étant d'abord compris par Maruyama comme une dynamique et un type de mentalité³¹⁷. Il est en effet concevable qu'un régime politique, formellement démocratique, plonge dans le fascisme sans s'en apercevoir. Pour Maruyama, c'est ce qui arrive aux États-Unis des années cinquante et c'est également ce qui guette le Japon si ce dernier s'aligne sur les positions américaines dans la guerre froide tout en restant sourd aux revendications populaires. C'est à partir de l'analyse des pathologies affectant les sociétés modernes conduisant au totalitarisme que Maruyama conclut que l'instauration d'une constitution démocratique, des élections libres, etc. ne suffit en aucun cas à réaliser une démocratie digne de ce nom :

³¹⁴ Masao Maruyama, "Minshushugi no na ni okeru fashizumu" in *Maruyama Masao shû*, vol 8, 1959.

³¹⁵ Masao Maruyama, « Seiyō bunka to kyōsantoshugi no taiketsu [La confrontation entre la culture occidentale et le communisme] », in *Gendai sieji no shisō to kōdō*, 1957, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964, pp. 203-223.

³¹⁶ Ishida Takeshi. *Maruyama Masao to no taiwa*, Tokyo, Misuzu Shobō, 2005, p. 158.

³¹⁷ Masao Maruyama, « The ideology and dynamics of Japanese fascism », in *Thought and behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969, pp. 25-83. ou bien Masao, Maruyama, « Fascism: some – problems: a consideration of its political dynamics », *Ibidem.*, pp. 157-176.

Ce que je voudrais dire ici est qu'il n'y a aucune raison a priori que l'existence de provisions légales pour une constitution et un système parlementaire soit une preuve en soi de l'absence de formes fascistes de contrôle³¹⁸.

C'est ici qu'il convient de faire un lien avec la façon dont Maruyama comprend le fascisme. Celui-ci ne se réduit nullement à une idéologie et à l'instauration d'un État dictatorial et militariste, mais doit être compris comme une dynamique sociale et politique³¹⁹.

Une fois de plus, pour Maruyama, l'après-guerre fut un nouveau processus d'ouverture non seulement politique, mais aussi social et culturel, qui fut, à l'image du précédent moment d'ouverture initié en 1853, une fois encore perverti par la « raison d'État » et les impératifs de la puissance. Dès lors, l'engagement pour la démocratie devint synonyme d'engagement pour la paix et l'indépendance nationale. « *Much more than mere companion themes, peace, democracy and independence were also mutual-conditional premises* »³²⁰.

2.2.2. Les manifestations contre l'Anpo

Les manifestations contre l'Anpo sont le premier mouvement de grande ampleur que connut le Japon d'après-guerre. C'est le premier mouvement de masse depuis la fin de la guerre. Parmi les manifestants on trouvait non seulement des gens ordinaires, mais aussi de nombreux

³¹⁸ Masao Maruyama, « Fascism – some problems », in *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969, p. 163.

³¹⁹ Masao Maruyama, « The ideology and dynamics of Japanese fascism » *ibidem.*, pp. 25-83 ou Masao, Maruyama, « Fascism – some problems: a consideration of its political dynamics » *ibidem.*, pp. 157-176.

³²⁰ Rikki Kersten. *Ibidem.*, p. 164.

étudiants et intellectuels. Ceux-ci manifestèrent jours et nuits pendant des semaines devant la Diète afin de faire plier le gouvernement :

These demonstrations involved politically unaffiliated citizens to an unprecedented extent. These politically unaffiliated citizens or *shimin*, like the organized parties of the left, stood in fervent opposition to the Japanese political ruling hierarchy. The proliferation of citizen activists within these protests indicates more than just a mass resistance to political legitimacy; it serves to simultaneously demonstrate the existence of a new autonomous political space for civilian protest and a reinterpretation of Japanese democracy³²¹.

Pour la première fois, de larges pans de la population japonaise, plusieurs millions de personnes, se mobilisèrent au nom des idéaux démocratiques. Il s'agissait du premier signe que l'esprit de la démocratie avait infusé au sein de la population au point où celle-ci se mobilisa dans l'espace public pour défendre la démocratie et d'exister comme acteur politique autonome en dehors des partis, des syndicats ou des institutions politiques.

Ce mouvement social de grande ampleur fut une période d'apprentissage de l'activisme politique pour le peuple japonais, ainsi qu'une façon d'indigéniser celle-ci à la culture politique du Japon. L'autre grande nouveauté de ce mouvement réside dans le fait que, contrairement aux précédents mouvements sociaux de la fin des années quarante et du début des années cinquante, celui-ci n'était pas tourné vers un gouvernement d'occupation étranger, celui du SCAP, mais vers un adversaire intérieur, c'est-à-dire un gouvernement japonais conservateur. En outre, ces mouvements mobilisèrent toutes les couches de la société japonaise, des ouvriers aux étudiants, des ruraux aux citadins. Il s'agissait également d'un mouvement de masse mobilisant des millions de personnes à travers tout le pays. Quel était l'objet de la révolte ? Rappelons d'abord à grands traits le déroulement des événements devant mener à ce moment charnière de la démocratie japonaise d'après-guerre.

³²¹ Martyn Smith, « To what extent did the ANPO protests signal the emergence of the « citizen activist » (*shimin*) in Post-War Japan. » p. 2.

Le premier traité fut ratifié à San Francisco en septembre 1951 entre le Japon et les États-Unis en même temps que le traité de paix garantissant l'indépendance de l'archipel et la fin de l'occupation américaine. Ce traité établissait la présence de bases militaires US sur le sol japonais en autorisant les États-Unis à utiliser la force, non seulement pour maintenir la paix en Asie et protéger le Japon d'éventuelles attaques étrangères, mais aussi pour prévenir les troubles intérieurs tels que des émeutes. Ce traité ne devait être en vigueur que tant que le Japon n'était pas en état d'assurer « *individual or collective security dispositions as will satisfactorily provide for the maintenance...peace and security in the Japan Area* » either by its force or by the United Nations »³²².

Les négociations en vue de réviser ce traité commencèrent dès le mois d'août 1955 sous le cabinet d'Hatoyama (1954-1956). La requête du gouvernement Hatoyama fut rejetée au prétexte que le Japon ne satisfaisait pas encore les attentes des États-Unis. Ce n'est qu'avec l'arrivée au pouvoir de Kishi Nobuske en février 1957 que les réunions en vue de renégocier ce traité commencèrent véritablement à partir d'octobre 1958. La version définitive du traité révisé fut achevée en juin 1959. En janvier 1960 des représentants des deux gouvernements ratifièrent le document à Washington. Ce nouveau traité mettait l'accent sur la coopération politique et économique entre les deux nations. Il stipulait clairement également quelles étaient les responsabilités américaines vis-à-vis du Japon en ce qui concerne la défense de l'archipel. En outre, la clause concernant l'utilisation de l'armée américaine pour réprimer des agitations internes au Japon fut également retirée.

Ce traité, une fois ratifié par les deux gouvernements, devait être ensuite signé par les parlements des deux pays respectifs afin de rentrer en application. Dès juin 1959 des manifestations contre la ratification de ce traité éclatèrent et perdurèrent jusqu'à la signature définitive de celui-ci le 19 juin 1960 par la Diète.

³²² Hiroe Saruya. *Protests and Democracy in Japan: The Development of Movement Fields and the 1960 Anpo Protests*, phd Thesis, University of Michigan, 2012, p. 74.

Les raisons de la révolte populaire sont nombreuses. Tout d'abord en s'alignant sur les États-Unis sur la scène internationale face au bloc de l'Est, outre le fait qu'il violait l'esprit pacifiste de la constitution de 1947 qui présentait le Japon comme une nation ayant renoncé à la guerre, le Japon perdait son indépendance politique. En effet, l'archipel se devait, en vertu de ce traité, de suivre les États-Unis sur les questions de politiques étrangères, ce qui impliquait que le peuple japonais n'avait plus son mot à dire en matière de relations internationales. L'autre, et même principale, source d'inquiétude concernait le processus de décision politique. À ce titre, la crise de 1960 fut d'abord et surtout une crise concernant la légitimité démocratique du régime politique d'après-guerre :

In 1960 the pacifist discourse revealed itself as a metaphor for debate on democracy. In this sense the security treaty was only an excuse for the crisis in 1960. The real focus of the crisis was Japan's postwar democracy. The process of revising the 1951 security treaty simply showcased the crisis of confidence in Japan's democracy that was already simmering near the surface of Japanese political life³²³.

Pour Maruyama, il s'agissait d'un moment clef dans l'histoire contemporaine du Japon :

Il s'agit d'un moment, dans l'histoire démocratique de notre peuple, qui charrie avec lui la plus grande opportunité et le plus grand danger. Tous les principaux sujets du Japon d'après-guerre se trouvent concentrés. D'un côté, un pouvoir immense est concentré dans les mains de Kishi, de l'autre les principes et idéaux du mouvement démocratique d'après-guerre sont dans nos mains. Si l'on admet que les autorités sont omnipotentes, on ne peut accepter en même temps la démocratie. Affirmer l'un revient à nier l'autre et vice versa. C'est là le choix que nous avons à faire. À ce moment de notre histoire, dépassons nos différences et unissons-nous de

³²³ Rikki Kersten. *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*, Routledge, 1996, p. 203.

sorte que la sécurité de notre nation soit garantie, non contre une nation étrangère, mais d'abord et avant tout contre les autorités³²⁴.

L'importance de cet événement résidait principalement dans le fait que pour la première fois depuis la guerre un large fragment de la population se mobilisait au nom des principes démocratiques. Ces grèves et manifestations furent perçues comme un événement majeur dans l'histoire récente du pays de même importance que la défaite de 1945 et impactèrent en profondeur le fonctionnement des institutions politiques, ainsi que l'opinion publique pour les décennies à venir. Le 20 mai 1960, le Premier ministre, Kishi Nobusuke, signa le renouvellement de traité de sécurité et d'assistance mutuelle entre le Japon et les États-Unis. Bien que la rectification de ce traité ne violât aucune loi ni aucune procédure parlementaire, les opposants à celui-ci protestaient contre une décision politique qui leur semblait mépriser les principes mêmes de la démocratie. Il s'agissait donc pour les manifestants non d'un problème de légalité, mais de légitimité. Les manifestations durèrent de juin 1959 à mai 1960 et eurent lieu devant la diète (parlement japonais).

Il semblait, en effet, que ces décisions étaient prises par des gens accaparant la souveraineté politique et soustrayant leur décision à la délibération publique. Toutefois, le gouvernement conservateur de Kishi Nobusuke n'invoqua pas d'autres principes de légitimité pour justifier sa politique face aux manifestants. En effet, ce n'est pas au nom d'un autre principe de légitimité politique que les manifestants et opposants au gouvernement de Kishi furent dénoncés, mais au nom des principes démocratiques eux-mêmes. Pour le dire autrement, on vit au cours de ces événements se dessiner une opposition entre le camp des progressistes, qui voyait, dans le peuple la source de la souveraineté et les conservateurs qui mettaient l'accent sur la défense des institutions et la stabilité du régime.

³²⁴ Masao Maruyama, « Sentaku no toki », 1960, in *Maruyama Masao shû*, Vol 8, Tokyo, Iwanami shoten, 1996, p. 350.

Cette opposition restera structurante du débat public japonais pour les décennies qui suivirent. Toutefois, la conscience qu'il s'agissait plus d'une crise de la démocratie japonaise d'après-guerre plus que l'expression d'une opposition à ce traité ne fut pas immédiate pour autant. Ce n'est qu'après le passage en force de Kishi à la Diète en mai 1960, après des mois de manifestations et de grèves, que les manifestants se mobilisèrent explicitement pour les principes démocratiques qu'ils jugeaient en danger.

En effet, entre la signature du traité le 19 janvier 1960 par le Premier ministre Nobusuke Kishi et son acceptation par la Diète en mai de la même année des centaines de milliers de manifestants protestèrent sous les fenêtres du cabinet de ce dernier. Le 19 mai, les événements se précipitèrent. Le traité était en cours d'examen par un comité spécial de la Diète réuni depuis le 19 février, l'opposition refusant de laisser le traité être validé par la chambre basse. En effet, si la chambre basse ratifiait le traité celui-ci passerait automatiquement dans la loi, or le parti de Kishi (le PLD, Parti libéral démocrate qui gouverna le Japon de manière quasi ininterrompue jusqu'au début du 21^e siècle) étant majoritaire dans la chambre basse cela signifiait pour lui une victoire politique assurée. En outre, ayant fait des préparations pour accueillir le président Eisenhower le 19 juin de la même année il lui fallait trouver un moyen de sortir rapidement de cette situation de blocage. Kishi passa donc en force et fit voter le traité, pendant la nuit, devant un parlement à moitié vide malgré les vives protestations de l'opposition :

There had been no debate, no discussion, no gesture to the thousands of protesters on the streets around the Diet, and no notice taken of the thirteen million petitions that had been handed to the Diet on the matter. There had been violence, and then, silence. It was the room half-full, not the half-empty room, which damned the entire exercise as an assault on parliamentary democracy³²⁵.

Le Premier ministre japonais en bafouant les règles du système parlementaire, notamment en faisant intervenir la police dans la Diète contre les députés d'opposition qui s'opposaient à

³²⁵ Rikki Kersten. *Ibidem.*, p. 208.

ce vote dans pareilles conditions, porta gravement atteinte à l'esprit de la démocratie d'après-guerre. C'est à partir de cet événement que le mot d'ordre des manifestants changea. Il ne s'agissait plus uniquement de s'opposer à un traité qui exposait le Japon à rentrer en guerre malgré lui, mais de défendre les principes démocratiques mis en danger par un gouvernement sourd aux revendications populaires. Le mois de juin fut celui où les grèves et manifestations connurent un pic. Le 4 juin une grève menée par le syndicat Sôyhô mobilisa 5,6 millions de personnes, et le 19 du même mois 5,8 millions participèrent aux grèves et 100000 personnes manifestèrent autour de la Diète³²⁶. Toutefois, malgré la très forte mobilisation des opposants à l'Anpo, et quoique le Premier ministre Kishi Nobusuke finit par démissionner, le traité fut tout de même signé le 19 juin 1960.

Le mouvement se solda donc par un échec à faire plier le gouvernement de Kishi. Le diagnostic Rikki Kersten est sans appel:

The inability of democratic activism to impact upon the political machinery of the state destroyed the criteria of democratic legitimacy which Japanese intellectuals and, through them, the Japanese people, had come to accept. They were left in June 1960 with a democratic void called a parliament, bereft of the ethical substance which most people agreed was essential to a true democracy³²⁷.

C'est à la lumière de ces événements que la réflexion de Maruyama va évoluer de la promotion de l'autonomie individuelle, et de la création d'un État-nation moderne façonné sur le modèle des démocraties libérales occidentales, à la mise en avant de l'importance des associations volontaires, et de la démocratie comme « forme de vie » et du nécessaire enracinement de la politique dans la vie quotidienne des citoyens. Les mécanismes de la démocratie parlementaire pouvant aisément être détournés de leur finalité, lorsqu'ils ne

³²⁶ Hiroe Saruya. *Protests and Democracy in Japan: The Development of Movement Fields and the 1960 Anpo Protests*, Ibidem., p. 77.

³²⁷ Rikki Kersten, *Ibidem.*, p. 201.

prennent pas en compte les voies divergentes venant de citoyens qui se mobilisent dans l'espace public en dehors du jeu politique institutionnel, ceux-ci peuvent même appuyer une politique autoritaire antidémocratique tout en donnant l'illusion de la démocratie.

Chapitre 3 : « Théorie » de la démocratie chez Maruyama Masao. Idées, institutions et mouvement

On ne trouve pas de grands ouvrages chez Maruyama dans lequel il proposerait une élaboration théorique systématique de ce que doit être un régime démocratique comme on peut en trouver chez un auteur comme Jürgen Habermas par exemple. Néanmoins, on peut trouver plusieurs essais dans lesquels Maruyama dessine les caractéristiques que doit avoir une société pour se dire démocratique à partir d'un examen historique ou sociologique concernant ses conditions de formation. À cet égard, l'essai intitulé « L'arrière-fond historique de la démocratie » (*Minshushugi no rekishiteki haikai*, 民主主義の歴史的背景)³²⁸, publié en 1959, peut nous permettre de saisir dans les grandes lignes sa conception de la démocratie comme « mode de vie » par opposition à la démocratie comme régime politique. Dans ce texte, Maruyama distingue trois sens au concept de démocratie. La démocratie comme gouvernement ou forme politique (*seiji keitai*, 政治形態), la démocratie comme organisation sociale (*shakai kikô*, 社会機構) et enfin la démocratie comme forme de vie (*seikatsu naishi kôdô no yôshiki*,

³²⁸ Masao Maruyama, « *Minshushugi no rekishiteki no haikai* », 1959, in *Maruyama Masao shû*, vol. 8, pp. 87-95.

生活ないし行動の様式)³²⁹. À quoi il ajoute la démocratie comme idéal, la démocratie comme ensemble d'institutions (parlement, etc.), et enfin la démocratie comme culture.

Pour Maruyama la démocratie a deux origines. La première se situe dans la tradition des cités-États de la Grèce antique. De cette origine vient l'idée qu'une composante essentielle de la démocratie réside dans la participation des citoyens aux affaires publiques :

Le concept central ici est celui de citoyen actif, c'est-à-dire de citoyens participant aux décisions concernant les affaires publiques et à leurs mises en œuvre, autrement dit la participation citoyenne³³⁰.

ここでの中核概念は積極的市民すなわち公民が公共事の決定および施行に参加すること、つまり市民の参与 participation である。

La citoyenneté implique que le plus grand nombre puisse participer à l'élaboration des politiques publiques :

(1) élargir de plus en plus le domaine de participation des citoyens aux affaires publiques. Les mouvements pour le suffrage universel et le suffrage des femmes participent de cette façon de penser la démocratie (2) Plus la participation s'élargit plus il y a de démocratie [...] (3) Plus les moyens de participation sont variés, plus forte est la démocratie³³¹.

(1) 公共事に参加する市民の範囲が広ければ広いほど民主的。普選運動や婦人参政権運動はこうした民主主義の考え方に立っている。(2) 参与することが多ければ多いほど民主的。[...] (3) 参与の方法が多様であるほど民主的。

³²⁹ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 87.

³³⁰ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 90.

³³¹ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 91.

L'autre grande origine de la pensée démocratique se trouve dans la tradition du constitutionnalisme anglais de la « Magna Carta » pour laquelle les individus instaurent un gouvernement dans le but de préserver leur droit naturel. Celle-ci se fonde sur la division des pouvoirs et la référence à la « Rule of Law ». De cette tradition de la Magna Carta est née le principe de droit de résistance à un pouvoir tyrannique. Pour Maruyama, la première conception de la démocratie est publique (*kôteki minshushugi*), la seconde privée (*shiteki minshushugi*)³³². Toute la question sera de savoir comment articuler ces deux conceptions de la démocratie.

Dans ce texte, Maruyama présente la démocratie comme une combinaison de trois éléments : Idées, institutions et mouvement. On ne peut réduire la démocratie à l'un de ces trois aspects sans la mettre en péril. Il convient d'instaurer et de maintenir une dialectique constante entre ces trois éléments si l'on souhaite maintenir la vitalité de nos sociétés démocratiques.

Nous examinerons d'abord pourquoi le concept de société civile est relativement absent de la pensée de Maruyama Masao. Puis, dans un second temps, nous verrons comment Maruyama redéfinit la démocratie comme un genre de société, une société ouverte, plutôt que comme un régime politique. Du caractère essentiellement indéterminé de la société démocratique nous montrera comment le philosophe japonais conçoit la démocratie comme une révolution perpétuelle, impliquant de voir « *la démocratie comme un processus plutôt que comme un produit parfait* »³³³. 民主主義を完全品としてみるではなく、つねにプロセスとしてみるということである。

Par contraste, les menaces qui pèsent sur la démocratie sont celles qui mettent en péril ce processus de démocratisation de la démocratie. Ces menaces ne sont pas uniquement le fait de la persistance d'éléments prémodernes, mais sont aussi inhérentes au développement de la société de masse.

³³² Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 92.

³³³ Masao Maruyama, « *Minshushugi no rekishiteki haikai* », *Ibidem.*, pp. 94-95.

À partir de là nous verrons comment Maruyama pense, à nouveaux frais, l'articulation du public/politique et du privé, ainsi que l'articulation de l'autonomie privée et de l'autonomie publique. Maruyama est confronté ici à une double exigence. Éviter d'un côté que la sphère publique, politique n'englobe la sphère privée, comme dans les régimes totalitaires, mais aussi éviter de l'autre que cette séparation ne se durcisse au point de produire d'un côté des individus apathiques et dépolitisés d'une part et une sphère politique coupée de tout enracinement dans la vie ordinaire des gens et monopolisée par des professionnels de la politique d'autre part.

3.1. La relative absence du terme de société civile chez Maruyama Masao³³⁴.

Il peut sembler étonnant que pour un auteur que l'on identifie à la pensée démocratique du Japon d'après-guerre le terme de société civile soit relativement absent de son œuvre. En effet, on trouve la première occurrence de cette notion dans sa thèse d'État de 1936 portant sur « le concept d'État dans la science politique » (*Seijigaku ni okeru kokka no gainen 政治学における国家の概念*)³³⁵. Selon Ishida Takeshi :

Si l'on y trouve une section dont le titre est « la société civile et la conception individualiste de l'État où l'expression est employée, une telle terminologie reste plutôt exceptionnelle³³⁶.

節の題として「市民社会と個人主義的国家観」という表現を用いていますが、このような用語法はむしろ例外です。

Toujours selon Ishida :

³³⁴ Ishida Takeshi. « Nazé shimin shakai to iuu gainen wo hontondo tsukawanakattaka », in Maruyama *Masao to no taiwa*, Tokyo, Masuzu jobô, 2005, pp. 154-158.

³³⁵ Masao Maruyama, « Seijigaku ni okeru kokka no gainen », in *Senchû to sengo no aida 1936 - 1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976.

³³⁶ Ishida Takeshi. *Ibidem.*, p. 154.

Si l'année suivante, dans son essai sur « la nature et l'invention dans la pensée politique japonaise moderne » les termes de « moderne » et de « civil » (*shimin-teki* 市民的) sont souvent utilisés comme des mots ayant une signification interchangeable le mot de « société civile » ne s'y trouve pas³³⁷.

その翌年の「自然と作為」(「近代日本政治思想における「自然」と「作為」では「近代的」と「市民的」という言葉はしばしば互換的に同じような意味を持つものとして使われていますが、「市民社会」という用語は見当たりません。

Toutefois, avec les années d'après-guerre Maruyama commença à employer le mot afin d'expliquer pourquoi on ne trouve rien de semblable à la société civile occidentale au Japon. On trouve l'expression dans plusieurs textes publiés dans les années d'après-guerre. Par exemple dans certains textes comme « La philosophie de Fukuzawa Yukichi », ou bien dans « De la littérature charnelle à la politique charnelle ». Ainsi pour Ishida Takeshi :

Même du point de vue des caractéristiques, de la prémodernité ou de la postmodernité de la réalité de la société japonaise, ou bien du point de vue de la question de l'existence de la non-modernité ou de l'hypermodernité (du Japon) il semble qu'il [Maruyama] ne trouve pas de place pour l'existence d'une société civile au Japon³³⁸.

Il y a plusieurs raisons à l'absence de ce terme chez Maruyama. La première est liée au contexte intellectuel du Japon d'après-guerre où le marxisme dominait et pour lequel celui-ci était synonyme de société civile bourgeoise. Pour Tsutomu Tsuzuki :

S'il est vrai qu'il existait bien chez Maruyama un espoir pour les associations volontaires, il ne concevait toutefois pas le monde dans lequel les individus agissent comme une « société

³³⁷ Ishida Takeshi. *Ibidem.*, pp. 154-155.

³³⁸ Ishida Takeshi, *Ibidem.*, p. 155.

civile » dans la mesure où la société civile chez Maruyama ne fut jamais comprise qu'au sens de la société bourgeoise hégélienne³³⁹. [...]

丸山のなかに自発的結社への期待が存在したのは事実だが、それから活動する世界を「市民社会」として構想したことはなく、丸山の「市民社会」はあくまでヘーゲル流のブルジョワ社会にすぎなかったというのが[...]

Autrement dit, le concept de société civile pour Maruyama renvoyant au « système des besoins » tel que décrit par Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit*, celui-ci ne pouvait servir d'instrument pour penser l'autonomie politique des membres des démocraties modernes dans la mesure où, pour Hegel, ce n'est qu'en tant que citoyens, c'est-à-dire en tant que membre de l'État, et non en tant que bourgeois, c'est-à-dire en tant que producteurs ou consommateurs, que les individus sortent de la sphère privée pour rentrer dans l'espace public et assumer une existence politique. Par conséquent, si Maruyama prenait le concept de société civile en son sens hégélien, c'est-à-dire comme l'espace dans lequel les individus s'organisent pour satisfaire des besoins égoïstes et privés, on conçoit qu'il lui était difficile pour lui de lui attribuer un sens politique. On peut y voir aussi l'influence du marxisme, doctrine pour laquelle la société civile, comme société bourgeoise, était investie d'un sens péjoratif comme société dans laquelle ses membres baignent dans « les eaux froides du calcul égoïste ».

Cela s'explique aussi et surtout par le fait que Maruyama aborde la question de la démocratie sous un angle différent. En effet, le problème que pose Maruyama dans ses jeunes années, c'est-à-dire à la fin des années trente et au début des années quarante, a plus à voir avec l'examen des raisons pour lesquelles ne put se développer selon lui un État-nation moderne démocratique et libéral dans le Japon moderne. En d'autres termes, Maruyama insistait plus sur une thématique libérale ; à savoir, comment garantir l'apparition d'une conscience moderne au Japon. Ainsi son premier souci concernait l'autonomie individuelle.

³³⁹ Tsutomu Tsuzuki. Maruyama Masao, sono hito, rekishi ninshiki to seiji shisô, Tokyo, Seori Shobô, 2017, p. 279.

Toutefois, si le terme est peu présent dans sa pensée cela ne signifie pas pour autant que la thématique de l'association civile ne soit pas présente d'une certaine façon. Ce n'est que lorsque se posa la question de l'autonomie collective vis-à-vis de l'État que celui-ci abordât la question de la création et du maintien d'une sphère autonome, non politique, en dehors de l'emprise de l'État à partir, notamment, d'une lecture de Tocqueville et de John Stuart Mill³⁴⁰, une sphère dans laquelle les citoyens peuvent s'associer et dans laquelle s'enracine l'activité politique des citoyens ordinaires, loin des partis ou des syndicats.

On peut considérer que Maruyama aborde ce problème à travers la question de l'activisme des citoyens à partir d'une sphère non politique. Maruyama aborda la question des associations volontaires comme remède, non seulement à l'emprise d'un État intrusif, mais aussi et surtout aux maux de la société de masse dont il craignait que le développement n'entraîne des menaces inédites sur les libertés individuelles :

Ainsi, bien que Maruyama n'employa pas le concept de société civile, celui-ci, via Tocqueville, prit fortement conscience du problème lié aux risques que faisait peser la société de masse sur la société³⁴¹.

C'est aussi là une des raisons essentielles pour lesquelles Maruyama affirmera que la démocratie ne peut jamais, par définition, être achevée. Celle-ci ne peut jamais être entièrement enserrée dans des institutions, dans une constitution ou même dans une doctrine fournie clef en main sans voir sa vitalité asphyxiée.

Maruyama, en mettant plus l'accent sur les caractéristiques que doit revêtir une société démocratique, plus que sur la démocratie comme régime politique, va redéfinir à la lumière de Bergson et Popper, la société démocratique comme société ouverte. Afin d'éclairer ce que Maruyama entend par « démocratie comme révolution permanente », il nous faudra donc

³⁴⁰ Ishida Takeshi. *Ibidem.*, p. 159.

³⁴¹ Ishida Takeshi. *Ibidem.*, p. 159.

préciser le sens qu'il donne au concept de société ouverte. Mais avant cela, examinons la façon dont Maruyama articule privé et public, vie quotidienne et politique.

3.2. L'articulation de la sphère privée et de la sphère publique.

Maruyama interroge également ici la distinction entre politique et non-politique, et l'influence de l'un sur l'autre. En effet, poser une distinction trop stricte, figée, entre le privé et le public, entre des choses qui seraient politiques par nature et d'autres pas, expose la société civile, et les individus ordinaires qui la composent, de se voir exclus du processus de décision politique. Leurs préoccupations quotidiennes risquent également de se voir d'autant ignorées faute de pouvoir être exposées et débattues au sein d'un espace public démocratique. Cette distinction entre privée et public peut être un facteur d'apathie et de dépolitisation, et n'interroge pas seulement le Japon moderne, mais aussi toute société libérale considérant comme l'alpha et l'oméga de la liberté l'établissement d'une sphère privée protégée des incursions arbitraires du pouvoir étatique.

Avant cela, il convient, pour bien comprendre la position de Maruyama, de rappeler ses analyses sur la subjectivité politique. En effet, dès ses textes de jeunesse sur l'histoire de la pensée politique d'Edo, Maruyama insiste sur la nécessité de garantir la séparation du privé et du public, condition sine qua non pour la préservation d'un espace d'autonomie subjective. En effet, dès ses premiers essais écrits au début des années quarante, et publiés en 1952 dans *Histoire de la pensée politique au Japon (Nihon seiji shisô shi kenkyû)*, la question de la subjectivité-autonomie (*shutaisei*) est déjà présente en filigrane dans son œuvre. Dans cet ouvrage, Maruyama adopte une démarche généalogique. Il s'agit de montrer comment et pourquoi les graines de la modernité, qui étaient pourtant bien présentes au Japon dès l'ère Edo, n'ont pu pleinement éclore.

La thèse que développe Maruyama est que le Japon aurait également connu, tout comme l'Occident, une phase de prémodernisation politique aux XVIIe et XVIIIe siècle dont l'œuvre de Ogyû Sorai, penseur néo-confucéen, constituerait un moment charnière. À partir de cet ouvrage Maruyama va constituer un idéal type de la modernité à partir duquel il va jauger du

degré de modernisation de la société japonaise. La modernité politique est constituée des traits suivants :

- Le fait que l'ordre social et politique soit pensé comme en rupture avec un ordre naturel.
- Que les normes sociales, morales et politiques soient le fruit d'une construction consciente et délibérée comme on le voit dans la pensée contractualiste européenne par exemple.
- Que le politique s'autonomise par rapport à la morale (comme chez Machiavel).
- Par la séparation d'une sphère privée vis-à-vis d'une sphère publique.
- Par l'émergence d'une conscience historique.
- Par l'affirmation d'une subjectivité autonome (*shutaisei*)

C'est à partir de ces traits idéaux typiques que Maruyama va analyser la pensée politique d'Edo, et plus particulièrement l'œuvre de Sorai ou d'autres penseurs néo-confucéens comme Itô Jinsai par exemple. À travers cette étude Maruyama cherche à comprendre la société japonaise de son temps plus que la pensée politique néo-confucéenne. En résumé, Maruyama identifie chez Sorai une rupture semblable à celle opérée par Hobbes avec la théorie du contrat social comme source de la société civile, ou bien par Machiavel avec la séparation du moral et du politique et l'affirmation d'une logique propre au politique. Une société politique moderne pour Maruyama est « une société politique qui est devenue consciente d'elle-même en tant qu'ordre artificiel séparé de l'ordre naturel ». Les valeurs morales et l'ordre social ne sont plus l'expression d'une loi naturelle immuable. Ainsi, la pensée d'Ogyû Sorai constitue une rupture au sein de la pensée néo-confucéenne japonaise. En effet, pour celle-ci il existait une continuité entre les normes morales et politiques et la nature. Pour suivre la Voie, il fallait connaître la nature, dont l'homme fait partie, afin que celui-ci se conforme à sa juste place dans l'ordre social. La structure de la société est le reflet d'un ordre naturel intemporel et immuable.

Toutefois, chez Ogyû Sorai, la Voie est réduite à un pur art politique, une pure technique de gouvernement. Les normes morales et sociales sont le fruit de l'artifice humain. Elles sont inventées dans le seul but de satisfaire des objectifs humains. C'est ce que Maruyama appela la

« Logique de l'invention » par opposition à la « logique de la nature ». En elle s'enracine le mode de pensée moderne. Cette logique de l'invention présuppose, pour Maruyama, l'existence d'un sujet libre et autonome capable de créer ses propres normes. C'est ce sujet autonome qui est à la base de toute société démocratique.

Toutefois si Sorai, selon Maruyama, affirme l'artificialité des lois et de l'ordre social et politique, celui-ci n'attribue la capacité de produire des normes qu'aux seuls saints confucéens et aux rois légendaires de la Chine antique. Lui fait défaut une théorie du contrat social selon laquelle des individus libres et égaux (en force ou en rationalité) passeraient un contrat entre eux, ou avec un souverain, pour créer un État afin de préserver leurs droits naturels. En effet, si pour Maruyama, dans la pensée politique moderne européenne, le souverain absolu fut le premier individu à être conçu comme libre créateur des normes et de l'ordre social, cette faculté fut étendue à tout homme par la suite avec Locke et Rousseau. Bien que cette découverte d'une capacité de création des normes et de l'ordre social renforçât l'absolutisme en faisant du souverain, chez Hobbes en tout cas, le seul législateur en matière morale et politique en se coupant de toute référence à un ordre naturel ou surnaturel elle ouvrit néanmoins la voie à une pensée égalitaire et démocratique :

Historiquement parlant, ce sont les souverains absolus représentants des nations unifiées de l'époque moderne qui manifestèrent une telle conscience. C'est bien le souverain absolu qui, loin d'être retenu par de quelconques considérations de nature normative, fut, au contraire, le premier individu dans l'histoire à se tenir en position de créateur autonome des normes dans leur totalité³⁴².

Maruyama note, à la suite de Carl Schmitt, que les concepts politiques modernes sont des concepts théologiques sécularisés. L'absolutisation de la toute-puissance de Dieu vis-à-vis de la morale et de l'ordre du monde dans la scolastique tardive de Don Scott, puis dans la théologie

³⁴² Masao Maruyama, « La signification historique du passage du naturel à l'artificiel », in *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 255.

protestante, ouvrit la voie à la conception hobbesienne de la souveraineté politique. Maruyama résume ce moment clef dans l'histoire de la pensée politique sous les Tokugawa :

Il est maintenant évident que, dans le renversement de l'idéologie de l'ordre naturel, le rôle que jouèrent les saints dans l'école de Sorai fut celui-là qu'assuma Dieu en Occident. Afin de conférer à l'homme une certaine autonomie par rapport à un ordre qui l'avait au contraire englobé et se trouvait posé comme premier, il fallait d'abord rejeter toutes les idées qui accordaient une quelconque suprématie à ce qui est impersonnel, puis introduire, comme point de départ de la réflexion, une personnalité libre de tout présupposé moral dont la justification la plus ultime n'est pas à chercher plus loin que dans ce fait qu'elle existe [...] Le détour par l'absolutisation d'une telle personnalité, pour ainsi dire, première, constituait une voie à suivre quasi incontournable dans l'établissement d'une théorie d'un ordre artificiel³⁴³.

Pour Maruyama, les saints confucéens, absolutisés comme ils le furent chez Sorai, auraient pu remplir la même fonction théorique. Toutefois, cette brèche ouverte dans la pensée japonaise néo-confucéenne ne déboucha pas pour autant sur une théorie du contrat social et sur une défense de la souveraineté populaire. Si la Voie, réduite à un simple art de gouverner coupé de tout fondement métaphysique ou religieux, devenait le produit d'un artifice humain, celle-ci restait hors de portée des individus ordinaires. Bien que la séparation entre le public et le privé était acquise par la pensée politique néo-confucéenne, celle-ci fut incapable de penser quelque chose d'équivalent au concept de citoyenneté, c'est-à-dire la capacité pour les individus ordinaires de s'engager politiquement dans l'espace public :

Lorsqu'on a affaire à un mode de pensée de type *Gesellschaft* et qui a pleinement accompli son processus de modernisation, cette disposition qu'a l'homme d'inventer l'ordre social en tant que sujet doué d'une volonté libre se trouve reconnue à tous les individus. La théorie du contrat social en est la conclusion inévitable. Seulement, chez Sorai, les individualités qui inventent un ordre, sont d'abord, au sens premier, les saints, et ensuite, par analogie, les gouvernants

³⁴³ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 258.

politiques en général. Ces saints, d'autre part, sont élevés quasiment au rang d'absolus religieux³⁴⁴.

La pensée politique japonaise se trouva dès lors dans une situation paradoxale dans laquelle si la séparation du privé et du public était bien de mise, la sphère privée se réduisait à l'expression des sentiments, de la sensualité, de l'irrationnel, tandis que la sphère publique politique, lieu des normes, restait quant à elle extérieure et parfaitement étrangère à une subjectivité politique. On aboutit ainsi à un sujet politique clivé entre une face privée et une face publique irréconciliables, constituant le pendant de la séparation de l'espace privé et d'un espace public :

En effet, d'un côté, les normes confucéennes sont sublimées en quelque chose de purement public et politique, tant dit que, d'un autre côté, l'intériorité privée de l'homme s'affirma, elle, en dehors de toute contrainte normative, comme une sensibilité irrationnelle³⁴⁵.

そこでは一方儒教規範は純然たる公的政治的なものにまで昇華し、他方人間の私的 inner 性は一切の規範的拘束を離れた非合理的感性に満たされるのである。

Or ce qui constitue le cœur de la modernité politique pour Maruyama réside dans l'idée de conscience normative. Ce n'est que lorsque la conscience s'élève au niveau de l'autodétermination positive qu'elle se réalise pleinement comme conscience moderne. Le simple maintien d'une sphère privée en dehors de la tutelle de l'État ne suffira pas ainsi à garantir la liberté :

Cependant, le processus de libération qui suivit l'effondrement de la conscience normative dans l'ancien régime montre les limites même de la conscience moderne. Par contraste avec la

³⁴⁴ Masao maruyama, « La signification historique du passage du naturel à l'artificiel », in *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 254.

³⁴⁵ Masao Maruyama, « Nihon ni okeru jiyû ishiki no kessei to tokushitsu », in *Senchû to sengo no aida 1936 – 1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976, p. 300.

norme comme absence de contrainte extérieure, confiner celle-ci à la simple liberté sensuelle ne signifie pas que l'esprit humain puisse établir de nouvelles normes. Ce n'est que lorsque l'on soutient une nouvelle conscience normative que les hommes sortent de la paisible jouissance privée pour pouvoir se lancer dans une bataille féroce pour la création d'un nouvel ordre³⁴⁶.

Par opposition à la liberté comme absence de contrainte (liberté par rapport à) Maruyama insista sur la liberté positive (liberté-capacité). En effet, dans « Les caractéristiques et le développement d'une conscience libre au Japon »³⁴⁷ et « Les principes de la politique moderne chez John Locke »³⁴⁸ Maruyama crédite John Locke d'avoir inventé la formule moderne de la liberté politique. Alors que Thomas Hobbes définissait la liberté de façon négative comme absence de contrainte, Locke proposait un concept de liberté positive comme autodétermination rationnelle. C'est au nom d'une loi naturelle intériorisée que les individus vont instituer une société civile afin de préserver leurs droits. C'est aussi au nom de cette loi naturelle, présente à leur conscience, que les gouvernés jugent de la conduite des affaires publiques et se révoltent si leurs représentants bafouent leurs prérogatives.

En d'autres termes, pour Maruyama, ce n'est qu'avec l'émergence de ce type de conscience que les individus deviennent des acteurs politiques.

Pour Maruyama, la liberté se réduisit dès lors dans le Japon moderne « à la paisible jouissance privée », la politique demeurant le monopole de politiciens professionnels. Nulle différence à cet égard entre ceux qui agissaient au nom de l'Empereur avant la guerre, et ceux, politiciens certes démocratiquement élus, qui agissent en lieu et place du peuple.

Désormais, notre tâche doit être d'accomplir ce que la restauration de Meiji ne sut achever, à savoir réaliser une révolution démocratique. Nous sommes contraints de nous confronter au

³⁴⁶ Masao Maruyama, « Nihon ni okeru jiyû ishiki no kessei to tokushitsu », *Ibidem.*, p. 301.

³⁴⁷ Masao Maruyama, « Nihon ni okeru jiyû ishiki no kessei to tokushitsu », *Ibidem.*, pp. 297-306.

³⁴⁸ Masao Maruyama, « Jon roku to kindai seiji genri », *Ibidem.*, pp. 391-420.

problème de la liberté humaine elle-même. Le problème auquel fait face le Japon, bien entendu, n'est pas tel qu'il lui suffirait de revenir à la lignée orthodoxe de la liberté moderne. Le porteur de la liberté n'est plus le citoyen tel que conçu par les libéraux depuis l'époque de Locke, mais doit plutôt être élargi aux classes laborieuses, avec les ouvriers et les paysans en son cœur. Même alors, la question n'est pas la libération de la sensibilité des masses, mais plutôt comment les masses peuvent acquérir une nouvelle conscience normative³⁴⁹.

Pour Maruyama, ce n'est qu'avec l'ouverture de 1853, puis Meiji que la pensée morale et politique japonaise redécouvre la thématique de la subjectivité/autonomie et son importance politique. Maruyama, à cet égard, s'intéressa particulièrement à la pensée de Fukuzawa Yukichi³⁵⁰.

Pour Maruyama, la démocratie est d'abord et avant tout un idéal à partir duquel on peut juger de l'ordre social et politique³⁵¹. Une société authentiquement démocratique est une société dans laquelle les citoyens peuvent accéder à un point de vue critique sur leur société, et dénoncer les injustices au nom d'un idéal de justice transcendent et supérieur posé par leur volonté. Avant d'être un type de régime politique particulier, la démocratie est un *ethos* et une *praxis*. Pour le dire autrement, une société ouverte, démocratique, suppose une forme de subjectivité particulière, une façon de se rapporter à soi et aux autres. Un peu à la manière de Michel

³⁴⁹ Masao Maruyama, « Nihon ni okeru jiyū ishiki no kessei to tokushitsu », *Ibidem.*, p. 305.

³⁵⁰ On peut citer ici notamment Maruyama Masao, « Fukuzawa ni okeru jitsugaku no tenkai. Fukuzawa Yukichi no tetsugaku kenkyū josetsu », Fukuzawa Yukichi no tetsugaku, vol 6, Tokyo, Iwanami shoten, 2001, pp. 36-65. Il existe de ce texte une traduction en français réalisée par Isabelle Lefebvre. Maruyama Masao, « Introduction aux recherches philosophiques de Fukuzawa Yukichi », *Cipango* [En ligne], 19 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 30 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cipango/1724> ; DOI : 10.4000/cipango.1724. Masao Maruyama, « Fukuzawa ni okeru chitsujo to ningen », in *Sengo to aida*, pp. Masao Maruyama, « Fukuzawa Yukichi no tetsugaku », vol 6, Tokyo, Iwanami shoten, 2001, pp. 36-65.

³⁵¹ Victor Koschmann. *Subjectivity and Revolution in Post-War Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 191.

Foucault dans ses cours au collège de France au début des années quatre-vingt autour de l'herméneutique du sujet et des techniques de soi, Maruyama propose également des techniques de soi afin de produire cette nouvelle subjectivité dont la démocratie a besoin pour exister. En effet, dans sa critique du fascisme japonais Maruyama montre le type de subjectivité produite par le régime. Loin de tout essentialisme qui affirmerait que les Japonais seraient incapables devenir des sujets modernes libres et responsables à cause de leur culture, Maruyama lie étroitement régime politique et mode de subjectivation.

Il n'y a démocratie que lorsque les individus ordinaires luttent contre l'injustice en soumettant toujours les autorités visibles à l'autorité d'idéaux universels librement choisis. (Qu'il s'agisse de la paix ou même de la démocratie comme idéal). Ainsi, pour Toshio Terajima:

In Maruyama's thinking, it is crucially important in democracies to relativize a visible authority with an invisible authority, and to seek universality. However, even if universality can be sought, it can never be attained. Democracy is regarded by Maruyama as one of such universal ideas. Therefore, we have to constantly fight against moves toward injustice and against un-democratizing forces in order to attain democracy. Such struggle falls on the activity of an independent human being, which Maruyama considers to be a democratic citizen who tries to continuously reshape him- or herself in order to come close to the idea of democracy³⁵².

Maruyama lie de manière étroite l'idée de subjectivité à la possibilité d'accéder à une certaine transcendance. En effet, c'est parce que nous pouvons accéder à un ordre d'idées, de valeurs, de croyances dépassant le réel historique dans lequel nous sommes englués que nous pouvons résister aux pouvoirs temporels. C'est ici que Maruyama prend ses distances avec une certaine conception libérale de l'individu pour laquelle la recherche de l'intérêt personnel est le seul horizon normatif sans ouverture sur un quelconque sens du bien collectif :

³⁵² Toshio Terajima, « Hannah Arendt and Maruyama Masao: The Meaning of Politics for Citizens », *Kansai University Review of Law and Politic*, No. 30, Mars 2018, p. 70.

J'ai cette irrationnelle conviction que, si ce monde visible dont nous faisons l'expérience est tout ce qui existe et que si l'homme a le sentiment de ne plus être rattaché à une autorité invisible qui le dépasse – que ce soit Dieu, la raison, une idéologie – alors, la conséquence va être que cet homme va se laisser entraîner vers une autorité visible, que ce soit un pouvoir politique, l'opinion publique, la réputation...³⁵³

En d'autres termes, c'est le fait d'intérioriser et de reconnaître l'autorité d'un principe ou d'un idéal perçu comme transcendant et universel qui fournit une ressource contre les pouvoirs terrestres. Revenons, après ce détour par la genèse de la subjectivité au Japon, à la question du privé et du public.

- Retour à la question du privé et du public.

Maruyama dans son œuvre fait particulièrement l'éloge des penseurs de la *Meiropusha* (La société de l'an six) pendant l'ère Meiji pour avoir su politiser le domaine du non-politique sans absorber celui-ci dans la sphère politique, tout l'enjeu étant de préserver la distinction entre sphère politique et sphère privée sans ni aliéner l'une par rapport à l'autre ni intégralement politiser la sphère privée (ce qui conduirait au totalitarisme) :

Quand des associations volontaires avec leurs objectifs apolitiques comme la *Meiropusha*, enracinèrent, depuis une telle position, une tradition de critique constante regardant les sujets importants, incluant ceux d'un âge politique, alors pour la première fois l'habitude de pensée opérant une distinction entre la politique et la culture se trouva défaits. Dès lors on s'attend à ce que des propositions politiques émises depuis une sphère apolitique s'élèvent depuis la morale quotidienne du citoyen moderne³⁵⁴.

Avec le développement des premières associations sous Meiji, comme celle de la « société de l'an six » émergea pour la première des revendications politiques émanant de la vie

³⁵³ Masao Maruyama, cité par Jacques, Joly in « Maruyama Masao et l'idée de modernité », *Ibidem.*, p. 621.

³⁵⁴ Masao Maruyama, « Kaikoku ». in *Chūsei to hangyaku*, Tokyo, Chikumashobō, 1992. p. 235.

quotidienne des individus via leur engagement ponctuelle dans des clubs et des associations. Il ne s'agit donc pas uniquement de garantir l'existence d'une sphère privée, mais de faire en sorte que des revendications politiques puissent s'y enraciner. Avec la pratique de l'association autour de question concernant leur quotidien les individus développent une tradition de la critique et de l'engagement public. Ils apprennent l'autonomie politique. Toutefois, il importe que ceux-ci ne se transforment pas en militants professionnels sans quoi ils se trouveraient coupés, eux aussi, des préoccupations des gens ordinaires.

Il importe ici d'entretenir un double mouvement contradictoire si l'on peut dire. À la fois maintenir une ferme distinction entre la sphère politique et la sphère non politique tout en maintenant la possibilité pour les citoyens ordinaires de participer à la vie publique sans pour autant devenir des professionnels de la politique. Mieux, ce n'est qu'à cette condition que la politique peut trouver sa source dans la vie quotidienne des citoyens ordinaires. L'idée de Maruyama est ici de conjurer deux périls. D'un côté, éviter la prolifération d'individus égoïstes, apathiques et dépolitisés, enfermés dans la seule sphère privée. D'un autre côté, éviter l'hyperpolitisation de la société qui finirait par abolir, d'une façon totalitaire, la distinction entre politique et non-politique, mettant en péril la sphère privée elle-même. En effet, pour Jacques Joly :

[...] L'image du citoyen parfait qui se dévoue entièrement à la politique est finalement proche de celle du citoyen fasciste qui se noie dans l'identification à la communauté, c'est pourquoi l'engagement citoyen devait s'arrêter à une participation à temps partiel. Maruyama craignait l'irruption d'un certain activisme « citoyen » qui ne fut plus enraciné dans la vie concrète³⁵⁵.

La question sera donc de faire en sorte que les représentants du peuple tiennent compte des revendications populaires réelles, c'est-à-dire celles qui émergent de la vie quotidienne des individus ordinaires. La démocratie représentative moderne, par sa logique propre, risque

³⁵⁵ Jacques Joly, « Maruyama Masao et l'idée de modernité », *Ibidem.*, pp. 619-620.

toujours de se couper de la vie quotidienne des citoyens en fonctionnant en vase clos et en oubliant ce pour quoi elle fut instituée. Il en va de même avec le militantisme professionnel à temps complet qui s'expose au même risque. Maruyama rappelle que les individus ont une face privée et une face publique (en tant que citoyen) qui recoupe la séparation entre la sphère publique et la sphère privée, et que l'objectif d'une politique démocratique doit être de réconcilier ces deux dimensions.

Pour Maruyama la démocratie n'est pas une doctrine abstraite, mais doit plutôt être regardée comme l'émanation de gens ordinaires. La démocratie trouve son origine et sa vitalité dans les désirs, les revendications et les luttes de ces derniers :

La démocratie n'est pas une idée conçue à l'origine par un érudit dans un laboratoire d'une université, c'est en réalité une idéologie qui s'est développée alors qu'elle était recouverte de boue dans une lutte acharnée. Ce n'est pas un concept qui a été à l'origine assemblé logiquement avec de la chitine, mais avec les désirs quotidiens des gens, leurs espoirs et leurs valeurs qui sont eux-mêmes en train de subir des changements historiques. (元来形式論理的にキチンと組立てられた概念でなく、人々の日常的な欲求とか、希望とか価値感とかいうもの) Ces pensées me semblent inséparablement liées. En tant que tel, c'est la force vitale et le cœur de la démocratie qui risque d'être emportés s'ils sont classés ou déterminés de manière logique (それだけに、あまり理路整然と分類したり規定してしまうと、肝心の民主主義のもつ生命力がどつかにふき飛んでしまう危険がある)³⁵⁶.

Plutôt que de réduire la démocratie à un régime politique ou à un ensemble d'institutions (assemblées composées de membres élus par le peuple, pluralisme des partis, des élections libres, etc.) Le philosophe japonais conçoit la démocratie comme un certain type de société dont les membres sont doués d'autonomie. Comme nous l'avons vu plus haut, cette d'autonomie ne correspond pas uniquement à la paisible indépendance privée dont parle Tocqueville, mais aussi, et surtout à l'autonomie politique, c'est-à-dire la volonté et la capacité

³⁵⁶ Masao Maruyama cité par Yasuhisa, Shimizu, « Eikyuu kakumei toshite no minshushugi », *Bulletin of the Graduate School of Integrated Sciences for Global Society*, Kyushu University, Vol. 24, No. 2, 2017, p. 2.

de se mobiliser dans l'espace public. En d'autres termes, la démocratie ne peut être réduite aux seules libertés privées, dans une certaine mesure le Japon est arrivé à réaliser celles-ci, mais sans parvenir véritablement à garantir les libertés publiques sans lesquelles les individus ne peuvent faire valoir leurs droits³⁵⁷. Maruyama Masao fait remarquer qu'à la fin de l'ère Meiji s'il s'était développé un certain individualisme lié au développement de la vie privée, celui-ci était purement irrationnel et apolitique :

On dit souvent que la conscience nationale a alors beaucoup progressé [sous l'ère Taishô 1912-1926], mais cette « conscience nationale » consistait avant tout en une espèce de libération pulsionnelle. Il est tout à fait intéressant de constater que c'est justement à cette époque qu'on a vu se propager, et très rapidement, un nouvel individualisme. Il ne s'agissait plus en effet de l'individualisme moderne, celui du libéralisme politique, mais d'un courant de pensée apolitique, inspiré par l'idée de « décadence » et fuyant tout ce qui pouvait toucher à la politique ou à l'État (*kokka*). Tandis, donc, que la conscience nationale s'exaltait, un individualisme absolument apolitique faisait parallèlement son apparition et la jeunesse montrait une tendance croissante au scepticisme et à la recherche des voluptés esthétiques³⁵⁸.

Pour le dire autrement, les membres d'une société démocratique ne peuvent être uniquement des individus séparés, poursuivant leurs intérêts particuliers, mais des citoyens mus par l'intérêt

³⁵⁷ « The external political sphere lacked the presence of individual political agency, and this lack enabled the dominance of the state over the private domain. Individuals, trapped within the private domain, failed both to make constructive political contributions to the public sphere and to resist the oppressive state political apparatus. Politics in Japan existed as a business solely within the official domain. When individuals participated in politics, their actions had to be justified on the basis of public interest. The private degenerated into pure self-interest; with no place for autonomous private interest in public life, the political institution of the state easily colonized the private domain (hence politics remained in the official domain). » Yoshikuni, Igarashi, « The Unfinished Business of Mourning: Maruyama Masao and PostWar Japan's Struggles with the War Time Past », *Positions*, Duke University Press, spring 2002, p-203.

³⁵⁸ Masao Maruyama, « La pensée de l'État meiji » in *Ebisu*, n°32, 2004. p. 108. « Meiji *kokka no shisô* », *Sengo to senchû no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976.

et le bien public. En effet, l'existence d'une sphère privée peut fort bien s'accommoder d'un pouvoir centralisateur et autoritaire. Maruyama, suivant en cela les analyses de Tocqueville dans « La Démocratie en Amérique », rappelle que le développement d'un État centralisateur et autoritaire peut aller de pair avec la formation d'un individualisme étroit et dépolitisé, voire même être encouragé par le développement de l'individualisme. Comme le fait remarquer Karube Tadashi:

To describe as modern a situation in which politics has achieved autonomy from other aspects of social life and exercises control over them might serve as a justification for the concentration of sovereign power in the state. [...] Maruyama was indebted to Schmitt for the insight that allowed him to see a discovery of politics in Sorai's thought equivalent to that of Machiavelli's but he also appears to have sensed that merely speaking of a liberation of private feelings from the public realm was inadequate to the defense of individual liberties. A logical framework was needed to legitimate more positive involvement on the part of the individual in the public sphere³⁵⁹.

Par conséquent, une société démocratique ne repose pas uniquement sur les libertés privées, mais aussi sur les libertés publiques grâce auxquelles les citoyens exercent leur droit à participer au processus de décision politique. Pour atteindre cette fin, il doit exister une société civile active, en dehors des institutions politiques, composées de gens qui ne sont pas des professionnels de la politique. Il s'agit là d'un thème récurrent chez Maruyama :

La démocratie était originellement, à l'évidence, conçue comme un mouvement visant la libération du politique du monopole d'une classe particulière pour l'élargir aux citoyens. Et, en

³⁵⁹ Karube Tadashi. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, International House of Japan, 2008, p. 81.

effet, la plus grande partie des citoyens participant à la vie démocratique exercent, dans leur vie quotidienne, une activité sans rapport avec la politique³⁶⁰.

民主主義とはもともと政治を特定身分の独占から広く市民にまで解放する運動として発想したもののなのです。そして、民主主義をになう市民の大部分は日常生活では政治以外の職業に従事しているわけです。

Ce n'est précisément en ne parvenant pas à garantir cette autonomie collective que la modernité politique au Japon échoua. Toute la question pour Maruyama est de savoir comment démocratiser la démocratie en quelque sorte. Ainsi, pour Maruyama, la politique ne peut être le monopole d'une élite restreinte, quand bien même celle-ci serait démocratiquement élue. À partir du moment où une classe de politiciens professionnels se forme les citoyens se voient tenus à l'écart du processus de décision politique et la démocratie est en péril.

Comment concevons-nous la politique ? Pas comme une activité accomplie par des cercles éloignés et hors de portée de la vie des gens ordinaires. Elle n'implique pas non plus d'abandonner notre vie quotidienne et de plonger dans un monde complètement séparé. Il s'agit plutôt d'une question d'habitude, de voir la politique comme une activité qui, même si elle occupe une place restreinte dans ce que nous faisons, occupe une place consistante dans la mesure où elle s'occupe de ce qu'il y a de plus commun dans nos obligations sociales. Plus que toutes autres idéologies, quoique magnifiques, et que tout système, aussi formellement équipé qu'il puisse être, la démocratie dépend de ce genre de pensée. Là réside son vrai fondement. Ici au Japon, la tradition de la démocratie directe pratiquée dans les cités-États grecques nous fait peut-être défaut, mais nous avons dans notre héritage intellectuel le splendide concept de « zaïke bukkyô ». Pour le dire dans des termes contemporains, cela renvoie à l'activité politique de personnes qui ne sont pas des politiciens professionnels. Il n'est pas nécessaire de prendre la tonsure politique pour s'engager en politique. Quand la politique est laissée aux politiciens et hommes de la Diète – gens pour lesquels la politique est une fin en soi, ou des groupes tels que les partis qui ont la même approche de la politique – à partir de cet instant, la démocratie

³⁶⁰ Masao Maruyama, « De aru koto to suru koto », 1959, *Maruyama Masao shû*, Vol 8, Tokyo, Iwanami shôten, p. 38.

commence à mourir. De même, si la religion n'était que l'affaire des bonzes la force vitale de la religion disparaîtrait elle aussi. Si l'on regarde le développement de la démocratie de ce point de vue, on constate un processus par lequel celle-ci s'est progressivement émancipée du monde constitué par des politiciens professionnels, de l'état de politique monopolisé par le soi-disant « monde politique ». Cela signifie que la démocratie contient un paradoxe. La démocratie ne peut avoir une vie active que par des activités politiques menées par ceux qui n'ont pas à l'origine besoin de politique, ceux qui ne visent pas la politique³⁶¹.

Maruyama soulève ici un problème qui deviendra central chez des auteurs comme Habermas ou Arendt concernant l'institutionnalisation de la souveraineté populaire. Comment l'institutionnaliser, par exemple à travers la création d'instances de représentation, sans déposséder les citoyens de leur souveraineté politique ?

3.3. Les nouvelles menaces pesant sur la « société civile ».

Avec l'avènement des sociétés de masses, de nouvelles menaces pèsent sur l'émergence et le maintien d'une société civile autonome composée de citoyens actifs. Ici Maruyama rejoint les préoccupations de l'École de Francfort concernant les nouvelles formes d'aliénations sociales et politiques. En effet, à partir des années cinquante Maruyama commence à prendre conscience des aspects néfastes, voire pathologiques de certains développements des sociétés industrielles avancées, le faisant basculer d'une position strictement libérale à une position plus républicaine. Ainsi pour Masaya Kobayashi:

[...] it seems to me that Maruyama shifted his emphasis slightly in the late 1950s when he paid attention to the increasing symptoms of mass society under conditions of rapid economic development in postwar Japan. Although he maintained his so-called modernist or progressive position, he came to be conscious of the negative aspects of the modern age more than before

³⁶¹ Masao Maruyama, « Gendai ni okeru taido keittei », in *Gendai seiji no shisô no kôdô*, *Ibidem.*, pp. 458-459.

and moved towards a republican direction in emphasizing the importance of political participation of the citizens³⁶².

En effet, à partir des années cinquante et soixante Maruyama nuance son diagnostic sur la modernité. Il ne s'agit plus simplement d'une opposition entre modernité et éléments prémodernes persistants dans un Japon déjà bien engagé dans la voie de la modernisation, mais des pathologies de la modernité elle-même. En effet, dans « Les structures d'individuation et le cas du Japon : un schème conceptuel »³⁶³ Maruyama distingue entre quatre types distincts d'individus ; « l'individu individualisé », caractérisé par son indépendance d'esprit et son esprit entrepreneur, « l'individu atomisé », produit d'une société en état d'anomie, apathique et retranché dans sa sphère privée, « l'individu démocratisé », qui est tourné vers la participation aux affaires publiques et enfin « l'individu privatisé » qui, comme « l'individu atomisé », est orienté vers la réalisation de but égoïste plutôt que l'accomplissement d'objectifs collectifs³⁶⁴. Les premier et troisième types sont caractéristiques des sociétés démocratiques et sont des membres actifs de la société, les second et quatrième sont passifs et ne participent pas aux affaires publiques. Ces quatre types sont « des réponses au processus de modernisation ». C'est aussi sur ce genre d'individualité que s'érigent les régimes totalitaires :

L'individu atomisé est en général apathique concernant les affaires publiques, mais parfois cette même apathie se transforme abruptement en une participation politique fanatique. Simplement parce qu'il cherche à échapper à la solitude et à l'insécurité, il est enclin à

³⁶² Mayasa Kobayashi, « Spiritual and Perpetual Revolution for Democracy: The public philosophy of Maruyama Masao and his mentor Nanbara Shigeru. » p. 84. Consulté en ligne le 10 mai 2019. <chrome-extension://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/https://www.jdzb.de/fileadmin/Redaktion/PDF/veroeffentlichungen/tagungsbaende/E25/11-p1131%20kobayashi1.pdf>

³⁶³ Masao Maruyama, « Patterns of Individuation and the Case of Japan: A Conceptual Scheme », in Markus B. Jansen. *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton University Press, 1965, pp. 489-531.

³⁶⁴ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 497.

s'identifier totalement à un chef autoritaire ou à se submerger dans une totalité mystique dans des idées telles que la communauté nationale, la culture raciale éternelle, etc.³⁶⁵.

Afin d'éviter le développement de ce type d'individualité pathologique la défense de l'autonomie privée ne suffit plus. Il faut encourager la participation aux affaires publiques et plus généralement la pratique de l'association volontaire. En d'autres termes, faute d'encourager le développement de l'autonomie publique on risque de mettre en péril l'autonomie personnelle privée elle-même. Une démocratie stable et durable ne peut se contenter de la protection de droits privés. Il n'y a de démocratie vivante que sous l'impulsion des citoyens, de leur capacité à s'engager dans l'espace public et à former des associations. Ainsi, le type d'individualité qui correspond à une société démocratique associative est celui de « l'individu démocratisé » :

L'individu démocratisé occupe une position intermédiaire entre le type individualisé et le type atomisé. Tout comme l'individu individualisé, l'individu démocratisé est associatif ; c.-à-d., il est prompt à former des associations et des groupes volontaires. [...] Tandis que le premier [l'individu individualisé] est plus intéressé par les garanties institutionnelles des libertés civiles, le second [l'individu démocratisé] est plus enclin à aller plus loin dans l'abolition des privilèges ou à élargir la base de la participation politique en incluant le plus large nombre de personnes ayant affaire avec l'éventail le plus large d'affaires publiques³⁶⁶.

La société de masse produit donc une prolifération d'individus apathiques et atomisés, uniquement guidés par un désir passif de consommation pouvant, le cas échéant, se transformer en missionnaires politiques fanatisés³⁶⁷. À l'inverse de l'individu apathique et « privatisé » des

³⁶⁵ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 496.

³⁶⁶ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 467.

³⁶⁷ « Maruyama once described this apathy as a phenomenon of the bipolarity between public and private, or between “big politics” and “small politics.” He pointed out that whereas big politics increasingly concentrated on notable issues at the top, small politics would be widely dispersed around more mundane matters. This

sociétés consuméristes Maruyama oppose une conception de l'autonomie qui articule le privé et le public, le non-politique et le politique. Ce n'est qu'en créant et en soutenant ce type d'individualité que l'on pourra conjurer ces nouvelles formes d'aliénations liées à la société de masse.

Une forme majeure d'aliénation menaçant l'existence d'une société civile pour Habermas est ce qu'il appelle « la colonisation du monde vécue ». Autrement dit, le problème de l'uniformisation et de la standardisation de la vie quotidienne par sa soumission aux impératifs de la rationalité instrumentale ou économique. C'est dans ce contexte que Maruyama commence à s'intéresser aux analyses de Tocqueville sur l'importance de la vie associative dans la vie des démocraties modernes.

Dans ses observations sur la société américaine il y a plus de cent ans, Alexis de Tocqueville souligna que, dans une société démocratique, le processus de nivellement se déroule à deux niveaux : on constate d'une part une concentration du pouvoir politique, et de l'autre la diffusion d'un « individualisme étroit ». Il souligna également la tendance selon laquelle lorsqu'une personne qui perd la protection de groupes intermédiaires, tels que les guildes, les villes libres et les communes, et qui se retrouve jetée dans une société dynamique limitant sa sphère d'activité à ces affaires quotidiennes, ou son divertissement personnel, celle-ci se coupe elle-même d'une participation aux affaires publiques. Maintenant dans le monde moderne, et particulièrement dans la période d'après-guerre, à une époque où les relations humaines et les moyens de communication sont devenus plus complexes que naguère, le sens des observations, remarquablement précoces, de Tocqueville doit être de nouveau reconsidéré³⁶⁸.

tendency has grown stronger today, and inherent in this bipolarity is the danger of the hollowing out of politics as a public domain ». Mamiya Yosuke, « Maruyama Masao and Democracy in Japan », in *Japanese Book News*, vol 17, spring 1997, p. 2.

³⁶⁸ Masao Maruyama, « Gendai seiji to ningen », in *Gendai seiji shisô to kôdô*, 1957, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964, p. 486.

Maruyama rappelle ici, dans le sillage de Tocqueville, la solidarité étroite entre l'individualisme étroit, résultat de l'atomisation de la société en individus apathiques et consuméristes se désintéressant des affaires publiques, et l'existence d'un pouvoir étatique centralisateur et autoritaire.

Afin d'éviter un tel écueil, il faut que les individus entretiennent l'habitude de se rassembler dans des associations ou des organisations non politiques afin de maintenir l'habitude de la coopération sociale et d'éviter la colonisation de la vie sociale par le politique ou par les impératifs fonctionnels qui sont ceux des sociétés industrielles. Ici on peut déceler l'influence du philosophe britannique Michael Oakeshott et sa conception de la société civile³⁶⁹.

Quand il n'y a pas de tradition de libre association et d'organisation dans une autre sphère que celle de la politique, se développe une tendance à utiliser les groupes politiques comme modèles à la fois d'un point de vue structurel et fonctionnel, et ceux-ci finissent même par n'être plus que des plus petites manifestations du plus grand et du plus puissant groupe politique ; le gouvernement³⁷⁰.

政治と異なった次元に立って組織化される自主的結社の伝統が定着しないところでは、一切の社会的結社は構想の上でも機能の上でも、政治団体をモデルとしてそれに無限に近づこうとする傾向があるし、政党はまた政党で、もともと最大最強の政治団体としての政府の小型版にすぎない。

Si l'on souhaite maintenir l'existence d'une société civile autonome, il convient d'entretenir l'habitude de l'association via des clubs ou des associations. Dans cet esprit, Oakshot soulignait la tendance, qui serait à l'œuvre dans les sociétés modernes, à imposer des impératifs fonctionnels à l'œuvre en économie et en politique à toute organisation humaine. Si les

³⁶⁹ Karube Tadashi. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, International House of Japan, 2008, p. 147.

³⁷⁰ Masao Maruyama, « Kaikoku », *Ibidem.*, p. 235.

entreprises, par exemple, sont organisées en vue d'une fin déterminée, produire des biens et des services, selon un principe d'efficacité (rationalité instrumentale), en revanche ce que le philosophe britannique appelle « les associations civiles », elles, ne sont pas ordonnées en vues d'une fin particulière autre que de se maintenir. Suivant les analyses d'Alexis de Tocqueville, Maruyama voit dans le développement des associations volontaires à la fois un moyen pour les citoyens de participer à la vie sociale de leur société et un rempart, une protection des citoyens contre un pouvoir étatique hyper centralisateur.

Dans « *De aru koto to suru koto* », « Ce que nous sommes et ce que nous faisons » (que nous examinerons de plus près plus loin), Maruyama souligne que, loin de caractériser uniquement les sociétés prémodernes, la logique du « ce que nous sommes » (*de aru koto*) est toujours présente dans les sociétés contemporaines. En effet, il arrive que nous jugions les individus non en fonction de leur conduite, mais en fonction de leur statut, ce qui peut avoir des effets délétères en politique.

Néanmoins, si Maruyama considère que la logique « du faire » (*suru koto*) est propre au monde moderne celui-ci ne prône pas pour autant que celle-ci s'applique à toutes les sphères de l'existence. Si l'on cherche à appliquer celle-ci à d'autres sphères que la sphère économique ou politique, où il est important de juger les individus ou les organisations sur ce qu'elles font effectivement et sur leurs résultats, celle-ci menace de mettre en péril la logique propre des autres sphères de la vie sociale et culturelle si on leur applique ce critère du « ce que nous faisons ». Maruyama prend à cet égard l'exemple de la culture de la consommation colonisant toutes les sphères de l'existence individuelle et collective.

Ou plutôt, ce qui est ennuyeux, comme le montre l'exemple de la politique que nous avons évoquée plus haut, c'est que à partir du moment où s'impose une incessante vérification basée sur les valeurs du « du faire », celle-ci fait cruellement défaut alors que, d'un autre côté, dans des secteurs où ils ne répondent à aucun besoin urgent, ou encore, dans des domaines où mondialement, on s'est mis à remettre en question l'invasion sans fin des valeurs liées au « faire », les principes d'efficacité et de compétence rencontrent à l'inverse un développement tout à fait étonnant en rapidité et en volume. Cela est d'une intensité remarquable, spécialement dans les grandes villes et leur culture de consommation. [...] Mais, par exemple, que dire de la question des jours fériés ou du temps libre ? Pour les salariées des grandes villes où les étudiants,

les jours fériés ne sont déjà plus de calmes journées de détente et de relaxation : du menuisier du dimanche au train de nuit pour les stations de ski, ce sont plutôt les « jours de repos » qui se transforment affreusement en journées bien affairées du « ce qu'on fait ». J'ai reçu récemment une enquête sur : « Comment utiliser ses loisirs ? » En effet, les loisirs ne sont pas une libération du « ce qu'on fait », mais plutôt, et surtout la question de se creuser la tête afin d'organiser efficacement son temps³⁷¹.

C'est l'ensemble des activités de la vie quotidienne qui se voit menacée par cette logique du faire drainant dans son sillage des impératifs d'utilité et d'efficacité, ceux-là mêmes qui ont cours dans la vie économique. Maruyama rejoint ici une fois de plus les analyses de Hannah Arendt, sur la confusion entre la *vita activa* et l'activité productrice, ou les analyses de Jürgen Habermas sur la colonisation du « monde vécu » par la rationalité instrumentale. Les menaces pesant sur la société civile ne relèvent pas uniquement pour Maruyama des restes d'une mentalité féodale qui auraient persisté dans la société japonaise contemporaine. Le monde moderne capitaliste est également gros de menaces pour l'autonomie de la société civile. Maruyama va jusqu'à dire que la « logique de ce qu'on l'est » peut constituer une protection contre le caractère invasif de ces impératifs fonctionnels :

L'emploi à vie dans les universités japonaises de professeurs de médiocre réputation, sur un plan, est certainement source de stérilité académique et l'on peut dire qu'une sorte de contrôle efficace s'avère indispensable. Néanmoins, et ironiquement, de tels éléments « statutaires » constituent un rempart contre l'invasion sans limites du « principe de la performance » tel que décrit plus haut et il faut dire que cette tendance à transformer la culture en un savoir-faire universel est effrayante³⁷².

日本の大学における悪高い「教授の終身制」は一面ではたしかに学問的不毛の源泉であり、なんらかの実効的な検証が必要といえます。けれども皮肉なことには、こうした日本の大

³⁷¹ Masao Maruyama, « De aru koto to suru koto », *Maruyama Masao shû*, Vol. 8, Tokyo, Iwanami shôten, 1959, pp. 41-42.

³⁷² Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 42.

学の「身分的」要素が、右のような形の「業績主義」の無制限な氾濫に対する防波堤にもなっているのでして、それほど文化の一般的芸能化の傾向はすさまじいといわねばなりません。

Maruyama rejoint la vision de Max Weber quand celui-ci voit à l'œuvre dans les sociétés modernes une double logique de différenciation sociale et de rationalisation. La rationalisation peut être résumée comme le développement et la soumission de toutes les sphères sociales à une forme instrumentale de rationalité, c'est-à-dire la recherche des moyens les plus efficaces, les moins coûteux pour atteindre une fin déterminée. Pour Habermas, la soumission de la vie sociale à ce seul principe risque de saper l'autonomie des individus et doit donc être contenue et limitée. Maruyama partage ce diagnostic. Si la logique du « ce que nous faisons », typiquement moderne, porte avec elle des aspects positifs que ce soit sur le plan économique ou même politique, en ce qu'il force les hommes politiques à rendre compte de leur politique aux yeux du public, celle-ci menace les activités (intellectuelles, culturelles, loisirs, etc.) qui dépendent d'autres critères pour exister.

Ainsi, dans ces textes de la fin des années cinquante et des années soixante Maruyama propose une appréciation plus nuancée et ambivalente de la modernité. En effet, si Maruyama Masao présente le fascisme au Japon, dans son article de 1946 sur la logique et la psychologie de l'ultranationalisme, comme la conséquence d'une modernisation incomplète celui-ci nuancera son jugement dans certains essais ultérieurs. Dans « From Carnal literature to Carnal Politics » Maruyama lie étroitement échec des institutions politiques démocratiques modernes à représenter la volonté du peuple et l'apparition du fascisme. Maruyama rejoint ici le diagnostic de Arendt sur le totalitarisme comme résultat des pathologies des sociétés modernes. En effet, celui-ci affine son diagnostic sur les causes du fascisme affirmant que le fascisme est un fils monstrueux de la modernité sociale :

A. Mais alors, dites-vous que le fascisme est né du fait que la société moderne est arrivée dans une impasse, et que les gens ne croient plus à la signification de la fiction ? Qu'il s'agit, en d'autres termes, d'un enfant des temps ?

B. Oui, mais c'est un enfant monstrueux. C'est une excroissance de la spécialisation structurelle de la société moderne, certainement³⁷³.

Pour Maruyama la différenciation sociale en champs et sous champs sociaux des sociétés modernes, chacun gouverné par sa logique propre, a fait perdre aux individus toute vision d'une totalité sociale à laquelle ils appartiendraient :

La modernisation européenne s'achevant en une multitude d'institutions se mettant en marche sur le mode, pour ainsi dire, de la conduite automatique, une telle conscience [du caractère fictif des institutions] se fit au contraire de moins en moins vive, portant alors en elle le germe de cette crise de la modernité consistant en la fétichisation des institutions [...] ³⁷⁴.

この自覚はむしろヨーロッパ近代が完全し、もろもろの制度がオートマチックな運転を開始するに当って、しだいにうすれ、そこに制度の物神化という「近代の危機」が胚胎するのであるが、 [...]

Dans ce double processus de rationalisation et de différenciation sociale, l'activité politique, avec les institutions sur lesquelles elle repose, devient elle-même une sphère d'activité autonome monopolisée par des professionnels de la politique et coupée de la vie quotidienne et des préoccupations des gens ordinaires.

De cette dynamique naît un sentiment d'aliénation politique de la part des individus qui ne se reconnaissent plus dans un jeu politique qui leur semble étranger. C'est ce sentiment de dépossession que les fascistes surent exploiter en proposant d'exprimer la volonté du peuple sans médiation, en se réclamant d'une théorie de l'incarnation de la souveraineté populaire par opposition à une théorie de la représentation :

³⁷³ Masao Maruyama, « From Carnal Litterature to Carnal Politics », in *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, p. 262.

³⁷⁴ Masao Maruyama, « Nihon no shisô », in *Maruyama Masao serekushion*, Tokyo, Heibonsha Library, 2010, p. 319.

Mais la vérité sur ce sujet est que le peuple allemand, spécialement les masses amorphes, qui furent précipitées contre le mur durant la crise économique et qui désespérèrent de l'impotence de leur gouvernement parlementaire, perdit confiance dans le processus normal d'intégration démocratique. Et ainsi ils cherchèrent une issue directe à leurs désirs frustrés et à leurs besoins insatisfaits via une identification immédiate avec une autorité absolue³⁷⁵.

En effet, il est possible de voir les totalitarismes du vingtième siècle comme des « pathologies de la représentation » pour reprendre l'expression de Pierre Rosanvallon. « *Il s'agissait alors de pouvoirs qui prétendaient avoir dépassé les apories structurantes du système représentatif et ses incomplétudes en incarnant parfaitement la société, leur absolutisme étant justifié par cette adéquation* »³⁷⁶.

L'originalité de Maruyama réside ici dans sa théorie de la fiction. Si les citoyens des sociétés modernes tendent à voir les institutions politiques comme factices c'est parce qu'ils oublient 1) le caractère essentiellement fictif de toute institution, 2) et en quoi cette facticité des institutions est un effet de leur autonomie. Reprocher aux institutions leur artificialité revient à retomber dans une mentalité prémoderne qui veut que les normes morales et l'ordre social et politique soient enracinés dans une réalité substantielle et immuable (nature, principes transcendants, etc.). Selon Maruyama les théories modernes du contrat social, en faisant des normes et de l'État les produits d'une création humaine délibérée, sont l'exemple le plus frappant de cette logique moderne de la fiction.

Plus tard, les gens se plainquirent que cette théorie atomistique du contrat [social] était anhistorique ou mécaniste. Mais c'était précisément parce qu'on était allé aussi loin en voyant l'homme comme complètement coupé de son environnement que ce type d'énergie naquit dans

³⁷⁵ Masao Maruyama, « From Carnal Literature to Carnal Politics », *Ibidem.*, p. 262.

³⁷⁶ Pierre Rosanvallon. *Le bon gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, Essais, 2017, p. 21.

ce nouveau type d'homme. Une énergie qui coupe les racines profondément enracinées des conventions et des institutions historiques³⁷⁷.

Les fascismes du vingtième siècle furent ainsi, au moins en partie, une réaction à cette caractéristique des sociétés modernes. En dénonçant les institutions démocratiques comme factices, les fascismes prétendaient lui substituer une forme plus immédiate et sensible de souveraineté populaire. Il importe donc pour Maruyama de maintenir la conscience que les institutions sont l'effet de la créativité humaine, instituées pour satisfaire quelque objectif, sous peine de voir celles-ci se réifier. Pour saisir ce point, il convient de faire un détour par son texte intitulé « *de aru koto to suru koto* » (ce que nous sommes et ce que nous faisons). Mais avant d'examiner cet aspect, il convient de comprendre, en premier lieu, comment Maruyama comprend la société démocratique à la fois comme société ouverte et révolution permanente.

3.4. La démocratie comme société ouverte.

À partir de la fin des années cinquante et soixante on constate une certaine réappropriation du thème bergsonien et poppérien de « la société ouverte » par Maruyama³⁷⁸. En effet, le thème de la démocratie comme idéal connaît plusieurs reformulations dans l'œuvre de Maruyama

³⁷⁷ Masao Maruyama, « From Carnal Literature to Carnal Politics », *Ibidem.*, p. 256.

³⁷⁸ Masao Maruyama, « Kaikoku », in *Chusei to hangyaku, tengataki nihon no seishinshi-isô*, Tokyo, Chikumashobô, 1992, pp. 191-237.

Masao. Dans des textes plus tardifs comme *Kaikoku*, 開国, Maruyama redéfinit, à la suite de Bergson puis Popper, la démocratie comme une « société ouverte ».

Au Japon, symboliquement parlant, nous eûmes trois opportunités d'ouverture. La première va de la fin de l'ère Morumachi à l'ère Sengoku. La deuxième est la fin du shogunat (*bakumatsu isshin* 幕末維新). Enfin, la troisième s'ouvrit après la défaite (*haisengo* 敗戦後)³⁷⁹.

日本は象徴的にいえば三たび「開国」のチャンスをもった。室町末期から戦国にかけてがその第一であり、がその第二であり、今次の敗戦後がその第三である。

Chacune de ces périodes d'ouverture, si elles furent imposées par des forces étrangères, représentait la possibilité pour les Japonais de devenir les agents des changements sociaux et politiques bouleversant le pays. Plutôt que de voir ces périodes d'ouvertures simplement comme des événements situables dans le temps, Maruyama y voit l'expression la plus caractéristique d'une société démocratique. Dans son essai « *Kaikoku* », le philosophe japonais attribut, en suivant l'ouvrage du politologue Zevedei Barbu *Democracy and dictatorship, their psychology and patterns of life*³⁸⁰, les caractéristiques suivantes aux sociétés ouvertes :

1. Une perception du changement dans laquelle les changements et les réajustements sont regardés comme normaux et considérés comme représentant une structure sociale ouverte. 2 La conviction que ces changements sont le produit direct de l'activité de chacun individu seul ou conjoint, et la croyance générale que nous sommes les créateurs de la société. Cela étant lié à l'habitude des rassemblements publics et à un intérêt à participer aux décisions collectives. Si la coopération existe dans toute société, ici la question de la coopération volontaire entre les différents groupes sociaux se pose. 3 La conscience que l'autorité et le pouvoir sont instables et relatifs, une façon de penser qui conçoit le pouvoir comme quelque chose de confié et non transféré. Un tel transfert est, par conséquent, antidémocratique même s'il se fait par des moyens

³⁷⁹ Masao Maruyama. « *Kaikoku* », *Ibidem.*, p. 194.

³⁸⁰ Zevedei Barbu. *Democracy and dictatorship, their psychology and patterns of life*, New York, Grove Press, 1956.

démocratiques. 4 L'autorité de raisons internes se substitue aux autorités externes. De cela naît la conviction que les changements déconcertants sont ordonnés par des valeurs éternelles (これによってめまぐるしい変化を秩序づけられ永遠な価値への信念が生まれる。). Les droits humains de bases sont soutenus par ce type de valeurs universelles. L'unité n'est pas un donné, mais est atteinte via la diversité (統一は既成の所与ではなくて、あくまで多様性を通じての統一である)³⁸¹.

Examinons plus en détail les traits mis en avant par Maruyama. Le premier est que les changements sont regardés comme quelque chose de normal. On peut en effet s'attendre à ce qu'une société ouverte, qui ne fixe pas les individus dans des rôles sociaux dont ils ne peuvent s'extraire, soit soumise à des changements continuels du fait de la liberté de ses membres. Le second trait, qui explique l'acceptation de ces changements, réside dans le fait que ceux-ci soient perçus comme le résultat de leur activité. Ces changements et réajustements ne sont pas attribués à une quelconque force surnaturelle qui échapperait au contrôle des hommes, mais sont compris comme étant leur œuvre. Cela implique également qu'un des grands enjeux politiques pour les citoyens d'une société démocratique est de parvenir à piloter le changement, d'en devenir les acteurs, plutôt que de le subir passivement.

Dans une telle société les citoyens ont conscience d'être les créateurs de l'ordre social et des changements qui l'agitent, tantôt en tant qu'individu dont l'action entraînera des effets non volontaires sur le reste de la société (ce que les sciences sociales ont conceptualisé comme « effets émergeant », produit de l'action des individus, mais non de leurs intentions³⁸²), tantôt comme fruit de leur action collective consciente, typiquement dans les assemblées ou les manifestations publiques. (On voit ici que Maruyama ne dissocie pas autonomie individuelle et autonomie collective, l'une impliquant l'autre).

³⁸¹ Masao Maruyama, « Kaikoku », *Ibidem.*, p. 195-196.

³⁸² Voir Raymond Boudon. *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.

Dans le troisième point Maruyama souligne que la stabilité du pouvoir a à voir avec le fait que celui est confié, mais pas transféré. Il s'agit là d'un point important de sa pensée qui orientera son appréciation des mouvements autour de l'ANPO en 1960, ainsi que la réaction du gouvernement à ceux-ci. La légitimité politique réside dans le peuple et ne peut être abandonnée au profit d'une élite politique sans que la démocratie soit mise en péril. Enfin dans le dernier point Maruyama souligne que les raisons que se donnent les individus ont la priorité, en matière de légitimité, sur les contraintes qu'exercent les autorités sociales ou politiques extérieures à leurs convictions personnelles. C'est là la signification de l'autonomie selon Maruyama. Il n'y a autonomie que lorsque le mobile des actions est librement assumé par les individus. C'est cela qui fait d'eux des acteurs sociaux et politiques et non pas les jouets de circonstances extérieures dont ils ne font que subir les effets.

Ce sont ces valeurs, à prétention universelle, qui, lorsqu'elles sont librement choisies, informent le changement social et politique. « *To be modern was, in short, to exercise a transcendent, universal critique faculty in a particular social/national totality* »³⁸³. En outre, Maruyama souligne que l'unité sociale n'est pas un fait établi, mais quelque chose qui est construit à partir de la diversité des modes de vie et de pensée, conséquence nécessaire de la liberté individuelle³⁸⁴.

Ainsi, les facteurs de démocratisation sont ici essentiellement sociologiques et culturels. La démocratie est d'abord un cadre mental (*seishinteki wakugumi*, 精神的枠組み) et un mode de

³⁸³ Andrew E. Barshay, « Imagining Democracy in Postwar Japan: Reflections on Maruyama Masao and Modernism », *Ibidem.*, p. 382

³⁸⁴ John Rawls voyait également dans le pluralisme des croyances et des doctrines philosophiques et religieuses la conséquence nécessaire du fait de vivre dans une société dans laquelle les institutions politiques garantissent les libertés individuelles. « [...] a basic feature of democracy is the fact of reasonable pluralism – the fact that a plurality of conflicting reasonable comprehensive doctrines, religious, philosophical, and moral, is the normal result of its culture of free institutions. » John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », in *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, Summer 1997, Number 3, pp. 765-766.

vie. Ce qui rend possible une société démocratique est une combinaison de pratiques sociales, d'habitudes partagées et d'état d'esprit. Les facteurs de démocratisation sont historiques, sociaux, spirituels, économiques, psychologiques sans que l'un soit plus déterminant qu'un autre. La démocratie est une société flexible, ouverte aux changements et à la nouveauté qui ne se laisse pas pour autant disloquer. Cette flexibilité s'applique à la fois à la société et aux structures mentales des individus la composant.

Dans cette optique, Maruyama définit trois périodes d'ouverture dans l'histoire du Japon comme nous l'avons vu. Celle qui attire particulièrement son attention est la seconde période, à savoir celle qui correspond à la restauration de Meiji (1868-1912). Cette ouverture intervient après une longue période de fermeture, connue sous le nom de *sakoku*, 鎖国 initiée par le shogun Iemitsu Tokugawa en 1641 afin d'endiguer l'influence politique, intellectuelle et religieuse des Occidentaux sur le Japon. Pour Maruyama cette seconde ouverture partage beaucoup de traits communs avec la troisième ouverture forcée que traversa le Japon après la Seconde Guerre mondiale et l'occupation américaine. Dans les deux cas, il s'agit d'une ouverture forcée, impulsée par une puissance étrangère, insufflant un mouvement de modernisation des modes de pensée et de la structure sociale et politique.

Cette ouverture, bien qu'elle contînt en elle des éléments susceptibles de mener à une société ouverte et démocratique (comme en témoigne l'apparition du « mouvement pour les droits et la liberté du peuple » qui revendiquait notamment la création d'un parlement élu et la reconnaissance de la souveraineté du peuple et des libertés fondamentales), se conclut néanmoins par un échec. Meiji resta une révolution pilotée par le haut, c'est-à-dire par des membres de la classe des guerriers dont le principal objectif était de maintenir leur pouvoir et leur position au sein de la hiérarchie sociale. Toute la modernisation tendait vers un seul objectif : créer un État moderne, une économie industrialisée et une armée forte afin de transformer le Japon une puissance avec laquelle comptée sur la scène internationale. Du point de vue des mentalités, le Japon resta une société fermée, alimentée par le sentiment persistant d'être en état de siège. En effet, il ne faut pas perdre de vu que le principal mobile de l'ouverture

de Meiji se trouve dans la crainte d'être subjugué et colonisé par les puissances occidentales³⁸⁵. Ainsi le nouvel État japonais se voyait comme en état de siège, « *a state that saw kaikoku as a viable option only if the opposite – sakoku – was embeded deeply into Japan's polity. This was revealed in the nationalistic ethic formulated by the state* »³⁸⁶.

La conséquence immédiate en fut une dissociation entre nationalisme et souveraineté populaire, entre souveraineté nationale et souveraineté du peuple. Si le Japon s'est modernisé, au moins dans ses institutions économiques, sociales et politiques, les Japonais ont conservé selon Maruyama une mentalité féodale. Ainsi, le Japon reste une société fermée combinant une hostilité de principe vis-à-vis des nations étrangères et un nationalisme mystique avec le culte impérial en son cœur interdisant toute manifestation d'une quelconque souveraineté populaire, pour ne rien dire d'un sens de l'autonomie individuelle.

La défaite de 1945 et l'occupation qui s'en est suivie doivent donc être vues pour Maruyama, comme l'occasion de relancer ce processus de démocratisation et d'ouverture. Le philosophe invitait, dans cette optique, ses contemporains de pleinement embrasser la période d'après-guerre comme une nouvelle opportunité de changements politiques et sociaux culturels de grande ampleur. La question étant de savoir si les Japonais se laisseront passivement imposer ses changements, ou bien s'ils sauront non seulement les accepter, mais en être aussi les acteurs.

³⁸⁵ Voir sur ce point Pierre-François Souyri. *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2018.

³⁸⁶ Rikki, Kersten. *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*. Routledge, 1998, p. 125.

3.4. La démocratie comme révolution permanente.

La conception de la démocratie par Maruyama Masao est souvent réduite à une formule ; « La démocratie comme révolution permanente »:

En premier lieu, la démocratie, c'est-à-dire le gouvernement du peuple (government of the people), est essentiellement un concept contradictoire. La démocratie étant un concept intrinsèquement contradictoire, elle ne peut être qu'un processus ou un mouvement constant et infini »³⁸⁷.

そもそも民主政—すなわち人民統治—government of the people とは、本質的に矛盾概念である。…民主政が本質的に矛盾概念であるからこそ、それは不断の、また無限の過程または運動としてのみありうる。

Maruyama utilisait pour la première fois l'expression de démocratie comme révolution permanente dans le recueil intitulé « Gendai seiji no shisô to kôdo »³⁸⁸. Deux termes sont utilisés pour désigner la démocratie dans la pensée sociale et politique du Japon d'après-guerre : *minshushugi* (民主主義) et *demokurashi* (デモクラシー). La notion de *demokurashi* renvoie au type de régime imposé par les Américains au Japon après la défaite de 1945. *Minshushugi* renvoie en revanche, plus abstraitement, au concept du pouvoir par le peuple pour le peuple. C'est surtout ce dernier qu'utilise Maruyama dans son œuvre :

La démocratie en tant qu'idée et mouvement, bien qu'on ait l'impression de répéter ce qui a été dit il y a plusieurs décennies, est une "révolution perpétuelle"³⁸⁹.

³⁸⁷ Masao Maruyama, cité par Yasushisa, Shimizu, « Eikyuu kakumei toshite no minshushugi », in *Bulletin of the Graduate School of Integrated Sciences for Global Society*, Kyushu University, Vol. 24, No. 2, 2017, p. 14.

³⁸⁸ Yasuhisa Shimizu, « Eikyuu kakumei toshite no minshushugi », *Ibidem.*, pp. 1-20.

³⁸⁹ Masao Maruyama. « Sengo minshushugi no genten », *Maruyama Masao shû*, Vol 15, pp. 69-70.

理念と運動としての民主主義は、何十年も前にいったことをくりかえすのは気がひけるけれど、「永久革命」なんですね。

Comme nous l'avons dit plus haut, Maruyama définit la démocratie comme une combinaison d'idées, d'institutions et de mouvements. Retraçant l'histoire de la notion de démocratie au sein de la pensée politique occidentale, Maruyama montre qu'il existe toujours un écart irréductible entre la démocratie comme idéal d'un côté et l'exercice réel de la démocratie de l'autre. Toutefois, loin d'être un signe d'inconsistance de l'idéal démocratique cet écart doit être vu comme une force, et même une opportunité :

Autrement dit, l'idéal démocratique contient dès son origine un paradoxe en opposition avec la réalité politique, et nous devons prendre garde de ne pas vénérer la démocratie telle qu'elle est réellement pratiquée en oubliant ce paradoxe. Et c'est pour cela que, même si le « pouvoir du peuple » est un concept contradictoire, et même s'il ne peut se réaliser en tant que tel, cela ne veut pas dire pour autant que la démocratie soit dépourvue de sens. C'est bien plutôt en raison même de ce *gap* que l'on en arrive à la conclusion que la démocratie doit constamment être démocratisée. C'est pour cela qu'il est d'importance de ne pas réduire la démocratie uniquement aux institutions démocratiques établies, ou à un système fixe, mais s'efforcer de la concevoir comme un processus de démocratisation sans fin³⁹⁰.

つまり、民主主義の理念は、本来、政治の現実と反するパラドックスを含んでいるのであり、このパラドックス性を忘れて、事実に行われている「民主主義」政治を物神崇拝することは、警戒しなければならない。しかし、かくのごとく「人民の支配」ということが理論的に矛盾を含み、そのままの形では実現できないとしても、決して民主主義が無意味なのではなく、むしろそのギャップのゆえにこそ、民主化せねばならないという結論が出て来るわけである。そしてこのためには民主主義を既成の制度として、あるいは固定的なたてまえとしないで、不断に民主化してゆく過程として考える訓練をすることが重要である。

³⁹⁰ Masao Maruyama, « Minshushugi no rekishiteki haikai », 1959, in *Maruyama Masao shû*, Vol 8, *Ibidem.*, p. 89.

La démocratie est d'abord un idéal au nom duquel créer, critiquer et modifier les institutions politiques. Cette tâche ne saurait avoir de termes. Cela implique également d'élargir constamment la participation des simples citoyens au processus de décision politique dans l'espace public.

Pour Maruyama, il n'y a jamais de démocratie achevée, mais un processus sans fin de démocratisation. D'où l'expression de « démocratie comme révolution permanente » *eikyuu toshite no minshushigi*, 永久として民主主義. La démocratisation (*minshuka*, 民主化) est nécessairement le fruit d'une dialectique entre idées, mouvement et institutions³⁹¹.

Comme je l'ai dit tout à l'heure, les institutions ne sont qu'une partie d'une trinité composée des institutions, des mouvements et des idées, tout cela constituant la démocratie. La démocratie, en tant que mouvement et idée, il est frustrant de répéter ce que j'ai déjà dit il y a des décennies, est une révolution perpétuelle. Ni le capitalisme ni le socialisme ne sont des révolutions perpétuelles. Il faut y ajouter aussi l'idéal même s'il s'agit d'une institution/système historique. La démocratie existe depuis la Grèce ancienne. Quelle que soit la forme institutionnelle qu'elle prenne, la démocratie ne peut jamais être achevée. Elle n'existe que sous l'aspect d'une démocratisation constante³⁹².

Elle ne peut jamais être pleinement réalisée. Toutefois, loin d'être un défaut c'est ici que réside sa force. C'est quand elle se fige en un ensemble d'institutions et de dogmes que la démocratie meurt. La principale contradiction se situe entre les gouvernés et les gouvernants. Bien que le peuple soit souverain, celui-ci se voit contraint, selon les théories du contrat social, de déléguer l'exercice effectif du pouvoir à une minorité élue. Il ne peut jamais y avoir identité

³⁹¹ Masao Maruyama, « Sengo minshushugi no genten », in *Maruyama Masao shû*, Vol 15, 1989, *Ibidem.*, pp. 57-70.

³⁹² Masao Maruyama, « Sengo minshushugi no genten », *Ibidem.*, pp. 69-70.

entre les deux. Pour Maruyama, c'est là à la fois un danger et une opportunité comme nous allons le voir.

3.6. Ce que nous sommes et ce que nous faisons. Démocratie et fictions.

« *De aru koto to suru koto* »³⁹³ est un texte qui résume assez bien la conception marumayasienne de la démocratie. Dans ce texte Maruyama y expose le type d'éthos propre aux sociétés démocratiques modernes. En effet, si l'État japonais ultranationaliste a produit le type de subjectivité, ou d'éthos, dont il avait besoin, il en va de même pour la démocratie. Cette dernière doit également produire une subjectivité capable de la soutenir en retour. Mais il ne s'agit pas de la subjectivité passive de l'électeur qui se débarrasse du fardeau de la décision politique au profit d'un représentant aussitôt que le pouvoir lui est confié. Le sujet démocratique est au contraire actif et critique. Il n'abandonne pas sa souveraineté politique au profit d'un tiers et soumet les représentants qu'il a élus à un regard critique qui ne s'assoupit jamais :

On ne vote que tous les quatre ans, mais le jour après le vote, le peuple doit observer sans répit si le gouvernement se soucie de ses intérêts ou pas, c'est n'est qu'ainsi que le parlementarisme sera vraiment réalisé... c'est là la vraie signification de la phrase "le peuple et le public sont les fondements de la démocratie"³⁹⁴.

Cette insistance sur le faire, sur l'action, plutôt que sur l'être constitue un trait essentiel de la modernité sociale et politique selon Maruyama. Dans cet essai Maruyama présente la société japonaise comme étant gouvernée par une dialectique entre une logique du faire et une logique de l'être, l'un correspondant à la société féodale de statuts, l'autre à la société moderne. En effet, la société japonaise traditionnelle est une société d'états ou de statuts (*jôtai*, 状態). Les individus y sont jugés selon leur fonction ou leur statut social ou institutionnel plutôt que sur

³⁹³ Masao Maruyama, « *De aru koto to suru koto* », Masao Maruyama shû, Vol. 8, Tokyo, Iwanami shôten, 1959.

³⁹⁴ Masao Maruyama, « *Taishû undou ni tsuite* », in *Fujin Kôron*, Janvier 1959. Cité par Rikki Kersten. *Democracy in postwar Japan. Ibidem.*, p. 216.

leurs actes (avec les effets déresponsabilisant que cela ne manque pas d'induire). La modernité morale et politique consiste à passer d'une logique de l'être à une logique du faire (ou de la praxis), c'est-à-dire à juger les individus sur ce qu'ils font et non à partir de ce qu'ils sont (socialement, leur place dans la hiérarchie sociale, leur sexe, leur race, etc.). Il s'agit, en somme, d'une société d'individus où seuls comptent les actes, les conduites et non le rang social ou la fonction. Une société authentiquement démocratique se doit de juger la conduite gouvernement selon cette même logique. Autrement dit, on ne saurait prendre pour argent comptant la prétention des gouvernants à incarner de fait la volonté du peuple (logique de l'être). L'esprit démocratique commande plutôt de juger leurs actes (logique du faire) en se demande si leurs actions sont bien conformes à la volonté et à l'intérêt de la population :

Ne pourrait-on pas essayer de mesurer le degré de démocratisation de notre pays selon les normes que nous venons de dégager, au lieu de partir du simple caractère démocratique de principes institutionnels ? [...] Par exemple, pour reprendre ce dont on vient de parler, la conception qui juge du caractère du gouvernement uniquement d'après les principes des institutions n'est rien d'autre, en somme, qu'une variante du principe du « ce que l'on est »³⁹⁵.

私たちの国の政治がどこまで民主化されているかを、制度の建て前が民主主義であるということからでなしに、右のような基準で測って見たらどうでしょうか。[...] たとえばすぐ前に述べたことですが、政治が民主的かどうかということを制度の建て前だけから判断する考え方は、そもそも「である」原理のバリエーションにほかならない。

Mettre l'accent sur le faire revient aussi à insister sur l'aspect processuel du réel. L'ordre politique est le fruit d'une construction politique, non un état figé une fois pour toutes comme un ordre naturel ou divin atemporel échappant à la volonté des hommes :

Le sentiment s'est profondément enraciné que les lois ou les principes institutionnels qui existent à l'avance, tout seuls, et qu'ils descendent jusque dans la vie courante. À l'inverse, ne

³⁹⁵ Masao Maruyama, *op. cit.*, p. 33.

se répand pas facilement l'idée de réclamer, à travers notre vie et notre expérience, l'instauration de telle loi ou de telle institution, ou de les rectifier³⁹⁶.

それでおのずから、まず先に法律や制度の建て前があつてそれが生活のなかに降りてくるという実感が強く根を張っていて、その逆に、私たちは生活と経験を通じて一定の法や制度の設立を要求しまたはそれらを改めていくという発想は容易にひろがない。

Maruyama ne fait, en quelque sorte, que tirer les conséquences du fait que la démocratie est une production humaine, une création. C'est cet esprit d'innovation, d'invention, de création de fictions qui se trouve au cœur de la modernité et qui doit inspirer l'idéal d'une société démocratique.

Essentiellement, une fiction n'est pas une réalité absolue douée d'une valeur intrinsèque. Elle est toujours créée pour des raisons de commodité ou dans le but de satisfaire quelque fonction. C'est la raison pour laquelle nous devons continuellement réexaminer les institutions et organisations à la lumière de leurs objectifs et de leurs fonctions. Si nous ne les réexaminons pas continuellement celles-ci se solidifient, d'une certaine manière, et finissent comme de simples conventions. Ainsi, l'homme qui croit aux fictions est tout le contraire de celui qui prend une fiction "prête à l'emploi" en la prenant pour un absolu. À l'inverse, celui-ci essaie qu'une fiction devienne une fin en elle-même. Il essaie de garder les fictions relatives et non absolues³⁹⁷.

Cette défense de la fiction dans la vie sociale et politique est à mettre en relation avec son texte écrit pendant la guerre, et publié dans son recueil *Histoire de la pensée politique au Japon*, « Nature et invention chez dans la pensée politique au Japon à l'époque des Tokugawa »³⁹⁸ dans lequel Maruyama souligne que la rupture, caractéristique de la modernité politique, entre

³⁹⁶ Masao Maruyama, *op. cit.* p. 37.,

³⁹⁷ Masao Maruyama, « From Carnal literature to Carnal politics », in *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969, p. 259.

³⁹⁸ Masao Maruyama, « Nature et invention dans la pensée politique au Japon à l'époque des Tokugawa », in *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp. 219-329.

l'ordre social et politique et la nature est due à la conception artificialiste de l'ordre social et des normes morales et politiques telle qu'on la trouve, en Europe, dans les théories du contrat social. Les institutions sociales et politiques modernes sont des fictions qui s'assument comme telles selon Maruyama³⁹⁹. Dans *Nihon no shisô*⁴⁰⁰ Maruyama affirme que la conception des institutions comme des fictions est indissociable de l'émergence d'une nouvelle vision du sujet connaissant.

À ce sujet, les théories politiques de l'État moderne qui se développèrent de Thomas Hobbes à Jean-Jacques Rousseau en passant par John Locke, suivirent une évolution parallèle à celle de la théorie moderne de la connaissance et, bien qu'elles recouvrent chacune des différences de taille, de telles théories héritèrent chacune tout autant de la conception d'une mise en organisation du monde sensible selon des inventions subjectives et remirent à l'humble sujet – citoyen le rôle auparavant dévolu souverain en tant que subjectivité créatrice la plus haute. Bien plus, à cette occasion, si la vision de l'État comme fiction se condensa jusqu'à la théorie du contrat social, le sentiment d'un fossé entre « la vie dans toute sa profusion » et les institutions continua à être préservé⁴⁰¹.

ところでホッブスからロックを経てルソーに至って完成される近代国家の政治理論は、近世認識論の発展と併行し、それぞれに大きな相違を含みながらも、ひとしく経験世界の主体的作為による組織化という発想を受けついで、頂点の制作主体としての君主の役割を、底辺の主体的市民の役割にまで旋回したのである。しかもその際フィクションとしての国家観は社会契約説にまで結晶するが、「生の充(?)」と制度との間のギャップの感覚は引続き保持されている。

C'est quand la connaissance commença à être conçue comme le produit de l'activité d'un sujet connaissant construisant activement ses représentations, prenant ainsi le contre-pied des

³⁹⁹ Masao Maruyama, « From Carnal Literature to Carnal Politics », *op. cit.*, p. 256.

⁴⁰⁰ Masao Maruyama, « Nihon no shisô », in *Maruyama Masao serekushion*, Tokyo, Heibonsha Library, 2010, pp. 277-341.

⁴⁰¹ Masao Maruyama, « Nihon no shisô », *Ibidem.*, p. 319.

théories contemplatives de la connaissance que son pendant pratique et politique émergea via les théories du contrat social. C'est à partir du moment où s'instaure cette coupure entre la matière empirique et les formes produites par l'entendement, dans le domaine de la connaissance, ou une coupure entre un état de nature et un état civil, au sein de la pensée politique, qu'apparaît cette tension entre fiction et réalité constitutive de la conscience politique moderne. « *La conscience des institutions en tant que fiction était aussi en même temps la conscience d'une distance et d'une distance et d'une tension vive entre fiction et réalité de la vie* »⁴⁰². C'est lorsque que l'on oublie ce caractère fictif des institutions, des organisations, des lois, des coutumes, des traditions, etc. par l'effet, notamment de l'accoutumance, qu'elles se réifient en des réalités quasi naturelles s'imposant de l'extérieure à notre volonté :

Le mode de réflexion qui pense la Constitution et les autres institutions juridico-politiques en les concevant séparément de la question du sujet qui fait les institutions et en tant que choses définitivement accomplies, est étroitement lié à un mode de pensée qui appréhende les idées ou la logique comme des objets finis⁴⁰³.

憲法その他の法的=政治的制度を、制度をつくる主体の問題からきり離して、完結したものとして論ずる思考様式は、思想や理論を既成品として取扱う考え方とふかく連なっている。

Lorsque les institutions, lois ou les idéologies s'imposent à nous de l'extérieur à notre conscience comme des « objets finis » dotés d'une existence indépendante, ceux-ci se chosifient comme des réalités immuables ayant le même caractère ontologique qu'un monde naturel mû par des lois que l'on ne peut espérer changer.

Lorsque les individus ont une place dans la vie, quand ils y parviennent en raison de leur naissance ou de leur statut social, lorsque leur rôle dans la société a été prédéterminé, l'environnement social revêt pour eux le même genre de réalité que le monde naturel. Même les institutions créées dans un but précis deviennent de simples phénomènes. En d'autres termes,

⁴⁰² Masao Maruyama, « Nihon no shisô », *Ibidem.*, p. 318.

⁴⁰³ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 318.

ils voient ces institutions comme des formations naturelles sans être conscients qu'elles sont le fruit d'une création humaine. En conséquence de quoi, ils ne pensent pas à remettre en question les objectifs pour lesquels ils ont été créés. [...] Quoi qu'il en soit, lorsque les gens considèrent leur société comme un fait accompli, ils ne commencent pas automatiquement à penser en termes de fictions⁴⁰⁴.

Voyant les institutions comme des réalités naturelles immuables les individus ne perçoivent même plus la possibilité de les changer. En d'autres termes, être moderne consiste à voir les institutions sociales et politiques, formelles et informelles, comme le fruit de l'action des hommes. L'oublier conduit à une forme d'aliénation. C'est ce mécanisme qui met en péril la démocratie.

La dialectique entre la logique de ce que nous sommes et la logique de ce que nous faisons est une reprise sous une autre forme de la thématique de la fiction et de l'invention que développait Maruyama dans ses essais sur la pensée politique d'Edo. En effet, les institutions d'une société démocratique doivent être comprises, par les citoyens qui la composent, comme le fruit de la logique du « ce que nous faisons », ce qui implique que celles-ci soient jugées en fonction de leur faculté à satisfaire des finalités posées librement par des individus autonomes.

Autrement dit, une démocratie est une société dans laquelle les individus ont conscience que leurs institutions ont été créées par eux dans le but de remplir un certain nombre de fonctions et qu'il leur ait loisible de les critiquer et de les changer si celles-ci ne leur apportent pas satisfaction. Si l'on perd de vue cela, la démocratie est en danger :

La démocratie ne peut prendre vie que lorsque les citoyens veillent toujours à ce que les institutions ne soient jamais détournées de leur but, fétichisées, en adoptant sans cesse une posture de contrôle et de critique sur la manière dont celles-ci fonctionnent dans la réalité. Cela s'applique avant tout à ce système institutionnel lui-même qui répond au nom de démocratie. Car, en somme, comme pour la liberté, la démocratie possède ce caractère de ne parvenir et

⁴⁰⁴ Masao Maruyama, « From Carnal Literature to Carnal Politics », *op. cit.*, p. 255.

péniblement, à être telle que par une incessante démocratisation : c'est dans le prix qu'elle attache au processus que ce qu'on appelle la pensée démocratique trouve sa signification la plus intime, plus que dans les définitions ou les déductions théoriques⁴⁰⁵.

民主主義というものは、人民が本来、制度の自己目的化—物神化—を不断に警戒し、制度の現実の生き方を絶えず監視し批判する姿勢によって、はじめて生きたものとなり得るのです。それは民主主義という名の制度自体についてなによりあてはまる。つまり自由と同じように民主主義も、不断の民主化によって辛うじて民主主義でありうるような、そうした性格を本質的にもっています。民主主義的思考とは、定義や結論よりもプロセスを重視することだといわれることの、もっとも内奥の意味がそこにあるわけです。

Lorsqu'elles se réifient et prétendent incarner de toute éternité la légitimité politique, celles-ci deviennent dès lors tyranniques. Dans semblables cas, le peuple est fondé à se révolter pour réformer ou renverser des institutions qui ne remplissent plus leurs fonctions initiales. Ainsi, cette logique du faire peut fournir un critère pour juger du degré de démocratisation d'une société donnée, à commencer par la société japonaise :

Nous obtenons à partir de là un étalon permettant de mesurer des phénomènes comme le degré d'avancement effectif d'une « démocratisation » concrète dans la politique, l'économie et dans de nombreux domaines de la société, ou les décalages concrets entre institutions et systèmes de pensée ; et même, encore mieux, ne posséderions-nous pas ainsi un fil conducteur dans notre réflexion sur le problème du Japon contemporain qui, par certains côtés, se trouve être antimoderne, et par d'autres, agressivement post-modernes ?⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Masao Maruyama, « De aru koto to suru koto », *Ibidem.*, p. 25.

⁴⁰⁶ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p.33.

3.7. Logique de l'aliénation politique. Quand la politique échappe des mains des gens ordinaires.

Dans cette optique, Maruyama dénonce la rhétorique des parlementaires japonais des années 50 et 60 qui dénonçaient les agitations et les mouvements ouvriers et populaires comme « antidémocratiques » sous prétexte que ceux-ci s'opposaient à leur politique et à un certain type de démocratie parlementaire :

Il s'agit ici d'une démocratie qui n'est pas le fruit d'une construction jour après jour, mais qui est un état *déjà-là*, et à l'action de perturber cet état se trouve pour ainsi dire automatiquement accoler l'étiquette d'« anti-démocratique »⁴⁰⁷.

そこでは民主主義は日々つくられるのではなくて、既存の「状態」であり、この「状態」の攪乱はいわば自動的に「反民主主義」のレッテルをはられてしまいます。

Ce que nous propose Maruyama, à partir de l'analyse de l'expérience politique japonaise de l'immédiat après-guerre, c'est une véritable théorie de l'usurpation, de la dépossession politique. Ainsi, le gouvernement et les parlementaires dénoncent toute contestation de leur politique et de leur autorité de la part des citoyens comme l'expression d'un rejet de la démocratie en tant que telle, sous-entendant par là qu'eux seuls sont les dépositaires de plein droit de la souveraineté et de la légitimité politique. Toute contestation populaire de leur pouvoir, surtout si elle est spectaculaire, se trouve par conséquent, et par principe, dénoncée comme illégitime et antidémocratique :

[...] Selon une certaine façon de penser, les droits politiques du peuple se limitent au droit d'aller voter les jours d'élection, toute autre action politique est perçue comme une violence qui

⁴⁰⁷ Masao Maruyama, *Ibidem.*, p. 36.

ne devrait pas exister sous un système parlementaire. Avec une telle façon de penser, nous allons tuer les mouvements politiques quotidiens du peuple⁴⁰⁸.

[...] 国民の政治的権利の行使は投票日に行って投票する権利だけで、それ以外の政治行動は議会政治下においてはあるべくからざる「暴力」だ—こういう考え方で、国民の日常的な政治活動を封殺していく。

La politique dans une société démocratique ne peut pas être le monopole de politiciens professionnels sous peine de mettre ses propres principes en danger. Même si l'existence un système parlementaire est essentiel la démocratie ne peut se limiter aux seuls jeux parlementaires sans mettre en péril l'esprit démocratique sur lequel sont censées reposer ces institutions politiques. Conformément à la logique du faire, que nous avons présenté plus haut, il convient de ne pas oublier de la raison pour laquelle les partis politiques et le système parlementaire furent créés, à savoir exprimer la volonté du peuple. Le peuple, comme ensemble des citoyens majeurs, est le seul dépositaire de la légitimité politique dont les élus ne sont que les représentants. Il semble, par conséquent, conforme à l'esprit de la démocratie que les représentés demandent des comptes à ceux qui les représentent sans que cela soit vu comme un rejet des institutions démocratiques. C'est précisément ce que Maruyama appelle le fascisme au nom de la démocratie⁴⁰⁹. Maruyama en conclut que :

Ce qui est vraiment à craindre, c'est non pas que le désaveu du parlementarisme devienne à la mode, mais que le système politique parlementaire, à l'image exacte du *kokutai* japonais d'autrefois, au lieu de se fortifier au contact des thèses contradictoires, voie son credo imposé d'en haut, comme un sacré intouchable. Il n'y a rien de plus risible dans cette perversion de la démocratie qui consiste à vouloir confier sa sauvegarde à un tabou. Maintenir l'ordre au moyen d'un tabou n'est rien d'autre que la caractéristique essentielle de toute société tribale :

⁴⁰⁸ Masao Maruyama, « Minshushugi no na ni okeru fashizumu », 1952, in *Maruyama Masao hanashi bun shû, zoku 3, Maruyama Masao techô no kai hen*, Tokyo, Misuzu boshô, 2014, p. 35.

⁴⁰⁹ Masao Maruyama, *Ibidem.*, pp. 1-60.

l'archétype de la société de « ce que l'on est ». Comme nous le savons, au Japon, bien pauvre est pour le citoyen l'expérience d'avoir forgé des institutions à partir de sa propre pratique de vie. Historiquement parlant, la plupart des institutions modernes nous ont été livrées d'avance comme des objets finis et notre façon de vivre s'est trouvée réglée en fonction d'un tel cadre⁴¹⁰.

La situation particulière du Japon, celle d'être un pays à qui un occupant étranger a imposé des institutions politiques après une défaite militaire, risque de renforcer ce sentiment d'aliénation politique de la part de la population. Non seulement les citoyens japonais risquent de voir cela comme une violence politique (un impérialisme culturel aussi bien que politique), mais en plus la possibilité de s'approprier ces institutions comme étant les leurs, comme faisant sens pour eux, risque de leur être fermée dans la mesure où les Japonais n'ont pas dû lutter pour elles, et qu'elles n'émanent pas, de fait, de leur volonté propre. La démocratie d'après-guerre, comme il est convenu de l'appeler au Japon, est donc perçue comme quelque chose qui est tombé du ciel, d'extérieur à la société japonaise et à l'expérience des Japonais. En outre, comme l'explique Maruyama, la tentation était grande de la part des élites politiques de sacraliser les institutions, et donc de les soustraire à toutes discussions et à toutes contestations (éléments pourtant centraux d'une culture authentiquement démocratique), comme on le fit avec naguère la notion de *kokutai* dans le Japon d'avant-guerre maintenant ainsi les mêmes dispositions d'esprit qu'au temps du fascisme. Pour bien comprendre ce point, il convient de s'attarder un peu sur la distinction qu'introduit Maruyama entre la logique du « ce qu'on l'on est » et la logique du « ce que l'on fait » que nous avons esquissé plus haut.

En effet, Maruyama distingue entre la société féodale prémoderne qui est une société d'états (*jôtai* 状態) et la société moderne qui insiste sur le comportement, la conduite, la pratique. Il s'agit de deux mondes moraux et politiques distincts. Dans le premier, les individus sont jugés en fonction de l'état social ou de la fonction qu'ils occupent. Dans ce cas de figure un seigneur sera toujours moralement supérieur à un roturier, et ce quelle que soit sa conduite. Sa valeur

⁴¹⁰ Masao Maruyama, « De aru koto to suru koto », *Ibidem.*, p. 37.

morale est liée à son statut social. Il est par essence moralement noble. En revanche, dans la société moderne c'est la conduite, les actes qui feront l'objet d'une évaluation morale. Appliqué à la vie politique un député ou un ministre sera jugé en fonction de ses actes et non de son statut. Ainsi, si un représentant du peuple, même démocratiquement élu, ne respecte pas ses engagements et bafoue la volonté ou les intérêts de ses électeurs, ce dernier perdra toute légitimité politique si l'on suit la logique du « ce que l'on fait »⁴¹¹. A contrario, dans la logique du « ce que l'on est », un représentant du peuple incarne toujours, par essence, et quoi qu'il fasse, la volonté du peuple. S'opposer à lui revient donc à s'opposer à la démocratie. Par conséquent, seule la logique du « ce que l'on fait » est conforme à une authentique société démocratique pour Maruyama.

Ainsi, le maintien d'une logique du « ce que nous sommes » au détriment de la logique « ce que nous faisons », pour reprendre les mots de Maruyama, permettrait de justifier la monopolisation du pouvoir par l'élite politique en arguant du fait que les citoyens ordinaires, en prétendant se mêler de politique directement et à la place de leurs représentants, excèdent illégalement leur position de citoyens/représentés. (Les représentants incarnant, par essence, la volonté du peuple quoiqu'ils fassent) Selon cette logique chacun doit rester à sa juste place :

Lorsque de telles tendances se font prédominantes, l'activité politique devient la spécialité d'un groupe de politiciens professionnels formant le « milieu politique » et la politique se trouve confinée à l'intérieur même parlement. C'est pourquoi toute activité politique opérée à partir du vaste terrain de la société par d'autres que des politiciens en vient à être considérée comme comportement outrepassant son rang ou comme « violence ». Pourtant, cela va sans dire, la démocratie est bien quelque chose qui s'est développé comme un mouvement ayant libéré la politique du monopole d'une classe particulière en l'étendant au peuple tout entier. [...] Il n'est pas exagéré de dire que, même si l'expression paraît paradoxale, la démocratie est d'abord soutenue par un intérêt politique de la part des citoyens apolitiques, ou encore par des

⁴¹¹ Cette notion est à rapprocher du concept libéral d'« accountability » selon lequel les responsables politiques doivent être tenus comptables de leurs actes et en répondre devant le public.

déclarations ou des comportements politiques provenant de domaines situés en dehors du milieu politique⁴¹².

On comprend mieux, à la lumière de ce contexte politique particulier, l'insistance de Maruyama, et d'autres intellectuels progressistes d'après-guerre, sur la notion d'autonomie (*shutaisei*). Il ne s'agit pas ici, ou du moins pas uniquement, de la notion kantienne d'autonomie comme capacité à se donner ses propres lois, mais aussi de s'appropriier ses propres institutions, de les créer, de les contester, de les remplacer par d'autres si besoin, bref d'être acteur politique et pas uniquement spectateur passif. Or c'est précisément ce que le gouvernement japonais d'après-guerre refusa à son peuple lors des événements de mai 1960 lorsque Kishi passa en force le nouveau traité de sécurité et d'assistance mutuelle entre le Japon et les États-Unis. Tout comme dans le Japon d'avant 1945 la souveraineté politique était, une fois de plus, confisquée et monopolisée par une élite restreinte.

Le système représentatif repose sur un principe selon lequel les décisions sont le fruit d'un processus démocratique et n'a de sens que sur ce fondement social. Néanmoins, le parlement, dans la mesure où il n'est en soi qu'un système, peut jouer un rôle essentiel dans la suppression des libertés démocratiques. Par exemple lorsque le principe de majorité, en s'éloignant de son sens originel, est compris comme la loi du plus grand nombre, même en supposant l'existence d'un système parlementaire et des partis politiques, l'uniformisation substantielle [de l'opinion] risque de progresser⁴¹³.

Il semble difficile dans ces conditions qu'une société démocratique, au sens où l'entend Maruyama, puisse vraiment émerger. Toutefois, les mouvements sociaux et politiques des années cinquante et du début des années soixante furent perçus par Maruyama comme autant de manifestations d'un amorçage de démocratisation de la société japonaise. C'est dans ce

⁴¹² Masao Maruyama. « De aru koto to suru koto », *Ibidem.*, p. 38.

⁴¹³ Masao Maruyama, « Minshushugi no na ni okeru fashizumu », 1952, in *Maruyama Masao hanashi bun shû, zoku 3, Maruyama Masao techô no kai hen*, Tokyo, Misuzu boshô, 2014, p. 34.

contexte que Maruyama formula ses critiques de la démocratie parlementaire du Japon de l'après-guerre. La surdité du gouvernement et des parlementaires aux mouvements sociaux, notamment contre le renouvellement du traité de sécurité nippo-américain, est inaugurale de ce que seront les rapports entre le peuple japonais et ses représentants au cours des décennies qui vont suivre et dont Fukushima sera la dernière manifestation en date.

Conclusion générale :

En résumé, la démocratie pour Maruyama Masao est une combinaison d'idées, d'institutions et de mouvement. En effet, si l'importation d'institutions démocratiques comme des élections, un parlement et une constitution garantissant les libertés fondamentales est certes quelque chose d'important, cela reste insuffisant tant que le peuple ne s'est pas approprié les idées démocratiques, et qu'il n'est pas prêt à se mobiliser pour ses intérêts et ses droits. La démocratie est d'abord un mode de vie et une certaine mentalité. C'est une société dans laquelle les individus qui la composent sont conscients d'être les dépositaires de toute légitimité politique. Ils sont les seuls dépositaires de la souveraineté politique. Toutefois, Maruyama voit bien que la démocratie parlementaire s'expose à déposséder le peuple de cette souveraineté en suscitant l'apparition d'une classe de politiciens professionnels gouvernant loin des yeux du peuple quoi qu'en son nom.

On pourrait dire qu'ici les éléments féodaux rémanents au sein de la société japonaise conspiraient avec les tendances pathologiques propres aux sociétés industrielles avancées. En effet, si le fascisme japonais est le fruit d'une modernisation incomplète pour Maruyama, la dynamique de dépossession politique, qui menace de l'intérieur les démocraties représentatives, ont nourri les totalitarismes européens. En effet, en prétendant réaliser une version plus directe de la souveraineté du peuple, par exemple à travers l'État parti, ou à travers une théorie de l'incarnation (le chef incarnant, sans médiation, la volonté du peuple) ceux-ci ont détruit les démocraties de l'intérieur en exploitant, paradoxalement, ce désir d'une représentation plus fidèle et directe des aspirations des peuples.

Cette situation paradoxale est le résultat des paradoxes inhérents à la démocratie représentative. Le peuple, la société civile, la nation, peu importe le nom qu'on lui donne, est censé être un pouvoir instituant sans être soi-même institué. Il ne peut ni exercer sa souveraineté directement ni complètement s'en remettre à des institutions, organisations et procédures supposées exprimer celle-ci sans s'exposer au risque de la perdre. C'est ici que la notion de *shutai-sei* rentre en jeu. La démocratie ne peut s'épanouir que si les dirigeants sont

constamment soumis au regard vigilant et critique du peuple. Toutefois, pour ce faire, il est nécessaire que se développe un sens de l'autonomie individuelle et collective au sein de la société. Si dans un premier temps Maruyama a insisté sur l'idée de conscience libre et critique, consciente de ses responsabilités, il insista aussi, par la suite, sur l'importance de contracter une habitude de l'association en dehors de l'État, ou même en dehors de tout objectif politique sous peine de voir la vie quotidienne cannibalisée par le politique. Chose qu'il voit paradoxalement comme la conséquence d'individus enfermés dans leur sphère privée, aliénés qu'ils sont de tout accès à une sphère publique en tant qu'agents politiques autonomes. Individus passifs, privés d'une conscience autonome capable de se référer à des valeurs transcendantes, ceux-ci se trouvent d'autant plus soumis à l'idéologie dominante.

Maruyama situe cette autonomie collective, cette société civile, entre deux extrêmes ; l'extrême dépolitisation et l'hyperpolitisation (deux tendances simultanément à l'œuvre dans les sociétés de masses). La politique doit être le fait de citoyens ordinaires, non de militants à temps complet, se mobilisant autour de sujets les concernant leur vie quotidienne.

**Quatrième partie : Décentrer pour apprendre. Le
cas de Maruyama Masao**

Introduction

Le projet démocratique porte avec lui la promesse que nous deviendrons les acteurs de notre destin collectif. ToFutefois, la capacité des États démocratiques de prendre en compte et de faire participer les citoyens aux décisions collectives s'est vue grandement remise en question au cours de ces dernières décennies. La centralisation et la monopolisation des décisions par des experts, l'incapacité des professionnels de la politique de tenir compte des voix et des intérêts de larges parties de la population ont mis à mal la légitimité des démocraties représentatives. Ces phénomènes combinés ont affaibli la démocratie, c'est-à-dire la capacité des peuples, des citoyens à décider des questions concernant la vie collective. Les citoyens se retrouvent finalement exclus des sphères de décision dépouillant ainsi la démocratie libérale et représentative moderne de sa prétention démocratique. Or, face à ces tendances sont apparues des initiatives, des pratiques constituants, lorsqu'elles sont prises ensemble, une « démocratie de réappropriation ». Ses formes sont multiples.

a. Nouvelles formes de démocratie.

En réaction à ces périls, nous avons assisté, à partir de la seconde moitié du siècle dernier et du début du nouveau, à une diversification et complexification des revendications démocratiques. En effet, si la légitimité politique en démocratie repose toujours sur le principe de la souveraineté populaire, force est de constater une multiplication des modes d'engagements citoyens amenant à une relativisation de l'élection comme forme privilégiée, voire unique, de la souveraineté du peuple. La souveraineté populaire elle-même se diffracte en une multiplicité de formes (souveraineté-manifestation, souveraineté-critique, souveraineté-destituante, etc.)⁴¹⁴

⁴¹⁴ Voir à ce sujet Pierre Rosanvallon. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000. Ou Pierre, Rosanvallon. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du seuil, 2006.

tantôt en réinvestissant des formes anciennes (mécanismes institutionnels par lesquels les gouvernants sont amenés à rendre des comptes par exemple), tantôt en inventant de nouvelles (« forums hybrides », etc.).

En effet, en dehors des institutions politiques chargées d'exprimer la souveraineté du peuple sont ainsi apparues de nouvelles façons d'envisager la démocratie engageant non seulement la relation des citoyens à leurs représentants, mais aussi les modalités d'organisations sociales. Ce phénomène est souvent désigné par l'expression de « retour de la société civile ». Toutefois, le terme de société civile amalgame des pratiques et des expériences très diverses, allant bien au-delà du simple fait associatif auquel renvoie ce concept. Ces formes nouvelles sont étudiées par des disciplines variées des sciences sociales. Elles mobilisent les sciences politiques, la sociologie des sciences, la théorie sociale, la sociologie des organisations, l'épistémologie et la théorie politique. Il nous faut, par conséquent, un cadre théorique afin d'articuler toutes ces dimensions et d'en tirer des conséquences pour la philosophie politique.

Or, c'est précisément cela que nous pouvons tirer de notre détour via la pensée de Maruyama Masao. L'approche de Maruyama est transdisciplinaire et engage l'histoire des idées et les sciences sociales lui permettant de jeter une lumière nouvelle sur la nature des sociétés démocratiques. Nous tenterons de saisir ces nouvelles formes démocratiques à l'aune de la trinité conceptuelle dégagée par le penseur japonais, à savoir : *Idées, institutions et mouvements*.

Nous proposons également d'interpréter les poussées populistes des années passées comme une manifestation de cette « démocratie de réappropriation ». En effet, s'il est d'usage de voir dans le populisme une pathologie des démocraties modernes, certains travaux récents en sciences politiques et en théorie politique mettent en lumière la dimension démocratique du populisme, celle-ci allant d'un rééquilibrage démocratique d'un régime représentatif tendant à

exclure de la représentation politique certaines populations marginalisées⁴¹⁵, jusqu'à une proposition de radicalisation de la démocratie⁴¹⁶.

Nous nous proposerons dans ce chapitre de fournir un cadre théorique permettant de regrouper et d'unifier ces phénomènes disparates comme autant de manifestations d'un même désir d'appropriation ou de réappropriation de la démocratie. Dans cette optique, la pensée de Maruyama peut nous procurer une grille d'analyse nous permettant de donner une intelligibilité nouvelle à ces phénomènes. Notre hypothèse est que ces phénomènes manifestent, chacun à sa façon, une crise de la gouvernementalité dite néolibérale. C'est dans ce cadre qu'il faut interpréter à la fois, selon nous, la vitalité de la société civile et les récentes poussées populistes qui émaillent l'actualité politique.

b. Démocratisation de la démocratie et crise de gouvernementalité.

Que faut-il comprendre précisément par cette expression de « crise de gouvernementalité » ? Dans *L'art de ne pas être trop gouverné*⁴¹⁷, Jean-Claude Monod associe démocratisation et désabsolutisation du pouvoir⁴¹⁸. Les progrès de la démocratie seraient étroitement liés à une limitation du pouvoir que les gouvernants sont autorisés à exercer sur la vie des gouvernés, une autre façon de dire que la modernité politique, c'est-à-dire l'apparition des démocraties libérales, se caractériserait, entre autres caractéristiques, par la constitution d'une sphère privée préservée de l'arbitraire du pouvoir. Le processus de démocratisation que connut le monde moderne serait

⁴¹⁵ Gilles Ivaldi. *De Le Pen à Trump : le défi populiste*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2019, p. 304.

⁴¹⁶ Federico Tarragoni. *L'esprit démocratique du populisme. Une nouvelle analyse sociologique*, Paris, La découverte, 2019.

⁴¹⁷ Jean-Claude Monod. *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, Paris, Éditions du seuil, 2019.

⁴¹⁸ Jean-Claude Monod. *Ibidem.*, p. 9.

ainsi à comprendre comme le fruit d'une crise de gouvernementalité, c'est-à-dire l'expression d'un refus, de la part des individus, d'être gouvernés d'une certaine façon. Ces contestations se cristalliseraient, à partir du XVIII^e siècle, dans un désir de moins de gouvernement. Être mieux gouverné signifierait donc être moins gouverné. Toutefois, cette crise ne concerne pas uniquement les formes de gouvernement au sens traditionnel du terme, mais engage aussi la manière de se constituer en sujet.

En effet, la notion de gouvernement qu'utilise Monod s'inspire des travaux de Michel Foucault sur le concept de gouvernementalité⁴¹⁹. Foucault propose une notion élargie de gouvernement. En effet, sous sa plume le terme de gouvernement, ou de gouvernementalité, désigne l'ensemble des savoirs, des dispositifs et des techniques par lesquels un groupe se donne les moyens de « conduire la conduite des autres ». Ainsi, le philosophe français parlera de gouvernement en dehors de la seule sphère politique. On parlera ainsi de gouvernement des fous, ou de gouvernements des âmes au sein de l'église, ou même de gouvernement de soi.

Dans cette optique, Monod associe crise de gouvernementalité et poussée démocratique. Pour dire les choses simplement, toute revendication démocratique pourrait être interprétée comme l'affirmation du droit de ne plus être gouverné d'une certaine façon. Ces revendications doivent être mises en relation avec des contre-conduites, c'est-à-dire des formes différentes de gouvernement de soi et des autres. Une telle perspective a le mérite de donner ainsi un sens plus riche et radical à la notion de démocratie. Une société démocratique serait une société dans laquelle les formes prises par la gouvernementalité seraient constamment remises en question par les gouvernés. Le populisme, par exemple, pourrait ainsi être interprété également comme l'expression d'un rejet d'une certaine façon de gouverner. Celui-ci serait, sur le plan électoral, la manifestation d'une contre-conduite se constituant en opposition à cette gouvernementalité dite néolibérale. De même, les initiatives émanant de la société civile autour de l'expertise

⁴¹⁹ Michel Foucault. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

citoyenne, par exemple, ou des forums hybrides, expriment également le refus de cette conception du gouvernement.

Ces considérations, mêlant régimes politiques, formes sociales et types de subjectivités, ont un écho dans l'approche développée par Maruyama. Pour lui aussi la démocratie, loin de se réduire un type de régime politique, implique non seulement une certaine forme de société, mais aussi un certain type de subjectivité autonome (*shutaisei*). Analyser les manifestations variées de la « société civile » implique, si l'on suit le cadre théorique du philosophe japonais, de repérer l'émergence de nouvelles formes de subjectivités, de principes de légitimité, de valeurs, mais aussi d'institutions et de mouvements sociaux. On peut ainsi tirer de l'œuvre d'un auteur comme Maruyama une grille de lecture permettant de saisir à la fois dans leur unité et leur pluralité les nouvelles manifestations de la société civile.

Pour résumé : on assiste ainsi à la fois à la combinaison d'un côté d'une revitalisation de la démocratie représentative, se manifestant d'un côté par une demande accrue de reddition de compte de la part des gouvernés vis-à-vis de leurs gouvernants, et d'un autre côté à une prolifération d'initiatives émanant de la société civile (expertises citoyennes, forums hybrides, conférences citoyennes, enquêtes citoyennes, etc.) visant à se réapproprier le politique, c'est-à-dire l'ensemble des questions concernant la vie en commun. L'enjeu est de fournir à la lumière de la pensée de Maruyama Masao sur la démocratie, un cadre théorique permettant d'unifier ces phénomènes disparates comme manifestation d'une même tendance, d'un même désir d'autonomie collective.

Nous examinerons tout d'abord quel est l'apport spécifique de Maruyama Masao aux débats contemporains sur la démocratie et le rôle de la société civile en confrontant sa pensée aux contributions d'auteurs comme Claude Lefort, Pierre Rosanvallon, John Dewey ou Jürgen Habermas afin d'en faire ressortir l'originalité. Ce désir de réappropriation de la démocratie ne se traduit pas uniquement par une demande de démocratie directe. Il prend également la forme d'une demande adressée aux gouvernants de rendre des comptes de leurs actions devant les citoyens. Nous examinerons ainsi, dans un second temps, les liens entre reddition de compte (*accountability*) et démocratie. L'exigence de reddition de compte est, en effet, devenu un moyen pour revitaliser la démocratie représentative en soumettant les gouvernants à la

surveillance des citoyens via toute une série de procédures et de mécanismes institutionnels permettant de mettre en accusation et, éventuellement, de destituer des responsables politiques manquant à leurs obligations. Puis, nous examinerons les nouvelles formes que prennent les revendications démocratiques notamment autour des rapports entre sciences, techniques et démocratie. Les conséquences des nouvelles technologies sur la société portent, en effet, avec elles des questions sur la place des citoyens dans les décisions scientifiques et techniques qui les concernent, non seulement comme décideurs, mais aussi, éventuellement, comme producteurs de savoirs et d'expertises. En enfin, nous examinerons dans quelles mesures le populisme participe de cette dynamique de réappropriation de la démocratie.

Chapitre 1 : En quoi la perspective de Maruyama sur la démocratie et la société civile permet de repenser les problèmes des sociétés démocratiques occidentales ?

Comme nous l'avons vu plus haut Maruyama Masao définit la démocratie comme l'expression, au niveau social et politique, de l'autonomie humaine. Toutefois, les travaux d'auteurs comme Claude Lefort, Castoriadis, ou plus récemment Rosanvallon ont rendu familière cette thématique de la démocratie comme expression de l'autonomie pour un public francophone. On pourrait aussi évoquer les travaux de John Dewey ou de Jürgen Habermas sur la démocratie participative et délibérative. Dans ces conditions il est légitime de se demander quel pourrait-être l'apport d'un penseur comme Maruyama au débat contemporain sur la démocratie ? En effet, l'idée selon laquelle la démocratie est fondamentalement inachevée (Rosanvallon), qu'elle n'est pas qu'un régime politique, mais aussi un type de société se caractérisant par son indétermination (Lefort), ou que la vie politique ne se réduit pas au seul vote, n'est pas sans évoquer les débats autour de la démocratie dans la théorie politique actuelle. Nous nous proposons ici de dégager l'originalité de la pensée de Maruyama sur la démocratie en mettant en relief les points communs et les contrastes entre ces théories sus nommées et la conception maruyamasienne de la démocratie.

1.1. Claude Lefort et l'indétermination démocratique.

Pour Claude Lefort la démocratie désigne un type de société qui a conscience d'être le fruit d'une libre invention des membres qui la composent. Une société démocratique est une société qui, du fait qu'elle est composée de citoyens libres, doit constamment s'inventer et se réinventer. La forme politique qu'une société démocratique doit se donner faisant l'objet de débats, de

controverses, de luttes perpétuelles celle-ci se trouve par conséquent frappée d'une indétermination radicale :

La société démocratique moderne m'apparaît, de fait, comme cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination radicale, société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable, tels que ce qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste miné par l'inconnu, le présent s'avère innommable, couvrant des temps sociaux multiples décalés les uns par rapport aux autres dans la simultanéité – ou bien nommables dans la seule fiction de l'avenir ; une aventure telle que la quête de l'identité ne se défait pas de l'expérience de la division. Il s'agit là par excellence de la société historique⁴²⁰.

Tout comme pour Maruyama la société moderne, démocratique, se singularise par son absence de fondement anhistorique, religieux ou naturel. Les lois, le pouvoir étatique ou la morale ne reposent plus sur une autorité transcendante. La légitimité des lois ne repose que sur le seul fait qu'elles sont l'expression d'une volonté collective dont le sens se construit dans l'histoire. Les sociétés modernes sont ainsi des sociétés dans lesquelles l'intérêt général, ou le bien commun sont à définir par les individus qui les composent. Ainsi, l'indétermination des sociétés démocratiques n'est pas un défaut, mais leur trait spécifique. Elle est la manifestation sur le plan politique de l'autonomie humaine.

1.2. Cornelius Castoriadis et l'idée d'auto-institution.

L'idée selon laquelle la démocratie avant d'être un type de régime politique est une société auto-instituée est également au cœur de la pensée de Cornelius Castoriadis. En effet, pour lui aussi la démocratie est avant tout l'expression de l'autonomie dans le domaine politique. Les sociétés démocratiques modernes présupposent l'existence de sujets autonomes, pleinement conscients que l'ordre social et politique est dépourvu de fondements transcendants et anhistoriques, échappant à la volonté des hommes. Contrairement aux membres des sociétés

⁴²⁰ Claude Lefort. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 174.

traditionnelles, ceux-ci savent qu'ils sont les seuls auteurs des lois gouvernant leur existence collective. L'objectif d'une politique démocratique pour Castoriadis doit être ainsi de

créer les institutions qui intériorisées par les individus facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société⁴²¹.

Tout comme pour Maruyama il s'agit d'établir les conditions de l'autonomie individuelle et collective, les deux se conditionnant mutuellement pour Castoriadis. « *En se créant, la société crée l'individu et les individus dans et par lesquels seulement elle peut être effectivement* »⁴²². La société créait les individus qui, en retour, créaient la société. Pour le dire dans le langage de Habermas il y a une co-originarité de l'autonomie individuelle et sociale. Ainsi, les individus ne seront autonomes que s'ils se reconnaissent collectivement comme les auteurs des lois et des règles morales. Une société autonome requière des individus autonomes, capables de réflexivité, qui en même temps requière, en retour, une société se sachant le produit d'une autocréation. Pour le dire autrement, il ne saurait y avoir d'individus autonomes dans une société hétéronomes, c'est-à-dire dans une société prétendant que les lois qui la gouvernent et les institutions qu'elle établit reposent sur un fondement religieux ou métaphysique.

La société est toujours le fruit d'un processus d'autocréation, d'un imaginaire radical instituant produit par l'histoire. À ce titre, les lois et les formes institutionnelles que se donne la société sont toujours ouvertes, c'est-à-dire sujettes à discussions, critiques et changements. Le débat sur la structure et les finalités de la société ne peut donc connaître un terme. Toutefois, un tel processus historique d'autocréation et d'auto-institution, qui n'a d'autre fin que lui-même, est toujours menacé par une tendance, toujours à l'œuvre au sein des sociétés, à réifier les institutions sociales et politiques dans des formes fixes rappelant par-là la dialectique

⁴²¹ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Revue de métaphysique et de Morale*, n°1, 1988.

⁴²² Cornelius Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, éditions du Seuil, 1975.

maruyamasienne entre la logique du *suru koto* (ce que faisons) et du *de aru koto* (ce que nous sommes) que nous avons examinés plus haut.

Ainsi, on trouve aussi bien chez Castoriadis que chez Maruyama l'idée que la démocratie est une « révolution permanente », un processus inachevé et inachevable, qui a pour condition le fait que les individus aient conscience d'être des sujets autonomes, assumant le caractère artificiel, c'est-à-dire auto-institué, des institutions sociales et politiques. Néanmoins, si Maruyama partage les mêmes prémisses que Castoriadis, à savoir que la société moderne se conçoit comme auto-instituée, celui-ci insiste surtout sur la notion d'autogouvernement au sens lockéen et rousseauiste du terme, pour se tourner, par la suite, vers l'importance pour la vitalité des démocraties du tissu associatif et de la participation des citoyens ordinaires à la vie politique.

1.3. Pierre Rosanvallon et la démocratie inachevée.

Pierre Rosanvallon défend également des positions relativement proches. Pour lui aussi, une société démocratique est, par définition, une société qui prétend s'auto-instituer en dehors de tout fondement naturel ou transcendant. Le sens des concepts centraux de souveraineté du peuple, de démocratie même, est voué à rester indéterminé dans la mesure où leur signification est elle-même le produit d'une tentative faite par une société, renouvelée par chaque génération, de donner un sens à son expérience historique :

Cette question prend tout son relief dans les sociétés démocratiques, c'est-à-dire dans celles où les conditions du vivre ensemble ne sont pas définies *a priori*, fixées par une tradition, ou imposées par une autorité. La démocratie constitue en effet le politique en un champ largement ouvert du fait même des tensions et des incertitudes qui la sous-tendent. Si elle apparaît depuis plus de deux siècles comme l'incontournable principe organisateur de tout ordre politique moderne, l'impératif que traduit cette évidence a en effet toujours été aussi ardent qu'imprécis. Parce qu'elle est fondatrice d'une expérience de liberté, la démocratie n'a cessé de constituer

une solution problématique pour instituer une cité d'hommes libres. En elle se lie depuis longtemps le rêve du bien et la réalité du flou⁴²³.

Pour Rosanvallon, toute théorie de la démocratie est nécessairement le fruit d'un retour réflexif des acteurs sociaux et politiques sur leur propre expérience historique collective. En effet, le sens du projet démocratique se découvre progressivement au cours de cette vaste expérimentation collective qu'est l'histoire politique moderne qui s'ouvre en Angleterre avec la « glorieuse révolution » de 1640, en Amérique avec la Révolution de 1776 et en France avec la Révolution française. Ces événements historiques ouvrent à chaque fois un champ d'investigation et d'expérimentation sur ce que signifie la démocratie :

L'enjeu du débat sur la démocratie n'est pas en outre simplement d'ordre intellectuel, c'est aussi un enjeu social, car il y a aussi controverse permanente pour savoir ce que la démocratie veut dire, pour savoir à qui elle doit donner la parole, et comment les individus peuvent peser sur les gouvernements⁴²⁴.

Ainsi, la démocratie caractériserait un type de société dont la forme et le sens des institutions chargées d'exprimer la souveraineté du peuple restent fondamentalement ouverts et indéterminés. « *Bien loin de correspondre à une simple incertitude pratique sur les voies de sa mise en œuvre, le sens flottant de la démocratie participe plus fondamentalement de son essence* »⁴²⁵. La démocratie est inachevée⁴²⁶ non pas à cause d'un défaut constitutif, mais parce qu'elle est la manifestation de l'autonomie humaine sur le plan politique :

⁴²³ Pierre Rosanvallon. *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, éditions du seuil, 2002, p. 15.

⁴²⁴ Pierre Rosanvallon, « Penser le populisme », in Catherine, Colliot-Thélène et Florent, Guénard (dir.). *Peuples et populisme*, Paris, puf, 2014, p. 30.

⁴²⁵ Pierre Rosanvallon. *Le siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, Paris, éditions du Seuil, 2020, p. 146.

⁴²⁶ Pierre Rosanvallon. *La démocratie inachevée. Histoire du principe de souveraineté populaire en France*, Paris, folio Gallimard, 2000.

Il faut en effet comprendre la démocratie comme le régime de la libre condition humaine, avec toutes les possibilités et les pesanteurs qui en dérivent⁴²⁷.

Tout comme les représentants de cette tradition de pensée, Maruyama ne conçoit pas uniquement la démocratie comme un régime politique susceptible d'être réalisé une fois pour toutes, mais comme un projet inachevé dont la vitalité dépend de la capacité de la société civile, plus précisément de « citoyens apolitiques », à se mobiliser autour de questions touchant à la vie collective. La démocratie est, à ce titre, une « révolution permanente » ne pouvant se cristalliser dans une forme politique fixée une fois pour toutes.

La démocratie est une trinité composée d'idées, de mouvements et d'institutions. La dimension institutionnelle n'est qu'une composante de cette trinité. Bien que je ne me sente peu à l'aise avec le fait de revenir sur un sujet à propos duquel j'ai parlé il y a des décennies, la démocratie comme idée et mouvement est précisément une « révolution permanente »⁴²⁸.

Cette trinité conceptuelle dégagée par Maruyama semble faire échos à l'enchevêtrement des principes de légitimité démocratique que met en lumière Rosanvallon. En effet, pour ce dernier la démocratie tend à se complexifier à la fois dans les principes sur lesquels elle repose (la légitimité démocratique n'a plus pour source unique la souveraineté populaire issue du vote. Celle-ci doit désormais faire une place à ses côtés à une légitimité d'impartialité, une légitimité de réflexivité et à une légitimité de proximité⁴²⁹.) que sur les institutions chargées d'exprimer la volonté populaire. Aux formes traditionnelles d'expression de la souveraineté du peuple s'ajoutent des formes négatives de souveraineté se manifestant comme une souveraineté de

⁴²⁷ Pierre Rosanvallon. *Le Siècle du populisme Histoire, théorie, critique, Ibidem.*, p. 175.

⁴²⁸ Masao Maruyama. « Le point d'origine de la démocratie d'après-guerre » [1989], in *Maruyama Masao shû*, Vol. 15, pp. 69-70.

⁴²⁹ Pierre Rosanvallon. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, éditions du Seuil, 2008.

critique, de contrôle et de destitution formant les contours d'une « contre-démocratie »⁴³⁰. Alors que la démocratie tendait, à ses débuts, à une polarisation et à une concentration de son expression dans une forme électorale condensant l'entièreté de la vie démocratique, celle-ci tendrait désormais à « *une logique de dissémination, de diffraction et de démultiplication* »⁴³¹. En d'autres termes, la vie politique des démocraties déborderait de toutes parts les formes politiques étroites qu'on lui avait initialement assignées. « *La vie des démocraties s'élargit donc de plus en plus au-delà de la sphère électorale-représentative* »⁴³².

Toutefois, si Maruyama partage avec cette tradition française la conviction que la démocratie est la forme politique exprimant l'autonomie humaine, raison pour laquelle elle doit se comprendre comme une « révolution permanente », l'originalité du philosophe japonais ne se situe pas tant du côté des thèses qu'il soutient que de sa méthode que nous présenterons plus bas.

1.5. Dewey et l'expérimentalisme démocratique.

La conception pragmatiste de la démocratie défendue par John Dewey partage bien des points communs avec la conception maruyamasienne. En effet, loin de réduire la démocratie à un type de régime politique, Dewey voit d'abord en elle un « mode de vie ». Il partage également avec son homologue japonais le projet d'une « démocratisation de la démocratie ». Le pragmatisme de Dewey se présente comme un expérimentalisme. Par opposition aux théories sociales et politiques classiques qui présupposent, par exemple, que la division entre l'État et la société, ou entre le public et le privé, sont un donné, ou qui présuppose, comme le fait la philosophie libérale classique, que les individus sont des atomes sans liens ni attaches, mus par leurs intérêts égoïstes dont il conviendrait de se demander comment ceux-ci

⁴³⁰ Pierre Rosanvallon. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, éditions du Seuil, 2008.

⁴³¹ Pierre Rosanvallon. *La légitimité démocratique, op. cit.*, p. 348.

⁴³² Pierre Rosanvallon. *La légitimité démocratique, op. cit.*, p. 19.

parviennent malgré tout à faire société en consentant à des limitations mutuelles de leur liberté naturelle (le contrat social), Dewey part du principe que les catégories sociales et politiques sont toujours le fruit des interactions sociales, historiquement changeantes, des individus avec leur milieu. Les individus façonnent leur environnement culturel, social et politique qui les façonne en retour selon « *un processus continu d'ajustement et d'échanges réciproques* »⁴³³. En ce sens, la démocratie doit se comprendre comme une expérience au cours de laquelle les individus se constituent en public.

La démocratie est une méthode permettant de mettre à l'épreuve nos idées sociales et politiques. En ce sens, faire de la politique revient à explorer les conséquences concrètes, pratiques d'une idée concernant l'organisation de la vie collective. L'activité politique doit consister, pour Dewey, en une enquête qui, par le truchement de l'intelligence définie par Dewey comme « *une méthode d'ajustement des capacités et des conditions à l'intérieur de situations spécifiques* »⁴³⁴, vise à déterminer la nature du bien commun et les formes d'association les mieux à même de favoriser l'épanouissement des facultés et des potentialités des individus. Ainsi, dans une société démocratique, les individus ne s'adaptent pas passivement à un environnement qui existerait comme un donné immuable, mais transforment celui-ci activement en fonction de leurs valeurs et de leurs besoins qui, loin d'exister eux aussi comme des données fixes et intransformables, sont également les résultats d'une enquête. À ce titre l'activité par laquelle les individus adaptent leur environnement à leurs besoins est un processus non finalisé. Devenir un acteur social et politique consiste donc à se donner les moyens, collectivement, de transformer l'environnement plutôt que de le subir passivement. C'est la raison pour laquelle pour Dewey :

⁴³³ Joëlle Zask. *Introduction à John Dewey*, Paris, La découverte, 2015, p. 46.

⁴³⁴ John Dewey cité par Joëlle, Zask. *Ibidem.*, p. 54.

L'organisation du public, qui implique la participation politique des individus par l'intermédiaire de pratiques, décentralisées et ascendantes (bottom up) d'enquêtes publiques, est indispensables à la démocratie »⁴³⁵.

En substance, l'objet des enquêtes sociales entreprises par le public consiste à identifier un intérêt commun, c'est-à-dire identifier les causes d'un désagrément subi par les membres du public via une enquête et proposer des politiques susceptibles d'éliminer les causes de ces désagréments.

Ici aussi, les points communs avec la pensée de Maruyama sont évidents. On peut mentionner par exemple leur insistance commune sur la nécessité de la participation politique des individus, c'est-à-dire l'engagement de ceux-ci dans la définition des problèmes sociaux appelant une intervention des pouvoirs publics. À cet égard, le degré de démocratisation, pour les deux auteurs, d'une société est toujours fonction du niveau de participation politique effectif des citoyens ordinaires. Le fait aussi que pour Dewey l'agir politique soit un processus sans fin au cours duquel l'environnement et les acteurs qui s'y engagent se trouvent mutuellement transformés fait également échos aux thèses de Maruyama selon lesquelles les valeurs, les institutions et l'ordre social lui-même sont des fictions créées par les individus en fonction de leurs besoins. En effet, chez Maruyama, tout comme chez Dewey, le caractère démocratique d'un gouvernement doit se juger en fonction de ses conséquences (conception des choses relevant de la logique du « ce que nous faisons » *suru koto* par opposition à la logique de « ce que nous sommes » *de aru koto*). Un régime politique n'est pas *de facto* démocratique uniquement parce qu'il est issu des urnes et qu'il respecte certaines procédures politiques. Son caractère démocratique dépend de la possibilité offerte aux citoyens de participer aux processus de décisions politiques, et de la possibilité qu'il leur soit laissé de changer, à leur guise, les institutions quand le besoin s'en fait sentir.

⁴³⁵ Joëlle Zask. *Ibidem.*, p. 50.

Ainsi les deux penseurs partagent l'idée que la démocratie, loin de se réduire à un type de régime politique fixé une fois pour toutes, renvoie à une forme de vie collective dans laquelle les citoyens, plutôt que de s'en remettre à un ordre ou à des principes transcendants, inventent et réinventent délibérément non seulement les modalités de leur association commune, mais aussi leurs valeurs, leur identité collective, etc.

Toutefois, ces points communs ne doivent pas masquer des divergences réelles entre les deux auteurs. Tout d'abord, Maruyama n'attaque pas, en tant que tel, le principe de la représentation politique, là où la philosophie de Dewey tend à défendre une forme de démocratie directe, ni même la séparation entre le privé et le public qu'il conçoit, de façon traditionnelle, comme deux sphères autonomes, même si les deux sphères sont dépendantes l'une de l'autre (l'autonomie de la sphère privée dépendant de l'engagement des citoyens dans l'espace public et l'espace public dépendant, en retour, de l'existence d'une sphère privée autonome). Plutôt qu'une remise en question radicale de la démocratie représentative, il s'agit plutôt chez Maruyama de compléter celle-ci en s'assurant que les promesses dont elle est grosse ne soient pas trahies par les représentants du peuple en favorisant l'engagement de citoyens ordinaires, qui ne sont ni des politiciens, ni des militants professionnels, dans l'espace public avec lesquels leurs représentants doivent dialoguer et à la vigilance desquels ils restent soumis. Il s'agit aussi pour Maruyama d'éviter non seulement que la politique devienne une affaire de professionnels, formant une classe à part et séparée avec ses propres intérêts, mais aussi la cannibalisation de l'ensemble de l'existence par le politique comme les régimes totalitaires en donne l'exemple le plus saisissant.

1.6. Jürgen Habermas et la démocratie radicale.

Il est impossible d'aborder la question de la démocratie et de la société civile sans évoquer l'œuvre de Jürgen Habermas. La question de la démocratie, dans ses rapports à l'État de droit, est surtout étudiée par le philosophe allemand dans son livre de 1992 *Droit et démocratie*⁴³⁶. La

⁴³⁶ Jürgen Habermas. *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

thèse centrale de cet ouvrage est qu'il existerait un lien conceptuel, une co-originarité, entre l'autonomie privée, c'est-à-dire les libertés formelles et négatives défendues par la tradition libérale, et l'autonomie publique, autrement dit les libertés politiques défendues par la tradition républicaine, consistant essentiellement en un droit de participer, pour chaque citoyen, à la formation de la volonté générale. Pour le dire autrement, la thèse de Habermas est que, loin de s'opposer, comme le prétend parfois la tradition libérale, le principe de la souveraineté populaire et les droits de l'homme se présupposent l'un et l'autre :

Le lien de cohérence interne entre démocratie et État de droit réside en effet en ceci que les citoyens ne peuvent faire un usage adéquat de leur autonomie publique que si tous sont également assurés de l'autonomie privée qui leur permet de choisir leur vie et d'être ainsi suffisamment indépendants, mais que, inversement, ils ne pourront également jouir de leur autonomie privée que si, en tant que citoyens, ils font un usage adéquat de leur autonomie politique⁴³⁷.

Les États de droit démocratiques représentatifs, parlementaires expriment cette co-originarité. Pour Habermas nous vivons dans des sociétés pluralistes et post-métaphysiques impliquant une « morale post-conventionnelle ». Ce qui signifie que nous ne pouvons plus invoquer des doctrines religieuses ou métaphysiques, ou un droit naturel prépolitique, pour justifier nos normes morales et politiques communes. Nos sociétés doivent assumer leur historicité radicale sans pouvoir s'appuyer sur un fondement transcendant les formes de vie dans lesquelles nous sommes pris. Le seul liant social qui reste à ce type de société repose sur la raison communicationnelle, c'est-à-dire une rationalité formelle et procédurale, nous permettant de produire malgré tous des normes partageables, car produites par des raisons intersubjectivement valides via la discussion dans l'espace public.

C'est ici que nous trouvons la notion de démocratie radicale. En effet, les démocraties modernes, étant privées de fondements anhistoriques et transcendants, ne peuvent trouver

⁴³⁷ Jürgen Habermas, « La légitimation par les droits de l'homme », in *Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage*, Paris, Gallimard, 2018, p. 16.

d'autre source de légitimité morale et politique que par le truchement de discussions ouvertes, publiques et sans fin assignable entre des citoyens qui se reconnaissent mutuellement comme libres et égaux. Les normes, lois sont légitimes si elles sont adoptées à la suite d'une discussion rationnelle, ouverte et publique à laquelle tout un chacun peut participer. En somme, les sociétés démocratiques sont des sociétés dans lesquelles aucune question concernant les principes, les normes, les structures institutionnelles, etc. ne peut être soustraite à la discussion. Les citoyens, étant à la fois les auteurs et les destinataires des lois, doivent toujours avoir leur mot à dire non seulement sur le processus politique, mais aussi sur les problèmes sociaux, moraux, écologiques, etc. discutés par leurs représentants. En d'autres termes, ils sont aussi dotés de ce que la sociologie politique appelle une capacité de « mise à l'agenda » de problèmes appelant une action des pouvoirs publics. La démocratie se présente par conséquent chez Habermas comme un processus sans terme assignable au cours duquel les membres de la société discutent constamment des formes que doit prendre la communauté politique à laquelle ils appartiennent. C'est ce qu'implique la notion d'autogouvernement pour le philosophe allemand.

Les points communs avec Maruyama Masao sont multiples. On retrouve la même insistance sur l'idée de démocratie comme « révolution perpétuelle » (*eikyū kakumei*). L'espace public et la société civile trouvent aussi une importance similaire dans les deux pensées. Pour les deux penseurs, les institutions politiques représentatives sont conçues comme autant de caisses de résonance des demandes émergeant depuis la société civile. Pour Habermas :

La société civile se compose de ces associations, organisations et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée⁴³⁸.

La fonction première de l'espace public et de la société civile, chez les deux auteurs, est d'identifier et de répercuter les demandes ou les revendications émanant du « monde vécu » des citoyens ordinaires afin que ceux-ci soient entendus par leurs représentants, jouant par là même

⁴³⁸ Jürgen Habermas. *Ibidem.*, p. 394.

un rôle d'intermédiaire entre la sphère privée et la sphère politique institutionnelle telle que l'incarnent les parlements. Ainsi, les deux penseurs défendent une conception de l'activité politique débordant les espaces institutionnels dans lesquels on tendait à l'y enfermer, et à défendre l'engagement des citoyens ordinaires dans la vie politique comme une condition sine qua non de la vitalité des démocraties.

Toutefois, malgré des points communs évidents il existe de grandes différences entre Habermas et Maruyama. Une des différences essentielles entre les deux pensées réside sur l'importance qu'accorde Maruyama à l'exercice d'une souveraineté de vigilance et de contrôle de la part des citoyens ordinaires sur les gouvernants. Cette insistance se fonde notamment sur une conception pessimiste du politique reposant à la fois sur une reprise de la part de Maruyama du diagnostic de Max Weber concernant la tendance de l'administration à fonctionner selon sa logique propre, échappant ainsi au contrôle de la souveraineté populaire, et sur son diagnostic sur la persistance de structures sociales et mentales prémodernes entravant la réalisation d'une société réellement démocratique au Japon. En outre, à la différence de Habermas qui semble voir dans le fait de participer à la vie politique une fin soi, Maruyama insiste sur le fait que l'action politique doit rester une activité ponctuelle, entreprise par des citoyens qui ne sont ni des professionnels de la politique ni des militants à temps complet. La politique n'est pas le tout de l'existence. Faire de la participation aux affaires politiques un bien en soi risque de nous faire tomber dans une hyperpolitisation de la société que Maruyama entrevoyait, notamment, dans ses analyses des manifestations contre l'Anpo (Traité de sécurité et d'assistance mutuelle entre les États-Unis et le Japon) au Japon dans les années soixante et surtout soixante-dix. La société civile, même si elle permet de servir de courroie de transmission des revendications émanant de la vie quotidienne, privée, des individus vers le gouvernement, n'a pas d'autre fin qu'elle-même pour Maruyama.

Conclusion : L'apport méthodologique de Maruyama Masao dans l'analyse des expériences démocratiques.

La pensée de Maruyama Masao fait incontestablement échos aux débats contemporains sur la démocratie, la société civile et l'espace public. Quels sont les apports du philosophe japonais à ces débats ? Si les thèses défendues par Maruyama concernant la place de la société civile dans la vie politique des démocraties ne sont pas originales, son approche combinant histoire des idées, théorie politique et sciences sociales l'est davantage. Rappelons d'abord à grands traits les thèses de Maruyama.

Pour Maruyama la démocratie consiste ainsi dans l'articulation **d'idées (idéaux), d'institutions** et de **mouvements sociaux**. C'est une dynamique, un mouvement qui non seulement se développe par le truchement d'institutions (comme le parlement, les partis politiques, etc.), mais aussi via l'existence de mouvements sociaux et politiques se formant au nom d'idéaux et de valeurs à prétention universelle. Le moteur de la démocratie est « spirituel ». Autrement dit, elle est le fruit d'un certain éthos ou d'un certain type de subjectivité. Elle ne peut exister que si elle est portée par des sujets autonomes capables de s'engager dans l'espace public au nom d'idéaux universels (la démocratie étant en elle-même un tel idéal). Comme nous l'avons vu plus haut, ce qui caractérise les sociétés modernes pour Maruyama est le fait qu'elles se pensent comme des fictions⁴³⁹, c'est-à-dire des ordres artificiels, auto-institués. Dans cette optique, la démocratie, comme forme sociale et politique, doit être également comprise comme relevant du même genre de fiction décrite par le philosophe japonais. Autrement dit, la démocratie doit être créée et maintenue dans l'existence par des individus pleinement conscients qu'elle est leur œuvre. Les institutions (politiques, économiques, sociales) sont librement instituées pour servir une fin qui est tout autant librement choisie.

⁴³⁹ Masao Maruyama, « From carnal literature to carnal politics » in *Thought and behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969.

Par ailleurs, la définition de ce qu'est la démocratie est en soi un enjeu de lutte politique. Elle n'a pas une essence que l'on pourrait découvrir via une analyse conceptuelle. C'est la raison pour laquelle il convient de se tourner vers l'histoire, les sciences sociales et la théorie sociale et politique si l'on souhaite comprendre la démocratie dans sa logique plurielle.

L'originalité de la pensée de Maruyama réside ainsi plus dans sa méthode que dans les thèses positives qu'il développe sur la nature des sociétés démocratiques. Maruyama nous propose des outils conceptuels pouvant nous permettre de reconceptualiser l'expérience démocratique non seulement du Japon, mais aussi des sociétés occidentales :

Rather, he tried to think the relationship between the historical observation of a socio-political system, and an idealistic reflection oriented toward universality, namely the relationship between historical science and pure philosophy. This is how Maruyama tried to explore the possibilities of democracy, looking at the relationship between its institutionalization and its idea⁴⁴⁰.

L'intérêt de la méthode de Maruyama réside principalement dans le fait qu'elle associe des domaines que les sciences humaines tendent à distinguer, à savoir : l'étude des idées et des théories politiques (domaine de la philosophie politique), l'étude des institutions sociales et politiques (qui relèvent du droit, de l'histoire et des sciences politiques) et l'étude des mouvements sociaux (sociologie politique). Peu de travaux articulent ces trois dimensions en théorie politique, tout particulièrement ceux sur la théorie de la démocratie. En effet, la division du travail intellectuel a pour effet de tenir séparés d'un côté les travaux normatifs sur la démocratie, spécialité de la philosophie politique⁴⁴¹, et les travaux empiriques dont les sciences

⁴⁴⁰ Yuji Nishiyama, « Save the Name of Democracy. Maruyama Masao », p. 94.

⁴⁴¹ En philosophie politique la théorie de la démocratie est devenue un champ d'étude à part entière, notamment depuis les travaux pionniers de David Estlund sur les conceptions épistémiques de la démocratie. Voir par exemple David, Estlund. *L'autorité de la démocratie*, Paris, l'avocat du diable, 2016.

sociales (sociologie politique, histoire politique, science politique) regorgent d'un autre côté⁴⁴². L'approche d'un auteur comme Maruyama Masao pourrait contribuer à surmonter des divisions parfois plus administratives qu'épistémologiques ou ontologiques entre ces différents champs disciplinaires. Les phénomènes que nous étudierons ici nécessitent que nous convoquions des champs du savoir que l'on tient séparés lorsqu'on aborde ces questions.

Par ailleurs, Maruyama insiste également dans son travail sur l'articulation entre subjectivité et système politique. Dès son célèbre texte de 1946 sur la logique et la psychologie de l'ultranationalisme au Japon celui-ci montre les liens entre le système social et politique, ici le « système d'irresponsabilité » (*musekinin no taikei*) et le type de subjectivité qu'elle implique. Ce lien étroit entre sujet et système politique se retrouve aussi dans ces textes sur la démocratie d'après-guerre, plus précisément sur le fait qu'il ne saurait y avoir de démocratie sans sujets autonomes et vice versa. Cette grille d'analyse permet ainsi de repenser sous un angle différent le problème classique, depuis Rousseau et Kant notamment, de l'articulation de l'autonomie privée et publique en attirant l'attention sur ses conditions historiques et sociales, à chaque fois uniques, de réalisation. L'approche de Maruyama de ces problèmes nous invite à enrichir et à complexifier l'analyse en contribuant à en restituer les logiques multiples et historiquement conditionnées, ouvrant par là même à une collaboration féconde entre la philosophie politique et les sciences humaines et sociales.

On pourrait ainsi prolonger les analyses de Maruyama en faisant remarquer que les formes que prend la subjectivité politique sont également un enjeu de lutte au même titre que la démocratie comme forme sociale et politique. Il s'agirait, en somme, de compléter l'approche historique de Maruyama par l'approche généalogique de Michel Foucault (sur les formes de subjectivation). On pourrait ainsi examiner, sous un angle comparatiste, les formes que prennent ces nouvelles expériences démocratiques au Japon et en Europe, l'objectif étant d'enrichir notre

⁴⁴² La question de la démocratie non seulement fait l'objet de travaux en sciences politiques, mais aussi dans le champ des STS (sciences, techniques et société) combinant de façon originale sociologie des sciences, sociologie politique et théorie sociale.

compréhension de notre expérience historique. Nous ne prétendons pas ici à l'exhaustivité, mais uniquement d'esquisser des pistes de recherche à explorer.

Chapitre 2 : Démocratie et reddition de compte (*accountability*)

On assiste depuis quelques années déjà à un retour de l'exigence d'*accountability*, d'une demande reddition de compte de la part de mouvements sociaux variés à l'égard des puissants, qu'il s'agisse des responsables politiques, ou des grandes sociétés. Pour comprendre le retour en force de cette revendication et son extension à des domaines variés (police, justice, etc..) commençons d'abord par retracer sa genèse historique et théorique.

Le principe de la souveraineté populaire est considéré comme la principale source de légitimité politique des régimes démocratiques dont l'élection semble être la forme la plus adéquate. En effet, selon une vue courante en science politique, notamment depuis les travaux de Schumpeter, la démocratie se réduirait à la compétition électorale entre partis politiques pour la conquête du pouvoir, chaque partie proposant une offre politique entre lesquelles les citoyens devront choisir au moment du scrutin :

La méthode démocratique est le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple⁴⁴³.

Toutefois, réduire l'activité politique des citoyens des démocraties au seul fait de voter ne suffit pas nécessairement à garantir que leurs représentants respecteront la volonté et les intérêts du peuple. Ainsi, face à la nécessité de la délégation du pouvoir il conviendrait plutôt de se demander comment soumettre ceux qui assument des fonctions publiques au contrôle de ceux au nom desquels ils gouvernent. Il convient, en d'autres termes, de s'assurer que ceux-ci rempliront bien leur fonction. Ainsi, on pourrait définir la démocratie comme un régime

⁴⁴³ Joseph A. Schumpeter. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1965, p. 367.

politique dans lequel les responsables politiques sont comptables de leurs actes devant les représentés. C'est ici que le concept d'*accountability* tel qu'il fut développé dans la théorie politique libérale est pertinent.

2.1. Qu'est-ce que le principe de redevabilité (*accountability*) ?

L'expression de « reddition de compte » (*accountability*) vient de la comptabilité. Selon le Larousse la notion de reddition de compte désigne « *l'acte par lequel un mandataire, un comptable, etc., présente les comptes de sa gestion* »⁴⁴⁴. Elle renvoie à l'idée de quelque chose de mesurable, de quantifiable. Rendre des comptes c'est initialement présenter l'état des comptes, c'est-à-dire l'état des sorties et des rentrées d'argent à un tiers qui a mandaté celui-ci pour remplir certaines fonctions. Elle implique, par conséquent, la mise en place de procédures et d'outils permettant l'évaluation la plus objective et impartiale possible de la qualité d'un service rendu. Progressivement, le sens du terme s'est élargi pour désigner l'obligation, liée à l'exercice d'une responsabilité, d'expliquer et de justifier ses actions au regard d'une charge confiée par un tiers en fonction d'une norme collectivement reconnue. Dans cet esprit, l'*encyclopaedia britannica* définit ainsi cette notion:

Accountability, principle according to which a person or institution is responsible for a set of duties and can be required to give an account of their fulfillment to an authority that is in a position to issue rewards or punishment⁴⁴⁵.

Ce principe peut s'appliquer aussi bien à une personne qu'à une institution au regard d'un certain nombre d'obligations, ou de normes, à laquelle celle-ci est assujettie vis-à-vis d'une autorité ayant la faculté de la récompenser ou de la punir. Ce principe implique donc un rapport

⁴⁴⁴ Dictionnaire Larousse en ligne <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/reddition/67286>. Consulté le 07/02/2020.

⁴⁴⁵ Encyclopaedia britannica. <https://www.britannica.com/topic/accountability> . Page consultée le 11 février 2020.

à trois termes. Une personne/institution, un ensemble d'obligations et une autorité devant laquelle celle-ci est comptable.

Appliqué à la politique la personne/institution comptable est le gouvernement (et les fonctionnaires de l'État de façon générale), l'autorité devant laquelle celui-ci est comptable est le peuple, la norme en fonction de laquelle les actions du gouvernement sont jugées est l'intérêt général.

Ce principe combine au principe de la souveraineté du peuple une conception pessimiste du pouvoir selon laquelle les hommes ont une pente naturelle à abuser ou mésuser du pouvoir qu'on leur a accordé. Le célèbre proverbe « Le pouvoir corrompt et le pouvoir absolu corrompt absolument » condense bien cette vision du pouvoir. Le principe de la redevabilité⁴⁴⁶ (*accountability*) en politique peut se résumer en une question : comment rendre comptables les gouvernants de leurs actes durant et après l'exercice de leurs fonctions ?

C'est précisément cette fonction que le principe d'*accountability* entend satisfaire. La pratique de la reddition de compte est historiquement liée à l'apparition de la démocratie, tout particulièrement au sein de la tradition libérale⁴⁴⁷. En effet, les définitions courantes de la démocratie proposées par les sciences politiques contemporaines mettent au cœur du système démocratique le principe de la reddition de compte. Par exemple Philippe C. Schmitter et Terry Lynn Karl définissent ainsi la démocratie :

⁴⁴⁶ L'usage veut que l'on traduise la notion d'*accountability* par redevabilité. <https://fr.bab.la/dictionnaire/francais-anglais/redevabilit%C3%A9> Page consultée le 10 février 2020.

⁴⁴⁷ Voir sur ce sujet Richard Mulgan. *Holding Power to Account: Accountability in Modern Democracies*, New York, Palgrave, 2003. Voir aussi Robert, D. Behn. *Rethinking Democratic Accountability*, Washington, Brookings, 2002, ou bien encore Adam Przeworski. Susan, S. Stokes. Bernard, Manin. (ed.). *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Modern political democracy is a system of governance in which rulers are held accountable for their actions in the public realm by citizens, acting indirectly through the competition and cooperation of their elected representatives⁴⁴⁸.

La démocratie est essentiellement définie comme un système de gouvernement par lequel les dirigeants sont tenus comptables de leurs actes par les citoyens, celle-ci devant s'exercer via les mécanismes de la compétition électorale. Cette vision entérine la conception dite minimaliste et réaliste de la démocratie défendue par Schumpeter⁴⁴⁹ selon laquelle la démocratie ne consiste pas tant dans l'engagement des citoyens dans la vie politique et à l'élaboration des lois – objectif irréaliste pour Schumpeter du fait de l'impossibilité de donner un sens à la notion de bien commun aussi bien qu'à l'idée de volonté générale, sans parler de l'irrationalité du citoyen moyen – que dans l'existence d'un système électoral permettant tantôt de renouveler la confiance des citoyens dans les dirigeants, tantôt de les sanctionner en élisant à leur place leurs concurrents⁴⁵⁰.

Selon cette vision des choses le seul moyen par lequel les citoyens peuvent contrôler leurs représentants consiste par conséquent à ne pas les reconduire à leurs postes (ce qu'exprime l'idée de « vote sanction ») l'élection devenant dès lors un instrument de destitution pacifique d'un gouvernement incapable ou malfaisant. Karl Popper ira plus loin en réduisant la démocratie à cette seule possibilité de révoquer pacifiquement les gouvernants⁴⁵¹.

Il n'est toutefois pas certain que les élections seules permettent de contraindre les gouvernants à rendre des comptes concernant leurs actions. En effet, un aperçu de l'histoire des

⁴⁴⁸ Philippe C. Schmitter et Terry Lynn Karl, « What Democracy is...and is not », *Journal of Democracy*, summer 1991, p. 4.

⁴⁴⁹ Joseph A. Schumpeter. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1965.

⁴⁵⁰ Joseph A. Schumpeter. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1965.

⁴⁵¹ Karl Popper. *La société ouverte et ses ennemis*, tome 1, Paris, Seuil, 2018.

démocraties modernes⁴⁵² montre que, loin de se contenter des seules élections, les sociétés démocratiques mirent en place des procédures ou des mécanismes institutionnels par lesquels l'action du gouvernement pourra être soumise à évaluation des citoyens (procédure de mise en accusation, enquête parlementaire, audite, etc.) quand bon leur semblera. Il s'agira, par conséquent, de contraindre les représentants du peuple (députés, ministres, chef d'État, juges, etc.) à justifier leur action aux yeux du public. Dans cette perspective, l'obligation qui est faite aux représentants de rendre des comptes et de justifier leurs décisions sera ainsi conçue comme une condition de la démocratie représentative⁴⁵³ :

Une des caractéristiques les plus indiscutables d'un pouvoir démocratique est d'être responsable devant les citoyens, c'est-à-dire d'être appelé à leur rendre des comptes, et d'être éventuellement récusé par eux⁴⁵⁴.

Grâce à ces procédures contraignant le pouvoir à se justifier sont donnés les moyens aux représentés d'évaluer dans quelle mesure leur volonté et leurs intérêts ont effectivement été respectés par leurs représentants, et de les destituer si ceux-ci ne donnent pas satisfaction.

Quelles pratiques, institutions, inventer pour soumettre les gouvernants à un contrôle direct ou indirect de la part des citoyens ? Cette problématique fonctionne de concert avec les notions de transparence (des pratiques du gouvernement, des dépenses publiques, des éventuels abus de pouvoir, etc.), ou de publicité (des débats, des décisions, etc.). Dans une démocratie digne de ce nom, exercice du pouvoir et reddition de compte marchent de concert. Il est l'expression du contrat social censé lier les gouvernants aux gouvernés. Elle est à ce titre la contrepartie de l'exercice d'une autorité dans la mesure où :

⁴⁵² Pierre Rosanvallon. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

⁴⁵³ Adam Przeworski. Susan, S. Stokes. Bernard, Manin. (ed.). *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 10.

⁴⁵⁴ Pierre Rosanvallon. *Le Siècle du populisme Histoire, théorie, critique, Ibidem.*, p. 176.

Elle introduit l'idée d'une reconnaissance de dette vis-à-vis des mandants. Elle compense la dimension d'abandon qu'il y a dans le fait de déléguer une tâche par le maintien d'une obligation⁴⁵⁵.

En échange du pouvoir que nous donnons à nos gouvernants sur nous-mêmes nous exigeons, en retour, que ces derniers rendent des comptes sur la façon dont ce pouvoir est/fut exercé.

Il convient de distinguer ici la responsabilité individuelle de la redevabilité. En effet, dans la mesure où cette dernière est étroitement liée à l'exercice d'un pouvoir celle-ci est intrinsèquement politique contrairement à la notion de responsabilité individuelle qui, elle, est essentiellement morale et ne concerne pas nécessairement l'exercice d'une autorité. Elle est aussi à distinguer de la responsabilité pénale qui sanctionne des actes violant la loi, que l'on assume une fonction quelconque ou non. Avec le principe de redevabilité il s'agit, en effet, toujours de rendre compte de la façon dont une fonction publique ou privée, pour laquelle quelqu'un fut mandaté, est ou fut assurée. La notion de redevabilité implique aussi que les détenteurs d'une fonction ou d'une charge publique puissent être démis de leurs fonctions et subir des sanctions en cas de mal-administration ou d'abus de leurs prérogatives.

Dans les démocraties libérales, l'exigence de redevabilité (*accountability*), et son institutionnalisation, est ainsi un des moyens, en plus des élections, par lesquels les peuples peuvent contraindre le gouvernement à respecter ses engagements vis-à-vis de la population et prévenir tout détournement de la puissance publique à des fins personnelles au détriment de l'intérêt général, ou d'écarter des responsables politiques incompetents. En effet, si la théorie politique a beaucoup insisté ces dernières années, notamment dans le sillage des travaux sur la démocratie délibérative, sur les notions de consentement, d'autorisation et de délégation pour rendre compte du fait que la légitimité politique repose ultimement sur la volonté du peuple, on

⁴⁵⁵ Pierre Rosanvallon. *Le bon gouvernement*, Paris, Éditions du seuil, 2017, p. 253.

fait moins remarquer que la démocratie repose également sur ce que Pierre Rosanvallon a présenté comme une « institutionnalisation de la défiance »⁴⁵⁶.

Pour Rosanvallon cette défiance institutionnalisée, qu'incarnent éminemment dans les pays anglo-saxons les procédures d'*impeachment* et de *recall*, permet un retour réflexif des sociétés démocratiques sur elles-mêmes en mettant les citoyens en position de juger et d'évaluer et, éventuellement, de destituer les gouvernants. Les procédures de contrôle du pouvoir contrebalancent ainsi la légitimité issue des urnes, et entérinent le fait que l'onction électorale n'équivaut pas à octroyer un blanc-seing au gouvernement. Ainsi, selon Rosanvallon, l'opinion publique dans les démocraties contemporaines exerce non seulement un pouvoir positif de « mise à l'agenda » de problèmes sociaux, mais aussi, et surtout un pouvoir négatif de surveillance et de vigilance critique consistant à guetter et pointer du doigt les abus de pouvoir et autres dysfonctionnements de l'État.

Autrement dit, si les citoyens acceptent le principe de délégation ou de représentation concernant certains domaines (notamment des domaines techniques) ce n'est qu'à condition que les délégués ou représentants soient rendus comptables de leurs décisions. (À travers une demande de plus de transparence concernant l'usage des impôts, une demande d'efficacité, etc.). Paradoxalement, ces exigences démocratiques s'accompagnent d'un mouvement de désacralisation de l'État et de ses agents. En effet, on ne tient plus pour acquis que les politiques, les fonctionnaires ou les experts sont de plein droit les garants de l'intérêt général, on n'hésite plus à leur demander des comptes concernant la qualité et l'efficacité des services rendus. (ce que l'on dénonce parfois en France comme relevant « d'une mentalité de consommateur »). Cette volonté de contrôle/évaluation concerne tous les services de l'État (police, justice, fiscalité, santé publique, énergie, transport, etc.) et revitalise l'idée « d'un gouvernement sous le regard de l'opinion publique » telle que l'avait pensé John-Stuart Mill en lui donnant de

⁴⁵⁶ Pierre Rosanvallon. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

nouvelles formes. On assiste de la sorte à une extension de l'exigence de reddition de compte à l'ensemble de la vie sociale, politique et économique.

La généralisation de cette exigence peut être rapprochée également de la crise de gouvernementalité « néolibérale » que nous avons évoquée plus haut. Elle traduit ainsi le désir d'une partie de la population de ne plus être gouvernée d'une certaine façon, et de mettre un terme aux abus de pouvoir, des « excès de gouvernement » non seulement de la part des agents de l'État, mais aussi de la part des experts, ou bien des actionnaires, etc. Elle est à ce titre une manifestation de la vitalité de la société civile et du rôle central qu'elle remplit dans la vie politique démocratique.

2.2. La théorisation du principe de redevabilité dans la pensée libérale. (De Locke à Mill).

La question de l'*accountability* du gouvernement est centrale dans la pensée politique libérale. On peut faire remonter la théorisation de ce principe d'*accountability* au « second traité du gouvernement civil » de John Locke. En effet, pour le philosophe britannique si le gouvernement tire son autorité et sa légitimité du consentement et de la confiance que lui accordent les citoyens ceux-ci sont conditionnels. Les hommes en instaurant une autorité politique chargée d'arbitrer leurs différends et de protéger leurs droits naturels n'acceptent de se soumettre à la puissance publique ainsi créée que dans la mesure où celle-ci remplit cette fonction avec succès. Toutefois, Locke reconnaît que les gouvernants sont exposés à la tentation d'abuser du pouvoir qui leur a été confié. Comment, dans ces conditions rendre comptable un gouvernement institué dans le but de protéger nos droits naturels ? Cette problématique émerge chez Locke à l'occasion d'une critique de l'absolutisme. En effet, pour Locke les hommes entrent en société civile lorsque ces derniers instaurent un pouvoir judiciaire capable de trancher les différends « *et de punir toutes les injures qui peuvent être faites à quelqu'un des membres de la société* »⁴⁵⁷. Néanmoins, comment faire en sorte que ceux à qui l'on a remis le pouvoir de

⁴⁵⁷ John Locke. *Traité du gouvernement civil*, chapitre VII, § 90, Paris, GF, 1992, p. 208.

rendre justice soient également soumis à la justice ? Pour dire les choses autrement, comment faire en sorte que le droit soit respecté quand surgit un conflit entre les gouvernés et les gouvernants, entre les représentés et leurs représentants ? Les détenteurs du pouvoir judiciaire devenant juges et partis dans semblable cas, donner le monopole de rendre justice à une institution, un parlement ou un homme ne revient-il pas à se soumettre poings et pieds liés à l'arbitraire d'un seul ou de quelques-uns ?

Pour Locke le contrat social que propose Hobbes dans son *Léviathan* ne permet pas réellement de sortir d'une telle situation. En effet, dans la mesure où ils se retrouvent à la merci d'un despote tout puissant qui peut disposer à sa guise de leurs biens et de leur vie, on peut même dire que la situation des contractants est pire à l'issue d'un tel pacte qu'elle ne l'était dans l'état de nature. Il ne suffit donc pas, pour Locke, d'instituer un gouvernement pour garantir la paix civile et nos droits. Il faut également s'assurer que celui-ci ne va pas dévier de sa fonction et gouverner à son seul profit. Locke répond à ce problème par le principe de la séparation des pouvoirs. Pouvoir exécutif, législatif et législatif devront être séparés. Afin d'éviter tout abus de pouvoir, il faudra faire en sorte que « le pouvoir arrête le pouvoir » comme le dira Montesquieu en évitant sa centralisation excessive en quelques mains. En réponse aux abus du gouvernement, Locke met en avant un droit de résistance.

En effet, l'autorité du gouvernement repose sur la confiance que les citoyens lui accordent. Si cette confiance est trompée pour donner « suite à une longue suite d'abus, de prévarications et de fraudes » les citoyens sont fondés à secouer le joug d'un pouvoir devenu tyrannique :

Le peuple reste investi du pouvoir suprême de destituer la législature ou de la modifier, s'il constate qu'elle agit au mépris de la mission dont il l'avait chargée⁴⁵⁸.

Toutefois, John Locke ne propose pas de procédure de destitution en cas d'abus de pouvoir de la part des gouvernants. Il n'envisage pas d'autres modalités pour évincer les détenteurs de

⁴⁵⁸ John Locke. *Traité du gouvernement civil*, chapitre XIII, § 149, Paris, GF, 1992.

l'autorité qui abuseraient de leurs fonctions qu'un droit de résistance pouvant déboucher sur une révolution politique.

John Stuart Mill partage également ce souci pour la responsabilité politique et la reddition de compte⁴⁵⁹. Il importe, pour comprendre l'origine de ce souci pour la reddition de compte dans la pensée de Mill, de rappeler sa conception de la démocratie. Pour le philosophe anglais, une société démocratique se caractérise par un équilibre des pouvoirs permettant aux individus de développer leurs facultés, leur individualité sans les rendre indûment soumis à la société. Pour atteindre cette fin, le philosophe anglais, ayant conscience que les hommes tendent à abuser de l'autorité que la société leur confère, réfléchira aux mécanismes institutionnels permettant d'éviter la concentration des pouvoirs et les abus d'autorité qu'elle engendre. L'objectif est d'établir des institutions garantissant que des groupes particuliers ne pourront pas imposer leur volonté particulière aux autres en capturant à leur seul profit l'État et de faciliter ainsi le renvoi du pouvoir de ceux qui gouvernent contre les intérêts de la société. Dans cette optique, les procédures et mécanismes institutionnels contraignant les gouvernants à rendre des comptes sur leur façon d'exercer le pouvoir doivent favoriser la création d'un environnement permettant l'épanouissement des individus. Dans cette optique, la principale fonction du parlement dans une démocratie représentative doit être :

De surveiller et de contrôler le gouvernement, de mettre en lumière tous ses actes, d'en exiger l'exposé et la justification, quand ses actes paraissent contestables, de les blâmer s'ils sont condamnables, de chasser de leur emploi les hommes qui composent le gouvernement s'ils abusent de leur charge ou s'ils la remplissent d'une façon contraire à la volonté expresse de la nation, et de nommer leurs successeurs, soit expressément, soit virtuellement⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Attila Amiral Brillhante. *The centrality of accountability in John Stuart Mill's Liberal-Utilitarian conception of democracy*, Thèse, mai 2007.

⁴⁶⁰ John Stuart Mill. *Le gouvernement représentatif*, chapitre V, « Des fonctions qui appartiennent aux corps représentatifs », Paris, 1865, p. 119.

La surveillance et le contrôle des activités du gouvernement par les représentants du peuple revêtent ainsi une importance au moins égale à l'élection. Les dépositaires de l'autorité doivent être en mesure de justifier leur action devant une opinion publique qui est la seule juge de la justesse et de la légitimité des politiques mises en œuvre.

Un des enjeux démocratiques contemporains est de démocratiser la surveillance et le contrôle des gouvernants, de démocratiser les moyens de contraindre le gouvernement à expliquer et justifier les politiques mises en œuvre. Cela implique l'existence d'une société civile active capable de lancer une procédure de mise en accusation, par exemple, ou de mettre en accusation celui-ci de manière plus informelle dans l'espace public. Les nouvelles technologies comme Internet permettent une mobilisation et une manifestation plus grandes de l'opinion publique.

2.3. Genèse historique du principe d'*accountability*.

La tradition de la reddition de compte à une longue histoire. À l'époque moderne, celle-ci remonte pour l'essentiel à la procédure de l'*impeachment* anglais et au *recall* états-unien. En effet, tout au long du Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne la fonction du souverain est essentiellement de rendre la justice. Les parlements, que ce soit en Angleterre ou France, ont pour rôle de juger la conduite des affaires de l'État. Les Anglais définissent par exemple la *High Court of Parliament* jusqu'au XVII^e siècle comme une instance détentrice d'un pouvoir judiciaire⁴⁶¹. Le pouvoir suprême est ainsi conçu comme un pouvoir judiciaire auquel nul ne doit pouvoir se soustraire. La loi est ainsi comprise comme le produit d'un jugement rendu au parlement. Le parlement devient ainsi une institution de contrôle du pouvoir exécutif. Toutefois, la responsabilité des ministres du roi qu'il s'agit de juger est strictement d'ordre pénal. Les

⁴⁶¹ Pierre Rosanvallon. *Ibidem.*, p. 207.

ministres peuvent faire l'objet d'une procédure de destitution s'ils sont convaincus de trahison ou de corruption.

La compréhension moderne de l'*impeachment* se développera à partir d'« *un élargissement progressif du concept médiéval de trahison* »⁴⁶². La procédure d'*impeachment* est régulièrement utilisée jusqu'au XV^e siècle sous les Tudors qui réduisent le pouvoir de contrôle du parlement en faveur de la procédure plus discrétionnaire des *bills of Attainder*⁴⁶³. La procédure d'*impeachment* revient en grâce au XVII^e siècle. Celle-ci ne se limite plus au seul cas de trahison et devient un moyen pour faire du parlement un « juge de l'action politique des ministres »⁴⁶⁴ et donc de limiter le pouvoir exécutif. Les deux révolutions anglaises de 1642-1652 et de 1688 doivent se comprendre ainsi comme un conflit entre le roi et le parlement, c'est-à-dire entre l'absolutisme défendu par Charles Premier puis Jacques II, et le principe du contre-pouvoir incarné par le parlement. Toutefois, la procédure d'*impeachment* ne pouvait que toucher les ministres, les hauts fonctionnaires, les conseillers du roi et non le roi lui-même. Par cette procédure, il s'agissait de sanctionner des actes, des crimes (corruption et haute trahison) et non des orientations politiques.

À partir du XVII^e siècle, la procédure de mise en accusation s'élargit aux *misconduct*, c'est-à-dire aux fautes de gestion, ou plus généralement « *à des manquements à une certaine vision du bien commun et de la confiance publique* »⁴⁶⁵. La procédure de mise en accusation devenait

⁴⁶² Pierre Rosanvallon. *Ibidem.*, p. 207.

⁴⁶³ Il s'agissait d'actes votés par les deux chambres, chambre des communes et chambre des lords, et sanctionnés par le roi. Le *Bill of Attainder* permettait au roi de punir une personne, quel qu'elle soit, souvent de mort, pour des faits qu'aucune loi ne réprimait.

⁴⁶⁴ Pierre Rosanvallon. *Ibidem.*, p. 209.

⁴⁶⁵ Pierre Rosanvallon. *Le bon gouvernement*, Paris, éditions du seuil, 2017, p. 256.

dès lors un moyen pour s'assurer que les fonctions déléguées étaient correctement remplies, devenant ainsi un instrument de contrôle de l'exécutif par les représentants.

Les procédures d'*impeachment* et de *recall* dans le contexte états-unien sont l'incarnation contemporaine de ce principe. En effet, l'article 2 de la constitution des États-Unis prévoit que le président et le vice-président puissent être destitués en cas de corruption, trahison ou autres crimes (*felony*). Le *recall* est également une procédure de destitution pouvant être initiée après une pétition recueillant un nombre de signatures correspondant à au moins 25 % du corps électoral et pouvant viser aussi bien des élus locaux, des gouverneurs, des procureurs, des shérifs que des juges. Malgré ses parentés avec le référendum d'initiative populaire suisse, « *le recall est plutôt de l'ordre de l'appréciation, d'un jugement sur les actions d'une personne déterminée* »⁴⁶⁶. Cette procédure n'est pas une alternative à la démocratie représentative :

[elle] vise en effet principalement à restaurer une « bonne représentation » en sanctionnant les officiers publics suspectés de malhonnêteté ou d'incompétence⁴⁶⁷.

Avec les procédures modernes d'*impeachment* ou de *recall* on passe ainsi d'une conception exclusivement pénale de la responsabilité, punir un crime, à une conception politique de la responsabilité englobant non seulement les crimes (corruption, trahison, etc.), mais aussi l'incompétence, le manque de transparence, défaut de justification, les conflits d'intérêts, les abus de biens publics, etc. Cette institutionnalisation de la responsabilisation des gouvernants est liée à l'idée que l'exercice du pouvoir doit faire l'objet d'une mise à l'épreuve, d'un contrôle et que le détenteur de l'autorité est justiciable de ses actes devant la société civile rajoutant ainsi à la figure du peuple-électeur celle du peuple-juge⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ Pierre Rosanvallon. *La contre-démocratie, Ibidem.*, p. 212.

⁴⁶⁷ Pierre Rosanvallon, *Ibidem.*, p. 212.

⁴⁶⁸ Pierre Rosanvallon, *Ibidem.*, p. 212.

2.4. Généralisation de l'exigence de reddition de compte à toutes les sphères de l'État.

Cette exigence de reddition de compte (de redevabilité) combine un principe moral et politique à des formes et mécanismes institutionnels par lesquels des responsables politiques, ou des agents de l'État de façon générale, sont évalués et éventuellement révoqués. En effet, il ne s'agit pas uniquement d'évaluer l'efficacité des institutions ou des politiques menées, mais aussi de s'assurer que certaines valeurs ou principes moraux et politiques sont bel et bien respectés comme la protection des droits individuels, l'égalité de traitement, l'égalité devant la loi, ou que les données personnelles seront protégées, etc. Voyons quelques exemples, non exhaustifs, de domaines où peut s'exercer cette exigence de redevabilité.

2.4.1. La fiscalité.

La fiscalité fut le domaine où s'exprima cette exigence de redevabilité (*accountability*) sur le plan politique. Celle-ci a partie liée aux grandes révolutions démocratiques modernes (anglaise, américaine et française). Ces révoltes fiscales à l'origine des grandes révolutions politiques des XVII^e et XVIII^e siècles qui donnèrent naissance aux démocraties libérales actuelles n'exprimaient pas tant une pression fiscale jugée trop élevée qu'un droit de regard sur le montant et l'usage de ces prélèvements⁴⁶⁹. Il s'agissait d'abord, pour les révolutions américaine et française en tout cas, d'un problème de représentation politique comme le symbolise la célèbre formule des révolutionnaires américains « no taxation without representation ». Un impôt ne peut être légitime que s'il est voté par ceux qui le versent.

Les révoltes fiscales qui ont émaillé l'histoire moderne, jusqu'au mouvement des gilets jaunes inclus, peuvent aussi être interprétées comme autant de manifestations d'une crise de

⁴⁶⁹ Serge Schweitzer et Loïc Floury. *Théorie de la révolte fiscale : enjeux et interprétations ou pourquoi la révolte fiscale n'aura pas lieu*, Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2014.

gouvernementalité, c'est-à-dire d'un pouvoir pouvant prélever autant d'impôts qu'il le souhaite, sans contreparties, et sans que les contribuables aient voix au chapitre⁴⁷⁰. Les enjeux concernent non seulement le montant des prélèvements obligatoires, mais aussi la transparence dans l'usage de ces fonds. L'enjeu est éminemment démocratique. Il s'agit non seulement d'éviter l'oppression fiscale en s'assurant que le montant des prélèvements ne soit pas confiscatoire, mais aussi d'avoir son mot à dire concernant la destination de l'argent public, quelle politique ou quel service financer.

Dans la mesure où la fiscalité engage la relation entre l'État et les citoyens, on peut dire qu'il ne s'agit pas uniquement d'une question économique, mais aussi d'une question politique. La célèbre formule «*no taxation without taxation*» exprime un principe politique selon lequel tout prélèvement fiscal de la part de l'État doit reposer sur le consentement des contribuables. Elle est associée aux critiques du despotisme et de l'arbitraire du pouvoir d'État. C'est la conception même de l'État, de sa nature et de sa fonction qui se trouvent ainsi contestée. On peut mettre ainsi en relation ces révoltes fiscales, qui déboucheront sur les révolutions américaine et française, avec la crise de la gouvernementalité qui fut celle de la raison d'État dont parle Foucault dans son cours sur la naissance de la biopolitique, c'est-à-dire l'ancien régime de souveraineté se traduisant comme pouvoir de « faire mourir et de laisser vivre », et à laquelle, à partir du XVIII^e siècle, succède une « raison du moindre État » se traduisant comme un pouvoir de « faire vivre et de laisser mourir ».

Accompagnant cette nouvelle forme de gouvernementalité apparaît une nouvelle conception du sujet, celle d'un *homo oeconomicus*, « atome insubstituable et irréductible d'intérêt »⁴⁷¹, dont le souverain doit désormais tenir compte s'il veut gouverner la société et en exploiter au mieux le potentiel économique. C'est pour atteindre cette fin que le pouvoir de l'État doit s'autolimiter pour respecter la liberté de ses sujets dont il entend tirer parti. Le bon

⁴⁷⁰ Philippe Nemo. *Philosophie de l'impôt*, Paris, PUF, 2017.

⁴⁷¹ Michel Foucault, *Ibidem.*, p. 295.

gouvernement sera celui qui sait quand ne pas intervenir. Cette exigence d'avoir son mot à dire concernant les prélèvements fiscaux a ainsi à voir avec une mutation de la légitimité politique qu'expriment les théories du contrat social. En effet, l'obéissance des sujets est désormais conditionnelle. Dans la mesure où l'État est institué pour servir les intérêts de la société civile, la relation de subordination, théoriquement du moins, se renverse entre l'État et les sujets. Ce ne sont plus les sujets qui ont des comptes à rendre à l'État, mais l'État qui a des comptes à rendre aux sujets, c'est-à-dire à la société civile, concernant la façon dont le pays est gouverné.

Ainsi, cette demande de redevabilité concernant l'usage des ressources fiscales par le gouvernement s'enracine dans une mutation des rapports des sujets à la puissance publique, à une exigence d'être gouverné autrement. On peut retrouver une semblable logique dans le rapport des individus à la justice, à la police ou à tout autre service de l'État.

2.4.2. Justice (efficacité/respect des droits et des libertés).

Dans les démocraties libérales, la Justice est rendue au nom du peuple. Ce principe se concrétise dans certains pays, dont la France, par l'existence de jurys populaires aux procès en assises par exemple. On n'attend des tribunaux qu'ils rendent des verdicts impartiaux, respectant les procédures et règles de droit. Or, là aussi, des mouvements citoyens se sont formés en peu partout dans les sociétés occidentales pour exiger une justice à la fois plus efficace et impartiale comme en témoignent les mouvements sociaux récents en France comme « Justice pour Adama », ou « Black Lives Matter » aux États-Unis. Ici aussi, on attend de la Justice qu'elle rende des comptes sur son fonctionnement et ses résultats. La demande de reddition de compte, lorsqu'elle s'adresse aux magistrats, exprime une volonté d'éviter les abus, une justice vénale ou sous influence du politique, assujetti à des intérêts particuliers ou idéologiques.

2.4.3. La police. Violences policières/efficacité des forces de l'ordre.

Cette exigence concerne aussi la question des violences policières. Une demande accrue de reddition de compte, notamment à la suite des manifestations des gilets jaunes, est adressée à la police, et par extension au ministre de l'Intérieur, de la part d'association et de citoyens

ordinaires concernant la façon dont l'ordre public est maintenu. Cela s'est traduit par des enquêtes parlementaires, impulsées par l'opposition, concernant l'usage des LBD (balles de défense) ou des grenades de désencerclement de la part des CRS après que des centaines de manifestants aient été mutilés pendant les manifestations gilets jaunes. En effet, si, conformément à la célèbre définition de Max Weber l'État détient « le monopole de la violence légitime » afin de maintenir l'ordre public cela ne signifie pas pour autant que les agents de police peuvent agir en toute impunité au mépris des lois et des procédures. Les principes démocratiques impliquent un droit de regard des citoyens ordinaires sur la façon dont les lois sont appliquées et l'ordre public maintenu. Elles impliquent un engagement des citoyens dans l'espace public pour attirer l'attention des pouvoirs publics et de l'opinion sur des abus et des manquements au droit de la part des forces de l'ordre.

Plus généralement, cette exigence de reddition de compte concerne tous les services publics qu'il s'agisse de l'école, des soins, des transports en commun (soins, transports, école, énergie, etc. ;) qualité, efficacité, égalité dans l'accès à ces services, etc.

Conclusion :

La capacité à contraindre tout dépositaire de l'autorité, public comme privé, à devoir rendre des comptes et justifier ses actions peut être interprétée comme une modalité de l'autonomie politique. C'est un des moyens par lesquels la société civile peut réaffirmer son rôle politique en maintenant le gouvernement sous le contrôle des citoyens par l'exercice d'une souveraineté négative de révocation des responsables politiques ayant failli à leur mission. Cette préoccupation fait échos au souhait de Maruyama Masao de ne pas limiter la vie démocratique au seul moment du vote, mais de faire une place à une forme de souveraineté de contrôle ou de surveillance de la part des citoyens ordinaires :

On ne vote que tous les quatre ans, mais le jour après le vote, le peuple doit observer sans répit si le gouvernement se soucie de ses intérêts ou pas, c'est n'est qu'ainsi que le parlementarisme sera vraiment réalisé... c'est là la vraie signification de la phrase "le peuple et le public sont les fondements de la démocratie"⁴⁷².

Cette demande accrue de redevabilité (*accountability*) des responsables politiques et des agents de l'État manifeste une crise de gouvernementalité dans la mesure où elle exprime un refus d'une certaine façon d'être gouverné. Elle implique une certaine façon de se constituer comme sujet, celle du citoyen-juge, une certaine forme de souveraineté, ainsi qu'une certaine forme d'institution. En un mot, une forme différente de « gouvernement de soi et des autres » selon la formule de Michel Foucault. La notion de redevabilité implique ainsi l'existence d'une société civile active, en état d'interpeller les responsables dans l'espace public en dehors des institutions politiques.

⁴⁷² Masao Maruyama, « Taishû undou ni tsuite », *Fujin Kôron*, Janvier 1959. Cité par Rikki Kersten, *Democracy in postwar Japan*, *Ibidem.*, p. 216.

Chapitre 3 : Démocratie technique et réappropriation de la démocratie

On ne peut dissocier l'efficacité des politiques publiques de leur acceptabilité démocratique. Or il existe un fossé grandissant entre les prétentions démocratiques des gouvernements modernes et le fait que leurs politiques soient décidées par les gouvernants après avoir consulté des cercles d'experts restreints sans concertation avec les citoyens. Le nœud du problème est que les populations sont largement exclues des décisions politiques. Ce hiatus entre les prétentions démocratiques des démocraties représentatives et leur fonctionnement réel (oligarchique et technocratique) a largement contribué à miner la légitimité des gouvernants et des institutions politiques, nourrissant ainsi les récentes poussées populistes. Le fonctionnement oligarchique des démocraties représentatives n'apparaît certes pas avec la technicisation de la politique⁴⁷³. Elle lui est bien antérieure⁴⁷⁴. Toutefois, cette technicisation de la politique – au double sens d'une technicisation de l'art politique et d'une technicisation des questions politiques – semble renforcer et justifier la concentration et la monopolisation du pouvoir entre les mains d'une élite restreinte, supposément plus compétentes que le citoyen ordinaire. En effet, la technicisation de la politique ne concerne pas uniquement le fait que la politique devienne une technique, mais la production, la régulation et la gestion des nouvelles technologies

⁴⁷³ Par technicisation de la politique nous voulons parler du processus de rationalisation de l'activité politique dont parle Max Weber, c'est-à-dire le fait que la politique soit devenue une activité rationnelle autonome gouvernée par sa logique propre, séparée des autres sphères d'activité (économie, etc.). Max Weber. *Économie et société, tome 2 L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, (1922) Paris, Payot, 2007.

⁴⁷⁴ Bernard Manin montre que les gouvernements représentatifs modernes ne se pensaient pas comme des démocraties, mais comme des « aristocraties électives ». Bernard Manin. *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion/Champ essais, 2012.

(numérique, OGM, nucléaire, manipulation génétique, etc.) et leurs conséquences sociales et politiques.

La question de la démocratie, ou plutôt de « la démocratisation de la démocratie » pour reprendre la formule de Callon, Lascoumes et Barthes, devra donc passer par une réconciliation entre science/technique et démocratie, autrement dit par une démocratisation de l'expertise. Comment associer les citoyens à des décisions politiques impliquant parfois un haut niveau de compétence scientifique et technique ? À quelle échelle (locale, nationale, globale) ? Quelles institutions, procédures inventer pour répondre à ce besoin ?

Ces problèmes recourent largement les considérations développées par Callon, Lascoumes et Barthes autour de la « démocratie technique »⁴⁷⁵. En effet, depuis le texte de Jürgen Habermas intitulé *La science et la technique comme idéologie* nombre de travaux universitaires montrent l'existence, au sein de nos sociétés reposant fortement sur le progrès scientifique et technique, d'une tendance à transformer des questions sociales et politiques en question scientifique et technique devenant dès lors l'apanage d'experts non élus (allant de l'énergie nucléaire jusqu'aux questions économiques et sociales). Or, une telle technicisation des questions politiques a pour conséquence prévisible de remettre en question les procédures de décisions démocratiques classiques. En effet, si ces questions requièrent des compétences spécifiques pourquoi demander leurs avis à des citoyens ordinaires, c'est-à-dire l'immense majorité de la population, qui ne les possèdent pas ? La technicisation d'un certain nombre de questions politiques justifierait par conséquent que ces politiques soient décidées par des comités d'experts, en dehors des procédures démocratiques de consultation des citoyens. En d'autres termes, technique et démocratie seraient incompatibles.

Ainsi, depuis maintenant plusieurs années un certain nombre d'initiatives émanant de la société civile tente de conjurer ce péril via des pratiques sociales et politiques originales

⁴⁷⁵ Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le seuil, 2001.

redonnant ses lettres de noblesse à la notion de démocratie participative. Celles-ci vont des expertises/contre-expertises citoyennes en passant par les conférences citoyennes, la pratique des audites citoyennes, etc. La transition écologique est, parmi les questions techniques, l'une des plus débattues. Elle sera donc notre porte d'entrée dans ces débats. Nous nous bornerons ici à en présenter quelques-unes et à en tirer des conclusions générales sur les mutations de la démocratie.

3.1. Transition écologique, expertise et démocratie

Les enjeux écologiques occupent une place centrale dans le débat public depuis plusieurs années. Afin de contrer le changement climatique nombreux sont les politiques, les experts, ONG et citoyens à parler de transition écologique/ énergétique. Celle-ci appelle une transformation en profondeur de la société, des rapports entre les gouvernants et les gouvernées. Elle implique aussi des enjeux techniques, scientifiques. Le débat tourne à la fois autour du contenu de cette transition, aussi bien que de la façon dont elle doit être mise en œuvre. Toutefois, cette politique ne sera comprise et acceptée par la population que si celle-ci y est impliquée. La tentation est en effet grande pour les gouvernants de piloter et d'imposer par le haut une politique décidée par des experts sans concertation avec les publics concernés.

La crise des gilets jaunes en fut une conséquence. En effet, la taxe sur les carburants, dont la finalité était d'inciter les automobilistes à délaisser leurs véhicules polluants au profit des transports en commun ou des véhicules hybrides, pénalisa les individus les plus modestes ayant besoin de leur véhicule pour travailler et n'ayant pas les moyens de s'offrir un véhicule hybride ou n'ayant pas accès à des transports en commun de qualité à proximité. La colère des gilets jaunes face à une politique perçue comme ignorant et méprisant leurs difficultés manifesta les fractures économiques et sociales de la société française (notamment entre centre et périphérie), ainsi qu'un déficit démocratique des politiques mises en œuvre. Les gilets jaunes exprimèrent le sentiment que leurs conditions de vie étaient largement ignorées par le pouvoir en place, et que leur voix ne comptait pour rien. Cette crise nous rappelle que les gouvernants ne peuvent se dispenser de tenir compte de la voix de ceux qui sont affectés par les politiques qu'ils mettent en œuvre. Toute la question est de savoir ce que peut signifier ici l'impératif de tenir compte des voix de ceux qui sont affectés par l'action ou l'inaction des gouvernements.

Si cette transition écologique doit avoir lieu, elle ne pourra se faire sans une large implication de la société, dans sa définition aussi bien que dans sa mise en œuvre. Bien au-delà de la question de la transition écologique, cela implique de penser à nouveaux frais ce qu'il convient d'entendre par démocratie.

C'est ici que l'approche de Maruyama Masao rejoint les problèmes politiques qui sont les nôtres. Elle doit nous permettre de penser les conditions de démocratisation sous un angle neuf. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, pour Maruyama la démocratie/démocratisation est un processus infini, jamais achevé, impliquant des mouvements sociaux, un rapport à des idéaux/valeurs et la critique/instauration de nouvelles institutions. La démocratisation repose sur une dynamique, une transformation de la subjectivité (*shutaisei*), de l'organisation sociale et des rapports aux gouvernants. Le péril à conjurer est la capture du politique par une élite restreinte réduisant la démocratie à une configuration institutionnelle donnée, inamovible, indiscutable (réifiée selon l'expression de Maruyama) et ramenant les citoyens à des spectateurs passifs au nom desquels on prétend gouverner.

Comme nous l'avons vu, ces préoccupations rejoignent celles de théoriciens contemporains de la démocratie délibérative ou participative à savoir ; comment intégrer la société civile à l'élaboration de ces politiques publiques alors qu'elles engagent souvent un certain niveau de technicité ? Elles rejoignent également les travaux sur la démocratie technique, ou les travaux se réclamant de la théorie critique concernant les rapports entre techniques et politique⁴⁷⁶. Adopter l'approche de Maruyama à ces questions doit permettre de ressaisir, d'articuler et de mettre en forme ces processus de démocratisation travaillant nos sociétés autour de ces enjeux, et de nommer les périls les menaçant.

Tentons de reformuler les choses avec les concepts légués par Maruyama Masao. Comme nous l'avons rappelé plus haut Maruyama définit la démocratie à partir d'une trinité

⁴⁷⁶ Andrew Feenberg. *Critical Theory of Technology*, Oxford University Press, 1991. Pour la traduction française Andrew Feenberg, *Pour une théorie critique de la technique*, Montréal, Lux/humanités, 2014.

conceptuelle : Idées – Institutions – Mouvement. Quels sont les Idées/idéaux/valeurs au nom desquels les individus se mobilisent ? Essentiellement pouvoir participer au processus de décision en intégrant les connaissances et compétences nécessaires aussi bien qu'en participant à l'élaboration des savoirs nécessaires à des décisions de qualité.

Concernant la transition écologique/énergétique, le péril principal consiste dans la tentation, de la part aussi bien des gouvernants que de certains militants écologistes, d'atteindre cet objectif politique de façon autoritaire. Ceux-ci nous mettent en demeure de choisir entre la démocratie, et les libertés qu'elle garantit, et les objectifs de réduction des émissions de gaz à effet de serre. L'urgence climatique justifierait de prendre des mesures radicales, centralisées et imposées de force à une population que l'on suspecte d'être incapable de comprendre les enjeux, et encore moins de participer à l'élaboration de ces politiques, ou même de proposer d'autres options⁴⁷⁷. Les tenants de cette vision ne tiennent pas plus compte que les anciennes approches des effets des politiques qu'ils proposent sur la population. On s'attend à ce qu'elle accepte de sacrifier ses libertés et son niveau de vie sans protester. La conception des rapports entre sciences, techniques, société et démocratie reste ici inchangée. La vision du pouvoir reste technocratique et antidémocratique. Or, c'est bien celle-ci qui a perdu sa légitimité aux yeux d'une large portion de l'opinion publique dont le mouvement des gilets jaunes en France fut la manifestation la plus spectaculaire. L'enjeu est donc de lier choix politiques (en particulier en recherche et développement), sociaux, économiques, techniques. Cela implique de redéfinir les termes de leurs relations. Ce qui passe également par une redéfinition de la démocratie.

⁴⁷⁷ Les positions de Aurélien Barrau nous semblent exemplaires de cette tentation. Voir Aurélien Barrau. *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité – Face à la catastrophe écologique et sociale*, Paris, Michel Lafon, 2019. Pour la critique de ce genre de position voir Antoine Chollet et Romain Felli, « Le catastrophisme écologique contre la démocratie », [VertigO] *La revue électronique en sciences de l'environnement*, Vol. 15, n° 2, Septembre 2015.

3.2. Réinterroger les relations sciences/techniques/société et démocratie. Dépasser la double réduction/délégation.

Comme le montre Habermas⁴⁷⁸, la technicisation des questions politiques semble fonctionner comme une idéologie légitimant la concentration et la monopolisation des pouvoirs entre les mains d'une élite restreinte. Or, les choix techniques ne sont pas uniquement le fruit de décisions purement rationnellement concernant le meilleur moyen d'atteindre une fin donnée, mais sont fondés sur divers choix sociaux non explicités donc non ouverts aux débats démocratiques⁴⁷⁹. Les techniques ne sont pas neutres et engagent une vision du monde et de la société, des choix éthiques et politiques qu'une vision déterministe et objectiviste du progrès technique dissimule⁴⁸⁰. Cette vision de la science/technique, réduisant le savoir aux seules sciences naturelles et à leurs méthodes, et de la démocratie, réduisant celle-ci aux consultations électorales et aux sondages d'opinion, implique des présupposés sur la production des savoirs et la nature de la démocratie éminemment contestables. Elle implique en effet une vision trop rigide et étroite du savoir, excluant l'expertise dont peut être porteur le citoyen ordinaire dans les questions qui le touchent directement, et une vision réductrice de la démocratie selon laquelle le peuple ne saurait parler et agir que via ses représentants. Cette vision de la science et de la démocratie tend par là même à justifier une centralisation et une concentration du pouvoir en dehors du contrôle des citoyens ordinaires. Elle présuppose également que les citoyens seraient trop incompetents ou ignorants du bien public pour qu'on leur permette de participer aux délibérations et aux décisions politiques.

Cette position opère ainsi une double réduction ; une réduction du savoir aux seules sciences expérimentales, requérant un haut niveau de compétence technique, et une réduction de l'agir

⁴⁷⁸ Jürgen Habermas. *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973.

⁴⁷⁹ Andrew Feenberg, *Pour une théorie critique de la technique*, Montréal, Lux/humanités, 2014, p. 70.

⁴⁸⁰ Andrew Feenberg, *Pour une théorie critique de la technique*, Montréal, Lux/humanités, 2014.

politique à l'élection de représentants auxquels on prête également une compétence qui ferait défaut au citoyen ordinaire. Cette double réduction appellerait ainsi une double délégation : la production du savoir devrait être entièrement déléguée à des savants, tout comme la production des politiques devrait être déléguée à des politiciens professionnels supposément plus compétents que le citoyen ordinaire⁴⁸¹. Or cette double réduction est contestable. Tout d'abord parce qu'il existe des savoirs disséminés (souvent tacites et implicites) à travers toute la société qui ne sauraient être centralisés et dont il convient de tenir compte dans toutes décisions politiques (comme le montre Hayek pour les questions économiques par exemple⁴⁸², ou, à sa façon Dewey pour les questions sociales, éthiques ou environnementales⁴⁸³). Pour prendre une image présentée par Callon, Lascoumes et Barthes si le cordonnier sait comment faire des chaussures, seuls ceux qui les porteront peuvent savoir si elles font mal aux pieds ou non. En tenant compte des retours des utilisateurs, le cordonnier peut améliorer la qualité de son produit. Le savoir ne se réduit donc pas à sa forme scientifique, universelle, désintéressée et impersonnelle. Il existe aussi des formes de savoirs tacites, pratiques, personnels et intéressés, dispersés dans la société, que les décideurs politiques ne peuvent ignorer. Cela peut se traduire par la production d'une expertise citoyenne. Le public, constitué par l'ensemble des citoyens affectés par les conséquences d'une décision technique (proximité avec une centrale nucléaire, enfouissement de déchets toxiques à proximité, pollution de l'air d'une commune, ondes électromagnétiques, OGM, pesticides, etc.), se mobilise pour faire entendre ses intérêts et peser sur le processus de décision politique.

Ces questions ont des enjeux plus larges que celle de la qualité de l'expertise. C'est aussi la formulation des problèmes eux-mêmes qui sont contestés, le cadre conceptuel utilisé. La

⁴⁸¹ Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. *Agir dans un monde incertain. Ibidem.*, p. 196.

⁴⁸² Friedrich Hayek, « The Use of Knowledge in Society », *The American Economic Review*, Vol. 35, N° 4, September 1945, pp. 519-530.

⁴⁸³ John Dewey. *Le public et ses problèmes*, Paris, Folio essais, Gallimard, 2010.

distinction même entre experts et non-experts s'y trouve également interrogée. Ainsi, le public contraint également les décideurs politiques à tenir compte d'intérêts jusqu'ici négligés ou ignorés. L'enjeu étant de « *renforcer à la fois la qualité démocratique des expertises et leur valeur scientifique* »⁴⁸⁴. En participant à la définition des problèmes, à la fois dans leurs dimensions techniques et sociales, et en contribuant activement à l'enquête en explorant des hypothèses alternatives et en mettant en lumière d'autres chaînes causales c'est la dichotomie entre experts et profanes qui se trouvent troublés. En participant à l'identification des problèmes et de leurs solutions, les citoyens brouillent par là même la séparation entre les citoyens et leurs représentants en contribuant, à égalité avec leurs élus, à la définition de l'intérêt général dépassant ainsi la double réduction identifiée plus haut. L'art politique démocratique doit ainsi intégrer les voix des citoyens ciblés par une politique donnée, et de modifier celle-ci en fonction des retours de ceux affectés par elle.

En outre, les tenants de cette double réduction tendent à considérer que les citoyens sont, par principe, incapables de s'impliquer dans des débats politiques requérant un minimum des compétences scientifiques et techniques, faisant ainsi le deuil de l'idée d'une opinion politique éclairée. Or, de nombreux travaux en STS (Sciences, techniques et sociétés) montrent que ceux-ci sont capables d'acquérir les connaissances nécessaires pour participer et influencer les discussions portant sur des projets les impliquant.

L'avis des citoyens est ainsi à prendre en compte dans l'évaluation des politiques publiques non seulement en aval, sous la forme de retours (*feedback*) sur les conséquences (souvent imprévues) de telles ou telles mesures pour le public concerné, mais aussi en amont, au moment de l'élaboration de ces politiques, rejoignant ainsi l'idéal démocratique de l'autogouvernement selon lequel les citoyens étant les bénéficiaires, supposément à égalité, des politiques doivent en être aussi les auteurs à égalité. La participation des citoyens à l'élaboration des politiques est

⁴⁸⁴ Christophe Bonneuil et Pierre-Benoît Joly. *Sciences, techniques et société*, Paris, la découverte, 2013, p. 68.

une condition sine qua non à la fois de la qualité des décisions politiques et de leur légitimité démocratique.

Ces reconfigurations des liens entre société, techniques et politique sont déjà à l'œuvre dans nos sociétés. Le terme de démocratie participative tend à regrouper sous un même label ces initiatives. Celui-ci regroupe en effet des pratiques diverses ; conférences citoyennes, ateliers collaboratifs, forums hybrides, budgets participatifs, etc. Il s'agit à chaque fois tantôt de participer à l'élaboration des politiques publiques avec des élus, tantôt d'assumer une fonction de contre-pouvoir de la part des citoyens.

Le développement des nouvelles technologies numériques facilite les initiatives (les technologies civiques ou civic techs⁴⁸⁵). Il facilite la consultation des citoyens, mais aussi permet des engagements plus directs dans l'espace public⁴⁸⁶. Le développement des plateformes collaboratives par exemple est, selon la définition Wikipédia, « *un espace de travail virtuel. C'est un outil, parfois sous la forme d'un site Internet, qui centralise tous les outils liés à la conduite d'un projet la gestion des connaissances ou au fonctionnement d'une organisation et les met à disposition des acteurs* ». Elles favorisent la participation directe des citoyens au processus de décision politique. De nombreuses expérimentations sont menées en France et à l'étranger. Les conférences citoyennes sont aussi de plus en plus fréquentes. La conférence citoyenne pour le climat qui s'est tenue à Paris en 2020 en est l'exemple le plus récent.

En résumé ; les débats deviennent par conséquent indissociablement scientifiques, techniques (discursifs d'une façon générale) et politiques. Ces débats impliquent, au cours du

⁴⁸⁵ Cecile Nadaï, « Quand la civic tech réinvente la démocratie », consulté le 14/08/2020. <https://www.welcometothejungle.com/fr/articles/civic-tech-reinventer-democratie-politique>

⁴⁸⁶ Voir à ce sujet le premier rapport du groupe de travail du groupe démocratie numérique présenté le 13 décembre 2017 devant le bureau de l'assemblée nationale. « Pour une nouvelle assemblée nationale. Les rendez-vous des réformes 2017-2022. Première conférence des réformes. Propositions des groupes de travail, groupe de travail sur la démocratie numérique », décembre 2017, pp. 287-376.

processus, de définir ou de redéfinir des identités collectives, des modes d'investigations, des intérêts, voir aussi de créer de nouvelles institutions et de nouvelles pratiques de décision et de participation à la vie politique.

Conclusion

La question de la démocratisation de la démocratie ne peut faire l'impasse sur la démocratie technique. Nombreux de grands enjeux politiques sont simultanément, de manières indissociables, des enjeux également techniques, nous contraignant à repenser la nature de la démocratie, ainsi que les relations entre sciences, techniques, démocratie et sociétés. Ces enjeux impliquent de repenser à nouveaux frais la nature et les conditions de la production des savoirs et la nature et les conditions de démocratisation de la vie politique.

Chapitre 4 : Populisme et démocratie

Il semble difficile, lorsque l'on se propose d'analyser les dynamiques de réappropriation de la démocratie, de ne pas évoquer le populisme. En effet, les poussées électorales populistes de ces dernières années en Europe et en Amérique du Nord comptent parmi les événements politiques les plus marquants de la décennie passée. Celles-ci ont eu pour effet principal, sur le plan de la pensée politique, de permettre de poser à nouveaux frais la question de la place du peuple en démocratie, de sa définition, entre son invocation positive comme principe de légitimité politique – aussi bien pour justifier le *statu quo* politique que la contestation radicale de l'ordre établi – et le rappel de la figure menaçante du peuple comme plèbe incompétente et manipulable par des démagogues mettant en péril la démocratie elle-même.

Toutefois, si beaucoup de choses ont été dites sur les mouvements populistes concernant aussi bien les origines sociales de l'électorat populiste⁴⁸⁷ que les racines de ces mouvements, la théorie politique s'intéresse encore peu à la conception de la démocratie dont sont porteurs les populistes. En effet, le populisme est souvent présenté dans la littérature scientifique :

Comme une idéologie assez « maigre » conceptuellement qui place au cœur de son analyse l'idée d'une trahison du peuple vertueux par des élites corrompues⁴⁸⁸.

À ce titre, elle serait simplement l'expression de la démagogie d'idéologues d'extrême gauche, lorsque qu'il s'agit d'opposer les pauvres aux possédants, ou d'extrême droite, quand il s'agit d'opposer les nationaux aux étrangers, les deux courants du populisme ayant tout de même en commun une opposition principielle entre des élites oublieuses du bien commun et un

⁴⁸⁷ Yann Algan, Elizabeth Beasley, Daniel Cohen et Martial Foucault. *Les Origines du populisme. Enquête sur un schisme politique et social*, Paris, éditions du Seuil, 2019.

⁴⁸⁸ Gerald Bronner, « Les démocraties et la méfiance », *Commentaire SA*, n°166, été 2019, pp. 245-252.

peuple trahi, exploité, abandonné, méprisé par ces dernières. En dehors de cette dénonciation des élites, le populisme n'aurait pas de consistance doctrinale forte⁴⁸⁹. Il ne serait qu'un style politique « *susceptible de mettre en forme divers matériaux symboliques et de se fixer en de multiples lieux idéologiques, prenant la coloration politique du lieu d'accueil* »⁴⁹⁰. En outre, le populisme serait purement réductible à l'invocation démagogique du peuple. Les populistes se contenteraient de manipuler un peuple ignorant, en exploitant les bas instincts de la population à des fins purement électorales.

Toutefois, à réduire le populisme au phénomène bien connu, et donc déjà bien balisé, de la démagogie, voire du nationalisme ou du fascisme, on risque de rater la spécificité d'un mouvement politique marquant déjà en profondeur les rapports des citoyens à leurs représentants et imprégnant bon nombre de revendications politiques contemporaines, le danger étant de céder ainsi à la tentation de la dénonciation vertueuse en lieu et place d'une analyse rigoureuse du phénomène. En effet, quand la question des liens entre le populisme et la démocratie est posée ça n'est, en règle générale, que pour évaluer la menace que le premier ferait peser sur le second⁴⁹¹. À défaut de faire l'objet d'une analyse scientifique positive, le populisme est réduit à une menace qu'il est urgent de conjurer.

À l'inverse, nous proposons d'examiner dans ce chapitre quelle vision de la démocratie le populisme est porteur, et en quoi celle-ci participe de cette dynamique de réappropriation démocratique du politique. Nous proposons, en premier lieu, une analyse critique de la théorisation du populisme comme simple pathologie politique, vision des choses selon laquelle

⁴⁸⁹ Gilles Ivaldi. *De Le Pen à Trump : le défi populiste*, Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 2019.

⁴⁹⁰ Pierre-André Taguieff. *L'Illusion populiste : essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 163.

⁴⁹¹ « Au-delà, nous le verrons, il est important de s'interroger sur les liens que le populisme entretient avec la démocratie, sur la nature et la force de la menace que le succès des entrepreneurs populistes fait aujourd'hui peser sur les démocraties libérales. » Gilles, Ivaldi. *De Le Pen à Trump : le défi populiste*, *Ibidem.*, pp. 9-10.

le populisme ne serait que l'expression déformée, outrée des aspirations démocratiques. Puis, par opposition à cette pathologisation du populisme nous tenterons dans un second temps une approche plus positive à la lumière du modèle théorique que nous avons esquissé plus haut.

4.1. Le populisme comme pathologie de la démocratie.

Il est d'usage dans les sciences politiques de présenter le populisme comme une déviation pathologique de l'idéal démocratique⁴⁹². Parmi la littérature scientifique sur le sujet, le travail de Pierre Rosanvallon est peut-être le plus remarquable. En effet, la question du populisme comme pathologie de la démocratie est une préoccupation récurrente dans sa pensée. Le populisme est le mal, interne à l'expérience démocratique elle-même, que les démocraties se doivent de conjurer. « *Avant d'être une idéologie, le populisme consiste en effet essentiellement dans un retournement pervers des idéaux et des procédures de la démocratie* »⁴⁹³. Toutefois la notion même de populisme sous la plume de Rosanvallon n'est pas dénuée d'ambiguïté en ce qu'elle renvoie aux tensions, voire contradictions internes, du projet démocratique lui-même.

Pour Rosanvallon, le populisme se caractériserait par quatre traits principaux : une conception unitaire, homogénéisant, du peuple, le peuple-un. Une conception directe de la démocratie. Une conception de la représentation politique posant un rapport d'identité entre un leader charismatique et le peuple (l'homme-peuple) et enfin une défense du protectionnisme économique. Chacune de ces caractéristiques correspond à une dérive de la démocratie

⁴⁹² Les travaux s'inscrivant dans cette optique sont nombreux. On peut citer, à titre d'exemple, les travaux de Pierre-André Taguieff. *L'Illusion populiste : essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion, 2007, ou de Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme ? Définir enfin la menace*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017 ou bien encore plus récemment Pierre Rosanvallon. *Le Siècle du populisme Histoire, théorie, critique*, Paris, Seuil, 2020.

⁴⁹³ Pierre Rosanvallon. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, éditions du seuil, 2006, p. 269.

représentative. Le peuple-un découle des ambiguïtés de la notion de peuple, l'homme-peuple de la notion de représentation politique :

Il [le populisme] prétend résoudre la difficulté de figurer le peuple en ressuscitant son unité et son homogénéité sur un mode imaginaire, dans une prise de distance radicale avec ce qui est censé s'y opposer ; l'étranger, l'ennemi, l'oligarchie, les élites⁴⁹⁴.

Le décalage entre l'unité-homogénéité d'un peuple idéalisé et sa pluralité réellement constatée est ainsi expliquée par la présence d'un corps étranger (étrangers, juifs, musulmans ou élites) qui en rend impossible la manifestation. Le protectionnisme découle, quant à lui, de la nécessité de défendre les intérêts économiques de la nation contre la concurrence déloyale des autres pays sur le marché mondial.

Selon Rosanvallon le populisme, qu'il soit de droite ou de gauche, propose des solutions radicales aux « apories structurantes » de la démocratie moderne en mêlant à une défense de la démocratie directe l'idée d'un peuple homogène, dont les membres partagent une langue et une culture commune, et dont un leader charismatique défend la voix et les droits face à des élites corrompues. Ainsi, selon Rosanvallon, le populisme est une pathologie de la démocratie en ce qu'il propose de liquider ses ambiguïtés constitutives – liées au fait que la définition même de ce qu'est la démocratie est l'enjeu à la fois de débats, d'explorations, d'expériences collectives – auquel on ne peut assigner de terme sans mettre l'expérience démocratique elle-même en péril. Il y aurait ainsi un lien interne entre le populisme et la démocratie qui exigerait que l'on doive d'abord mieux comprendre le premier si l'on souhaite mieux comprendre et accomplir le second :

Car l'intelligence de la démocratie est inséparable d'une intelligence de ses perversions. Approfondir la question du populisme conduit à mieux comprendre la démocratie avec ses risques de détournement, de confiscation, ses ambiguïtés, son inachèvement aussi. [...] La

⁴⁹⁴ Pierre Rosanvallon. *La contre-démocratie. Ibidem.*, p. 270.

question du populisme est en effet interne à celle de la démocratie. Ce n'est pas un parasitage extérieur, sa présence oblige à penser la démocratie pour mieux l'accomplir⁴⁹⁵.

Pierre Rosanvallon comprend ainsi le populisme comme une perversion du projet démocratique, un danger inhérent à son indétermination fondamentale. À ce titre, le populisme n'est pas un mouvement politique positif. Sa nature est purement négative dans la mesure où il s'agit uniquement de mettre un terme aux ambivalences de la démocratie en prétendant fixer une bonne fois ce qu'est le peuple, les modalités par lesquelles sa volonté se manifeste et les formes politiques et institutionnelles définissant un régime démocratique. En somme, les populistes n'assumeraient pas ce qui pourtant constitue la nature de l'expérience démocratique : son indétermination.

Pour résumer : si le populisme ne s'oppose pas à la démocratie, il en propose une version « illibérale », radicalisant le principe de souveraineté du peuple et rejetant le pluralisme politique et les corps intermédiaires toujours suspects de corrompre l'expression de la volonté populaire. Le politologue Gilles Ivaldi interprète dans le même esprit le populisme comme une réaction à la démocratie représentative et libérale :

Le populisme en conteste à la fois la dimension pluraliste – il n'existe pas à ses yeux d'autres clivages sociaux ou idéologiques que celui qui met en regard le peuple et les élites –, la composante élitiste – le populisme récuse l'idée d'une élite politique éclairée – et la dimension « constitutionnaliste » – le populisme rejette toute forme de contre-pouvoir ou d'intermédiaire qui pourrait limiter ou contraindre l'expression par le peuple de sa volonté toute-puissante⁴⁹⁶.

Le populisme en voulant radicaliser la démocratie, c'est-à-dire réaliser une démocratie qui exprimerait une volonté populaire conçue comme homogène et monolithique, sans intermédiaires (partis, syndicats, cours constitutionnelles, etc.) qui trahiraient sa manifestation,

⁴⁹⁵ Pierre Rosanvallon, « Penser le populisme », in Catherine, Colliot-Thélène et Florent, Guénard (dir.). *Peuples et populisme*, Paris, PUF, 2014, p. 32.

⁴⁹⁶ Gilles Ivaldi. *De Le Pen à Trump : le défi populiste*, *Ibidem.*, p. 24.

menace de faire basculer celle-ci dans des formes de régimes politiques autoritaires. Le populisme – par opposition à d’autres formes de légitimité démocratique (pouvoir de surveillance exercée par la presse, pouvoir de contrôle exercé par des cours constitutionnelles, etc.) – exacerberait de la sorte une conception moniste de la démocratie dans laquelle la souveraineté du peuple, une et indivisible, ne pourrait s’exprimer adéquatement que via les urnes.

Dans un esprit similaire, la politologue américaine Nadia Urbinati propose également de voir le populisme comme un projet positif de gouvernement visant à réviser les trois piliers de la démocratie moderne que sont le peuple, le principe de majorité et le principe de représentation⁴⁹⁷ :

I argue that populist democracy is the name of a new form of representative government that is based on two phenomena: a direct relation between the leader and those in society whom the leader defines as the “right” or “good” people; and the superlative authority of the audience⁴⁹⁸.

Pour Urbinati, le populisme démocratique se caractériserait donc par une nouvelle conception de la démocratie représentative, plus que par la défense de formes de démocraties directes. Celle-ci accorde une place centrale à la relation entre le peuple et le chef chargé de représenter ses intérêts. Celui-ci serait une défiguration de la démocratie représentative. Tout comme Rosanvalon, Urbinati identifie le populisme à un dévoiement pathologique des idéaux démocratiques (une défiguration). Pour elle, le populisme n’est ni une idéologie, ni un type particulier de régime politique, mais un processus de représentation « *through which a*

⁴⁹⁷ Nadia Urbinati. *Me the People. How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, 2019, p. 3.

⁴⁹⁸ Nadia Urbinati. *Ibidem.*, p. 4.

collective subject is constructed so that it can achieve power »⁴⁹⁹. À ce titre, celui-ci est intrinsèquement démocratique dans la mesure où :

[...] It frames itself as an attempt to build a collective subject through people's voluntary consent, and as an attempt to question a social order in the name of people's interests⁵⁰⁰.

Le populisme pour Urbinati, tout comme pour Rosanvallon, traduit ainsi une volonté de radicaliser la démocratie.

La critique des démocraties représentatives par les populistes se fera donc au non des idéaux de la démocratie. Elle consiste à pointer du doigt son incapacité à accomplir ses promesses. Pour Urbinati, le populisme attire l'attention sur deux facteurs susceptibles d'expliquer cette trahison : une augmentation des inégalités socio-économiques à un point tel qu'une large partie de la population ne peut espérer accéder à une vie sociale digne ou participer à la vie politique d'une part, et l'appropriation du pouvoir par une oligarchie restreinte vidant de son sens l'idée de souveraineté du peuple d'autre part⁵⁰¹. Ainsi, le populisme est un symptôme des dysfonctionnements des démocraties représentatives et appelle une critique approfondie de celles-ci :

They are a violation of the promise of equality, and they render constitutional democracy in urgent need of critical self-reflection on "its failure to put an end to oligarchic power"⁵⁰².

Toutefois, si les critiques formulées par les populistes à l'égard des démocraties représentatives sont fondées, il n'empêche qu'une fois au pouvoir ceux-ci tendraient à mettre en péril les piliers de l'État de droit et de la démocratie. Le populisme tendrait, invariablement,

⁴⁹⁹ Nadia Urbinati. *Ibidem.*, p. 5.

⁵⁰⁰ Nadia Urbinati. *Ibidem.*, p. 5.

⁵⁰¹ Nadia Urbinati. *Ibidem.*, p. 4.

⁵⁰² Nadia Urbinati. *Ibidem.*, p. 5.

au rejet du pluralisme, des corps intermédiaires et des contre-pouvoirs au profit d'une vision moniste de la souveraineté du peuple qui s'exprimerait sans déviation par la bouche du leader charismatique. En effet, le populisme, une fois au pouvoir, repose sur une mobilisation permanente du peuple en soutien du leader et cherche à lever les restrictions à l'expression du pouvoir de la majorité telle qu'elle s'exprime dans les urnes :

Populists want to replace party democracy with populist democracy; when they succeed, they stabilize their rule through unrestrained use of the means and procedures that party democracy offers. Specifically, populists promote a permanent mobilization of the public (the audience) in support of the elected leader in government; or they amend the existing constitution in ways that reduce constraints on the decision-making power of the majority. In a phrase, "Populism seeks to occupy the space of the constituent power⁵⁰³."

Ainsi pour Urbinati, les populistes, bien que cherchant à radicaliser la démocratie, une fois au pouvoir se retournent contre les principes démocratiques qu'ils prétendent réaliser pleinement.

Cette approche pathologisante du phénomène populiste pose toutefois plusieurs problèmes. Le principal problème est qu'en en faisant le versant négatif de la démocratie, contemporaine de son émergence, on nie la spécificité du populisme comme phénomène lié à des causes autant conjoncturelles que structurelles. Rosanvallon reconnaît toutefois que :

Il [le populisme] naît sur le terrain d'une crise. Il ne fait pas qu'exprimer un mal intrinsèque. Il est le point de rencontre entre un désenchantement politique, tenant à la mal-représentation, aux dysfonctionnements du régime démocratique, ainsi qu'au point de jonction de ce désenchantement avec un désarroi social, lié à la non-résolution de la question sociale

⁵⁰³ Nadia Urbinati. *Ibidem.*, p. 4.

aujourd'hui, avec le double sentiment d'impuissance, d'absence d'alternatives et d'opacité du monde qui en découle⁵⁰⁴.

Ainsi pour Rosanvallon les poussées populistes des années passées exprimeraient la conjonction entre des dysfonctionnements internes à la démocratie représentative et des questions sociales en souffrance aggravées par la complexification d'un monde devenu trop opaque pour être saisi par le simple citoyen. Le populisme serait donc une réaction induite par les effets conjugués d'une mal-représentation et d'une complexification du monde suscitant des sentiments d'impuissance et de dépossession auxquels les leaders populistes proposeraient une réponse.

Toutefois, une telle grille de lecture, même si elle prétend présenter le populisme comme l'expression, certes simplifiée et détournée, d'aspirations démocratiques, tend malgré tout à réduire le phénomène à n'être que l'expression d'un retournement de la démocratie contre elle-même. Il serait essentiellement le symptôme d'une maladie de la démocratie qui la menacerait constamment de l'intérieur depuis ses commencements. Par conséquent, le populisme serait aussi vieux que la démocratie elle-même, les causes conjoncturelles présidant ses manifestations ne jouant qu'un rôle de révélateur des tensions internes aux sociétés démocratiques. Le revers de cette analyse est de réduire le populisme à du déjà connu et de sous-estimer les spécificités des poussées populistes des années récentes.

En présentant le populisme comme la simple perversion des idéaux politiques dont la démocratie est grosse on s'interdit, par ailleurs, de comprendre celui-ci comme un projet politique positif. En effet, force est de constater que de plus en plus de mouvements sociaux et politiques revendiquent cette étiquette, non pas seulement de manière réactive pour signifier le rejet du jeu politique institutionnel et des organes de représentation traditionnels, mais aussi, plus positivement, au nom de propositions politiques alternatives. Plutôt que de réduire le

⁵⁰⁴ Pierre Rosanvallon, « Penser le populisme », *Ibidem.*, pp. 31-32.

populisme à un phénomène de protestation contre des « apories structurantes »⁵⁰⁵ de la démocratie, qui seraient aussi ancienne que ce type de régime lui-même, nous proposons de comprendre celui-ci, d'une façon plus positive, comme participant d'une dynamique de réappropriation de la démocratie, que nous avons décrite plus haut, et dont le populisme est une manifestation.

4.2. Le populisme comme démocratie de réappropriation.

4.2.1. Le populisme comme radicalisation de la démocratie représentative.

Pour mieux saisir en quoi le populisme participe de ce que nous nommons une démocratie de réappropriation, il convient de montrer en premier lieu ce qui le distingue d'autres phénomènes comme la démagogie. Selon Federico Tarragoni⁵⁰⁶, ce qui distingue le populisme de l'invocation démagogique du peuple réside dans le fait que dans le premier cas les individus sont appelés à se constituer en sujets politiques collectifs, à travers des pratiques variées (rassemblement, délibération, protestation, surveillance des élus, etc.), là où, dans le cas de l'appel démagogique au peuple, le leader charismatique se contente d'attiser et d'instrumentaliser des désirs populaires à de pures fins de conquête de pouvoir sans avoir l'intention, pour autant, de permettre au peuple de devenir un acteur politique :

Or la démagogie est une rhétorique qui produit de l'assentiment aveugle, de la confiance mécanique et de l'adhésion irréfléchie : c'est ainsi qu'elle a été pensée ; c'est ce qu'elle désigne encore aujourd'hui. La démagogie n'engendre aucune action politique en soi, mais simplement du pouvoir et de la domination⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Pierre Rosanvallon. *Le siècle du populisme. Ibidem.*, pp. 147-158.

⁵⁰⁶ Federico Tarragoni. *L'esprit démocratique du populisme. Une nouvelle analyse sociologique*, Paris, La découverte, 2019.

⁵⁰⁷ Federico Tarragoni. *L'esprit démocratique du populisme. Ibidem.*, p. 75.

Selon le politologue Federico Tarragoni, le populisme, lorsqu'il se fonde sur des revendications démocratiques émergeant du peuple, constitue ainsi les citoyens en sujets politiques capables d'induire des changements politiques radicaux en faveur de plus d'égalité et de liberté.

Les poussées populistes, à la différence de la simple invocation démagogique du peuple à des fins électorales, portent avec elles des revendications démocratiques. En effet, les populistes réclament, non seulement une meilleure prise en compte des intérêts et de la volonté du peuple, mais aussi une demande de participation accrue d'une plus large part des citoyens à la vie politique. C'est ici que le populisme participe de cette dynamique que nous avons choisi de nommer « démocratie de réappropriation ».

Dans cette optique Federico Tarragoni définit le populisme, en tant que projet politique démocratique comme « [...] *Un mode d'action politique déclenché par l'appel au peuple* »⁵⁰⁸. Le populisme apparaîtrait à la faveur d'une crise de la démocratie et engagerait :

Une critique démocratique radicale des gouvernements représentatifs, lorsque ceux-ci rentrent en crise ? L'appel au peuple aurait, dans ce cadre, la fonction de politiser les subalternes en les mobilisant contre une démocratie jugée incomplète, dans le but de la radicaliser⁵⁰⁹.

L'objet du populisme, compris comme projet politique positif, consisterait à radicaliser l'idéal démocratique en alliant « *la protection des libertés à l'élargissement de l'égalité* »⁵¹⁰. Un mouvement authentiquement populiste agrégerait ainsi :

Des demandes démocratiques très hétérogènes, mais qui partagent deux caractéristiques communes : elles gravitent toutes autour de la crise de la démocratie représentative libérale et

⁵⁰⁸ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 140.

⁵⁰⁹ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 142.

⁵¹⁰ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 268.

expriment une volonté de refondation ; elles émanent d'individus qui, en dépit de leurs différentes positions sociales et identités culturelles, ont tous l'impression d'appartenir au même peuple en lutte contre des élites corrompues⁵¹¹.

Les revendications démocratiques dont peuvent être porteuses les mouvements populistes ne peuvent se réduire à une demande de démocratie directe. Pour Tarragoni « *le populisme ne détruit pas la démocratie représentative, mais, en creusant ses contradictions internes, la transforme* »⁵¹². Il s'agit donc de réaliser les promesses dont la démocratie représentative est grosse, non de la révoquer au nom d'un idéal alternatif. Par opposition à une démocratie représentative et libérale imposée par les élites au peuple, réservant le pouvoir à une élite sociale supposément plus compétente et soucieuse de l'intérêt général, le populisme défendrait, toujours selon Tarragoni, une démocratie « *des incompetents, de n'importe qui et de tout le monde, celle à l'écoute des « gens* » »⁵¹³. À cette fin, le populisme se propose d'élargir la représentation politique aux groupes exclus et minoritaires tout en maintenant active « une société civile populaire » (syndicats, associations, etc.) en dehors des institutions politiques. En somme, le projet populiste se résumerait à un projet de « *réappropriation de la modernité par le sujet social contre lequel elle a été pensée écrite et réalisée : le peuple* »⁵¹⁴. Ainsi pour Tarragoni :

Une vraie démocratie, nous disent les populistes, doit rendre son autonomie à la politique telle que pensée par le peuple, et ne pas faire du peuple un être informe, inorganisé, incompetent, devant être civilisé par les professionnels de la politique ou par la loi du progrès⁵¹⁵.

⁵¹¹ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 278.

⁵¹² Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 352.

⁵¹³ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 275.

⁵¹⁴ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 275.

⁵¹⁵ Federico Tarragoni. *Ibidem.*, p. 177.

4.2.2. Le populisme comme transformation interne de la démocratie représentative. (Le populisme de gauche de Chantal Mouffe)

Chantal Mouffe conçoit également le populisme de gauche comme une radicalisation des principes de la démocratie libérale plus que comme une contestation radicale de ceux-ci :

La « démocratie radicale et plurielle » que nous défendons peut donc être conçue comme la radicalisation des principes démocratiques existants afin que les principes de liberté et d'égalité entrent en vigueur dans un nombre toujours plus grand de rapports sociaux⁵¹⁶.

Si elle conteste ce que sont devenues les démocraties libérales, Mouffe n'attaque toutefois pas le principe de la représentation politique en tant que tel, mais la disparition, du fait de « l'hégémonie néolibérale », de la dimension agonistique du politique au profit de la notion de consensus, et de la réduction de certaines questions sociales et politiques à des questions techniques appelant un jugement d'experts non élus :

Le problème majeur des institutions représentatives existantes est qu'elles ne permettent pas de confrontation agonistique entre différents projets de société, ce qui est la condition même d'une vibrante démocratie. C'est le manque de débat agonistique, et non pas le fait même de la représentation, qui prive le citoyen de sa voix. Le remède n'est pas d'abolir la représentation, mais de rendre les institutions plus représentatives⁵¹⁷.

Contrairement aux accusations courantes dont le populisme fait l'objet, le populisme de gauche que défend Chantal Mouffe ne rejette pas le pluralisme, les corps intermédiaires et les contre-pouvoirs. S'il s'agit plutôt de mettre avant le conflit politique et social comme une dimension centrale de toute société démocratique. Dans cette optique, « *les institutions représentatives jouent un rôle crucial dans l'institutionnalisation de cette dimension*

⁵¹⁶ Chantal Mouffe. *Pour un populisme de gauche*, Paris, Albin Michel, p. 64.

⁵¹⁷ Chantal Mouffe. *Ibidem.*, p. 86.

conflictuelle »⁵¹⁸. C'est un renversement de perspective. Pour Chantal Mouffe, ce sont les démocraties libérales qui, sous l'emprise de l'hégémonie néolibérale, mettent à mal le pluralisme et le débat démocratique lorsqu'elles refusent toute contestation, tout débat des politiques économiques et sociales misent en place par les gouvernements néolibéraux au nom du consensus, réduisant la démocratie « à sa composante libérale et ne signifiant plus que la tenue d'élections libres et la défense des droits de l'homme »⁵¹⁹. La démocratie présuppose un espace public dans lequel les citoyens débattent et confrontent des idéaux et des projets de société se confrontent.

Toutefois, pour Mouffe « *c'est par la représentation que des sujets politiques collectifs émergent ; ils n'existent pas a priori* »⁵²⁰. En effet, le peuple n'existe pas. Il est une construction politique regroupant, selon « une chaîne d'équivalences », l'ensemble des dominés, des exclus, des minorités voulant faire valoir leurs intérêts et leurs droits face aux élites sociales et politiques. Le peuple n'existe que par ses représentants. Le « nous » du peuple est performatif. Il permet la mobilisation des exclues, des exploités, des dominés dans la lutte politique pour leur émancipation. Cette vision de la représentation politique tombe toutefois sous les critiques habituelles dont le concept fait l'objet. Elle s'expose, notamment, à homogénéiser les voix et les intérêts des citoyens, mettant en danger le pluralisme politique, et à déposséder les citoyens de la possibilité de participer aux affaires politiques au profit de leurs représentants.

Si le populisme est porteur d'un projet politique positif, visant à radicaliser la démocratie, celui-ci, en exaltant la volonté d'un peuple que les populistes tendent malgré tout à présenter comme homogène, en dénonçant les contre-pouvoirs comme antidémocratiques, car contrecarrant les décisions majoritaires, ou en dénonçant les voix dissidentes comme illégitimes,

⁵¹⁸ Chantal Mouffe. *Ibidem.*, p. 84.

⁵¹⁹ Chantal Mouffe. *Ibidem.*, p. 30.

⁵²⁰ Chantal Mouffe. *Ibidem.*, p. 85.

car contraires à la volonté supposée du peuple, s'expose tout de même au risque, lors de sa traduction en politique concrète, de verser dans l'autoritarisme comme le reconnaît Tarragoni.

4.2.3. Le populisme des gilets jaunes. Une démocratie inchoative, consciente des dérives autoritaires possibles des politiques populistes ?

Les contestations des élites dont le populisme est porteur, en résumé, se cristallisent autour de la notion de représentation politique. Plutôt que de se contenter de blâmer la corruption, le mépris ou l'incompétence, réels ou supposés, de ses représentants les populistes pointent vers un défaut constitutif de la logique représentative elle-même, et appellent à une radicalisation des principes démocratiques. Toutefois, les mouvements populistes risquent toujours de basculer dans des formes d'autoritarismes mettant en périls ces mêmes principes démocratiques et libéraux. Le mouvement des gilets jaunes en France fut une bonne illustration de cette dynamique. Très vite, les revendications des gilets jaunes ont évolué de revendications disparates (fiscales, sociales, etc.) pour finalement mettre en avant le RIC (référendum d'initiative citoyenne) comme étendard du mouvement. On peut aussi examiner le mouvement des gilets jaunes non à l'aune des revendications qu'il porte, mais des questions qu'il pose. En effet, si l'on pense aux manifestations hebdomadaires qui ont fait la visibilité médiatique des gilets jaunes, ce mouvement se caractérise aussi par des assemblées populaires et des délibérations publiques dans lesquelles sont débattues des questions fondamentales telles que : Qu'est-ce que la démocratie ? Qu'est-ce qu'un peuple ? Qu'est-ce que la souveraineté populaire et comment l'exprimer au mieux ? Il pose aussi la question des conditions de possibilité de la démocratie. Articulation égalité (devant la loi, devant l'impôt, devant les efforts exigés pour le climat, etc.) et démocratie (référendum, prolifération d'assemblées populaires, etc.). Ce mouvement manifesta surtout la peur d'être détourné par les syndicats et les partis politiques traditionnels. Le mouvement refusa même de s'organiser en partis ou syndicats, ou même d'élire des représentants susceptibles de parler en leur nom dans les médias ou auprès du gouvernement, manifestant une défiance profonde non seulement vis-à-vis des organes chargés de représenter les aspirations populaires, mais aussi de l'idée de représentation elle-même.

Conclusion

Si dans le discours médiatique et, parfois scientifique, on tend à amalgamer populisme et invocation démagogique du peuple il est toutefois possible de mettre en lumière une dynamique démocratique travaillant les mouvements populistes de l'intérieur. Ces mouvements populistes comportent une dimension critique, pointant du doigt les défauts et points aveugles de la représentation politique telle qu'elle fut théorisée et institutionnalisée, et une dimension positive de proposition politique dont les revendications de démocratie directe ne sont qu'une expression. Toutefois, ceux-ci, il faut bien l'admettre, ne peuvent tout à fait se soustraire au risque de se retourner, une fois mis en pratique, contre les principes démocratiques mêmes qu'ils prétendaient revitaliser ou radicaliser. Peut-on néanmoins en conclure que toute velléité de radicalisation de la démocratie mène inmanquablement à l'autoritarisme ? Rien n'est moins sûr. Cet écueil peut être conjuré si l'on réinscrit le populisme, dans sa prétention à revitaliser la démocratie, dans une dynamique plus large de « démocratie de réappropriation » dont nous avons dessiné les contours plus haut.

Conclusion générale : Qu'est-ce que la démocratie ?

On peut dire que toutes ces revendications et nouvelles formes d'engagement se cristallisent autour de la notion de représentation. Celles-ci se proposent tantôt de la contourner, au profit de formes plus directes de démocraties, tantôt, à la faveur d'une refondation de ce concept, de lui redonner son opérativité. Cette préoccupation est transversale aussi bien au populisme, qu'aux débats autour de la démocratie technique ou qu'aux exigences de reddition de compte et forme le cœur de ce que nous avons choisi de nommer « démocratie de réappropriation ».

La démocratie de réappropriation prend des formes négatives et positives. D'un côté, celle-ci se traduit par une surveillance et un contrôle accru des gouvernants, et plus généralement des agents de l'État, de la part des citoyens, favorisant ainsi l'émergence d'un pouvoir négatif de contre-pouvoir et de limitation des marges de manœuvre du gouvernement, dont rend bien compte par exemple l'exigence de redevabilité « *accountability* » adressée aux responsables politiques, et de l'autre une appropriation plus directe de la démocratie à travers des expériences de co-gouvernances, notamment autour des questions de démocratie technique et scientifique dans lesquels les citoyens participent plus directement à l'élaboration des politiques publiques. Ces deux dimensions se recoupent parfois. En effet, dans le cas des violences policières par exemple certaines associations s'appuient sur des contre-expertises pour contester l'expertise diligentée par le gouvernement.

D'un autre côté, la question de la démocratie technique n'est pas étrangère non plus à la problématique, soulevée plus haut, de la reddition de compte. Il s'agit, par l'instauration de forums hybrides ou de conférences citoyennes, de forcer les experts et les décideurs politiques à rendre des comptes et à justifier publiquement les décisions prises. L'enjeu étant de « *contraindre les scientifiques et les technologues à sortir de leur confinement, à la fois pour rendre des comptes et pour prendre en compte des faits qu'ils ignorent ou, pis, s'acharnent à*

ne pas connaître »⁵²¹. Par ces initiatives, les citoyens, concernés par les conséquences réelles ou éventuelles de tel ou tel projet, contraignent les décideurs non seulement à tenir compte de leurs préoccupations, et à faire entendre leurs suggestions, mais contribuent également à produire des connaissances, définir les problèmes et établir un monde commun. En outre, les problématiques liées à la démocratie technique répondent aussi et surtout, comme nous l'avons vu, à une tendance à assimiler un nombre croissant de questions politiques à des problèmes techniques et scientifiques qui deviennent par la même, de facto, le domaine réservé des experts dépossédant les citoyens de la capacité de délibérer et de décider de leur destin commun. Cette préoccupation fait aussi échos à la critique de la démocratie libérale formulée par Mouffe et son populisme de gauche lorsqu'elle fustige l'hégémonie néolibérale qui favorise l'harmonie sociale et le consensus au détriment du débat agonistique.

Par ailleurs, les poussées populistes qui occupent régulièrement l'actualité participent elles aussi de cette démocratie de réappropriation. En effet, à la différence de l'invocation démagogique du peuple le discours populiste porte avec lui une critique de la démocratie représentative au nom, nom d'un idéal politique alternatif ou d'un retour à un ancien régime fantasmé, mais de revendications démocratiques. Il ne s'agit pas uniquement d'invoquer la souveraineté du peuple comme principe de légitimité politique, mais de faire exister un peuple comme acteur politique collectif en dehors des institutions représentatives. Ici aussi, les revendications politiques dont sont porteurs ces mouvements populistes peuvent aussi bien recouper les demandes de reddition de comptes adressées aux responsables politiques, que les enjeux autour de la démocratie technique.

Notre thèse ici est que Maruyama Masao offre un cadre théorique permettant d'unifier ces formes diverses en une conception commune de la démocratie entendue comme processus de démocratisation. Celui-ci nous permet de faire ressortir que ces formes de démocratie, ou de réappropriation démocratique du politique, implique des manières de se constituer comme sujet, l'engagement vis-à-vis de nouveaux principes de légitimité, ou la réactualisation d'anciens

⁵²¹ Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. *Ibidem.*, p. 377.

principes, la création de nouvelles institutions. Ces formes de réappropriations démocratiques concernent également la transformation ou la création de nouvelles institutions sociales et politiques.

Conclusion générale

Ce que nous appelons démocratie possède une histoire longue et complexe. Les démocraties représentatives modernes n'ont pas grand-chose à voir avec les expériences grecques mise à part le nom et l'invocation de l'idéal d'autogouvernement. Le mot de démocratie renvoie à des expériences historiques variées, chaque pays ayant sa trajectoire propre, ses arrangements institutionnels particuliers, ses références culturelles et intellectuelles singulières à partir desquelles des revendications démocratiques peuvent être formulées et justifiées, etc. Toutefois, on peut tenter de construire un modèle permettant la comparaison de ces expériences démocratiques et d'enrichir notre compréhension de ce qu'est la démocratie sans la réduire à un modèle historique singulier. C'est ce que nous avons tenté de faire dans ce travail.

Notre prétention n'était pas tant de résoudre les problèmes liés aux théories classiques de la démocratie, et la façon dont elles articulent souveraineté du peuple et l'impératif de représentation, que nous avons examiné dans notre première partie, que de tenter de dégager des pistes de recherches, de nouvelles approches pour aborder à nouveaux frais ces problèmes. Ainsi, les enjeux de cette thèse relevaient essentiellement de la théorie politique et de l'épistémologie. Il s'agissait principalement pour nous de montrer que l'on trouve dans la pensée de Maruyama une façon de poser ces problèmes permettant de les approcher sous un nouvel angle et non de les trancher une fois pour toutes. Il ne s'agissait pas de trouver et d'appliquer une recette que l'on trouverait clef en main dans l'œuvre du philosophe japonais, mais plutôt de s'inspirer du questionnement et de l'approche que l'on trouve disséminés dans ses nombreux textes. Il s'agissait en somme de fonder un cadre théorique pour envisager sous une nouvelle perspective la question de la démocratie et les nouvelles formes qu'elle peut prendre dans nos sociétés. Maruyama nous invite à être attentifs à l'aspect dynamique de la démocratie, c'est-à-dire à cette dialectique entre *idées*, *mouvements* et *institutions*. Pour bien la

saisir, il convient d’embrasser une approche pluridisciplinaire. L’objectif de notre travail était de dessiner les contours que pourrait avoir celle-ci.

Dans cet esprit, nous sommes partis du constat d’un épuisement du modèle démocratique dominant en Occident ; la démocratie représentative. Ce modèle, fruit des révolutions anglaise, américaine et française, portait en lui des tensions, des impensés et des contradictions qui ne peuvent plus être dissimulés. C’est la raison pour laquelle nous avons cru nécessaire de faire un détour, pour décentrer notre regard, par l’expérience démocratique d’un pays non occidental à savoir : le Japon. Non seulement faire un détour par l’expérience démocratique dans ce pays en tant que tel, depuis les réformes de l’ère Meiji jusqu’à l’expérience de la « démocratie d’après-guerre », mais aussi un détour par la façon dont Maruyama Masao interpréta cette expérience, les raisons de son inaboutissement et les conditions de sa pleine réalisation. Comme nous l’avons vu, l’objectif de Maruyama ne se limitait nullement au Japon, mais consistait également à construire un modèle qui dépasse l’alternative entre une perspective eurocentrique, qui se contenterait d’affirmer l’universalité du modèle politique occidental, et un repli nipponcentrique rejetant la démocratie et le libéralisme politique comme n’étant qu’une simple expression de la culture occidentale incompatible avec l’identité culturelle supposée du Japon.

Maruyama nous intéresse pour deux raisons principales : premièrement, c’est un penseur occupant une place clef dans l’histoire intellectuelle du Japon d’après-guerre. Son œuvre est essentiellement une méditation sur l’échec de la première modernisation du Japon, qui a conduit le pays au militarisme et à l’impérialisme, et le début d’une nouvelle époque de démocratisation. Deuxièmement, parce qu’il se situe à l’intersection de plusieurs traditions intellectuelles ; la philosophie japonaise néo-confucéenne et la philosophie et les sciences sociales occidentales, notamment allemandes et anglo-saxonnes. Il était donc à cet égard un observateur privilégié des mutations intellectuelles et politiques que subissait le Japon. La situation de Maruyama partage des points communs avec la nôtre. En effet, on peut dire que nous nous trouvons également en un temps où notre modèle politique, et les théories qui les sous-tendent et les justifient se trouvent fortement contestés. Tout comme après les manifestations contre l’anpo, le sens de la démocratie représentative est mis en question à la faveur de mouvements sociaux

de grande ampleur et de poussées populistes dans les urnes que certains observateurs présentent comme des « insurrections électorales ».

Nous sommes partis des paradoxes et des apories du concept de souveraineté populaire et de son articulation à la notion de représentation politique. Comment faire en sorte que les gouvernants gouvernent réellement conformément à la volonté populaire et dans le respect de l'intérêt commun ? Comment revitaliser les idéaux et les institutions démocratiques ? Comment satisfaire les revendications populaires en faveur d'une démocratie prenant mieux en compte ses intérêts sans sacrifier pour autant les libertés politiques fondamentales. (En somme, comment éviter que ces poussées populistes dégénèrent en césarisme ?). En effet, on peut dire que le populisme autoritaire est la forme pathologique que prennent les revendications populaires concernant une démocratie plus respectueuse de ses intérêts ne sont pas prises en compte. (Ce qui rejoint les analyses de Maruyama concernant le fascisme au Japon comme pathologie politique résultant d'une absence d'espace public démocratique dans lequel les revendications populaires puissent être exprimées et débattues). Ainsi, de même que Maruyama oppose à un nationalisme pathologique un nationalisme sain (libéral ou républicain), de même on pourrait opposer à un populisme pathologique (césarisme), une sorte de populisme sain (libérale et démocratique).

Maruyama dans son œuvre tenta de répondre à des questions relativement similaires aux nôtres concernant les succès récents du populisme dans les démocraties occidentales. Son objectif était de savoir comment prévenir la capture des institutions politiques par des coalitions d'intérêts prétendant abusivement parler et agir au nom du peuple. Il s'agissait également de savoir comment prévenir la fétichisation/réification des institutions et procédures politiques, et comment enraciner la politique dans la vie quotidienne des citoyens.

S'il fallait risquer de définir ce qu'est la démocratie, selon Maruyama, en une formule on pourrait dire que celle-ci pour lui se traduit par l'engagement de citoyens ordinaires à temps partiel dans l'espace public politique, mettant en avant des problèmes émergeant de leur vie quotidienne et naissant de leur association commune ne pouvant être traités autrement que par une intervention de la puissance publique. Il s'agit non seulement d'interpeller les décideurs politiques sur ces problèmes, mais aussi d'exercer un pouvoir de surveillance et de contrôle des

gouvernants, réaffirmant ainsi la dépendance des représentants du peuple vis-à-vis de leurs mandataires. Cet engagement militant ponctuel permettrait par là même de créer, et de recréer, d'une part, du lien social et le sentiment d'appartenir à égalité à une communauté politique et d'autre part de créer, ou de restaurer, un rapport de confiance entre gouvernants et gouvernés et de produire simultanément de la légitimité politique et des décisions collectives de meilleure qualité.

Bibliographie :

Ouvrages généraux en philosophie politique :

Bodin Jean. *Les six livres de la république*, Paris, Fayard, 1986.

Castoriadis Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Constant Benjamin. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Paris, Numilog, 2000.

Dewey John. *Le public et ses problèmes*, Paris, Folio essais, Gallimard, 2010.

Ferguson Adam. *Essai sur l'histoire de la société civile*, (1767), Lyon, ENS Éditions, 2013.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2013.

Hobbes Thomas. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000.

Horkheimer Max et Adorno Théodore. *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.

Hume David. *Traité de la nature humaine*, Livre III, Paris, Gallimard, 1993.

Lefort Claude. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

Locke John. *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992.

Mill John-Stuart. *De la liberté*, Paris, folio essais, 1990.

Mill John-Stuart. *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, éditions-Hermann, 2014.

Proudhon Pierre-Joseph. *Philosophie du progrès*, in *Œuvres complètes*, Vol. 12, Paris, Marcel Rivière, 1946.

Rousseau Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Librio, 2017.

Schmitt Carl. *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

Schmitt Carl. *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1989.

Monographie :

Bourdieu Pierre. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

Cheng Anne. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, éditions du seuil, 2002.

Dockès Nicoles, « De la nécessité de la représentation chez Hobbes », In : *Le concept de représentation dans la pensée politique* [en ligne]. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2003 (généré le 09 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/puam/161>>. ISBN :9782821853249. DOI : 10.4000/books.puam.161.

Dunn John, « Consent in the Political Theory of John Locke », *The Historical Journal*, Vol. 10, No. 2, 1967.

Francatel-Prost Laurent. *Le vocabulaire de Hayek*, Paris, Ellipses, 2003.

Jaume Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986.

Jaume Lucien. *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, 2009.

Kervégan Jean-François, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N°14, Éditions Picquard, 2001/2.

Manent Pierre. *Les libéraux*, Paris, Pluriel, 1986.

Manin Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion/Champ essais, 2012.

Nemo Philippe. *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2004.

Raynaud Philippe. *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, PUF, 1998.

Skinner Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

Spitz Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Skornicki Arnault et Tournadre Jérôme. *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La découverte, 2015.

Zask Joëlle. *Introduction à John Dewey*, Paris, Éditions de La découverte, 2015.

Ouvrages en sciences politiques :

- Algan Yann, Beasley Elizabeth, Cohen Daniel et Foucault Martial. *Les Origines du populisme. Enquête sur un schisme politique et social*, Paris, éditions du Seuil, 2019.
- Amiral Brillhante Attila. *The centrality of accountability in John Stuart Mill's Liberal-Utilitarian conception of democracy*, Thèse, mai 2007.
- Anderson Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, LondonNew York, Verso, 2006.
- Andrews William. *Dissenting Japan. A history of Japanese Radicalism and Counterculture from 1945 to Fukushima*, London, Hurst and Company, 2016.
- Ansart Olivier. *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyû Sorai 1666-1728*, Genève/Paris, Librairie Droz, 1998.
- Ansart Olivier. *Une modernité indigène. Ruptures et innovations dans les théories politiques japonaises du XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Ansart Olivier. *L'étrange voyage de Confucius au Japon*, Golden Nihon Collection, 2015.
- Barbu Zevedei. *Democracy and dictatorship, their psychology and patterns of life*, New York, Grove Press, 1956.
- Barshay Andrew E. *The Social Sciences in Modern Japan. The Marxian and Modernist traditions*, Berkley, University of California Press, 2007.
- De Bary Theodore, Carol, Tiedemann Arthur E. (ed.). *Sources of Japanese Tradition, second edition, Volume two, Part two 1868 to 2000*, New York, Columbia University Press, 2006.
- Behn Robert, D. *Rethinking Democratic Accountability*, Washington, Brookings, 2002.

- Bonneuil Christophe et Joly Pierre-Benoît. *Sciences, techniques et société*, Paris, la découverte, 2013.
- Boudon Raymond. *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.
- Bourdieu Pierre. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1996.
- Bourdieu Pierre. *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.
- Bourdieu Pierre. *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir/Le Seuil, 2002.
- Bourdieu Pierre. *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2015.
- Callon Michel, Lascoumes Pierre et Barthe Yannick. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le seuil, 2001.
- Chômin Nakae. *Écrits sur Rousseau et les droits du peuple*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- Collins Randall. *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual*, Harvard University Press, 2000.
- Confucius. *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Li-Ki, Vol. 2, Belles-Lettres, 1950.
- Dalissier M, Nagai S, Sugimura Y. (ed.). *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013
- Dardot Pierre et Laval Christian. *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, Éditions la découverte, 2020.
- Dufourmont Eddy. *Histoire politique du Japon*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2020.

- Dufourmont Eddy. *Rousseau au Japon. Nakae Chômin et le républicanisme français (1874-1890)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2018.
- Dupuis-Déri Francis. *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux/humanités, 2017.
- Doak Kevin M. *A history of Nationalism in Modern Japan. Placing the people*, Leiden. Boston, Brill, 2007.
- Elias Norbert. *La dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003.
- Estlund David. *L'autorité de la démocratie*, Paris, l'avocat du diable, 2016.
- Feenberg Andrew. *Critical Theory of Technology*, Oxford University Press, 1991.
- Fishkin James S. *When the People Speak. Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, 2009.
- Foucault Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- Fukuzawa Yukichi. *Appel à l'étude*, Paris, Les belles lettres, 2018.
- Gauchet Marcel. *L'avènement de la démocratie. La révolution moderne*, Paris, Folio/Gallimard, 2013.
- Gellner Ernest. *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1983.
- Girard Charles. *Délibérer entre égaux. Enquête sur l'idéal démocratique*, Paris, Vrin, 2019.

Gordon Andrew. *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, Oxford University Press, 2003.

Habermas. *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973.

Habermas Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard « essais », 1997.

Hayek Friedrich. *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007.

Hayek Friedrich. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les belles lettres « bibliothèque classique de la liberté », 2007.

Hébert Michel. *La voix du peuple. Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2018.

Held David. *Models of Democracy*, Stanford University Press, 2006.

Howland Douglas. *Translating the West. Language and political Reason in Nineteenth-Century Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.

Ivaldi Gilles. *De Le Pen à Trump : le défi populiste*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2019.

Jansen Markus. *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton University Press, 1965

Kantorowics Ernst. *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-âge*, Paris, Folio-histoire, 2020.

Katsumata Shizuo. *Ikki. Coalitions, ligues et révoltes dans le Japon d'autrefois*, Paris, CNRS éditions, 2011.

Kelman Peter Gerlad. *Protesting the national identity: The Culture of protest in 1960s Japan*, Dissertation, 2001, p.50. chrome-extension://oemmnndcbldboiebfnladdacbfmadadm/https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/2443/1/01front.pdf. En ligne, consulté le 14 juillet 2019

Kersten Rikki. *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*, Routledge, 1996.

Koschmann Victor J. *Revolution and Subjectivity in Post-War Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Landemore Hélène. *Democratic Reason. Politics, collective intelligence, and the rule of the many*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013.

Landemore Hélène. *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-first Century*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013.

Maruyama Masao. *Histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Mény Yves. *Imparfaites démocraties. Frustrations populaires et vagues populiste*, Paris, SciencesPo Les Presses, 2019.

Mineur Didier. *Archéologie de la représentation politique. Structure et fondement d'une crise*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

Minhyuk Hwang. *Fukuzawa Yukichi's Bourgeois Liberalism. The Betrayal of the East Asian Enlightenment*, Palgrave Macmillan, 2020.

Mouffe Chantal et Errejón Íñigo. *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie*, Paris, éditions du cerf, 2017.

- Monod Jean-Claude. *L'art de ne pas être trop gouverné. Sur les crises de gouvernementalité*, Paris, Éditions du seuil, 2019.
- Mulgan Richard. *Holding Power to Account: Accountability in Modern Democracies*, New York, Palgrave, 2003.
- Müller Jan-Werner. *Qu'est-ce que le populisme ? Définir la menace*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2017.
- Najita Tetsuo (Ed.). *Tokugawa Political Writings*, Preface, Cambridge University Press, 1998.
- Nemo Philippe. *Philosophie de l'impôt*, Paris, PUF, 2017.
- Ninomiya Hiroyuki. *Le Japon pré-moderne, 1573-1867*, Paris, CNRS éditions, 2017.
- Perroncel Morvan. *Le Moment nipponiste (1888-1897) Nation et démocratie à l'ère Meiji*, Paris, Les belles Lettres, 2016.
- Pirotte Gautier. *La notion de société civile*, Paris, La découverte, 2007.
- Pitkin Hanna F. *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- Popper Karl. *La société ouverte et ses ennemis*, tome 1, Paris, Editions du Seuil, 2018.
- Przeworski Adam. Stokes Susan, S. Manin Bernard. (ed.). *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Rawls John, « The Idea of Public Reason Revisited », in *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, Number 3, Summer 1997.

- Rawls John. *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris, La découverte, 2008.
- Tipton Elise K. *Modern Japan. A social and Political History*, Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series, 2008.
- Tsang Carol Richmond. *War and Faith. Ikkô Ikki in Late Muromachi Japan*, Cambridge (Massachusetts) and London, Harvard University Press, 2007.
- Rosanvallon Pierre. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- Rosanvallon Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.
- Rosanvallon Pierre. *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, éditions du seuil, 2003.
- Rosanvallon Pierre. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du seuil, 2006.
- Rosanvallon Pierre. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, éditions du Seuil, 2008.
- Rosanvallon Pierre. *Le bon gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, Essais, 2017.
- Rosanvallon Pierre. *Notre histoire intellectuelle et politique, 1968-2018*, Éditions du Seuil, 2018.
- Rosanvallon Pierre. *Le siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, Paris, éditions du Seuil, 2020.
- Rieu Alain-Marc. *Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon*, Paris, PUF, 2001.

- Saruya Hiroe. *Protests and Democracy in Japan: The Development of Movement Fields and the 1960 Anpo Protests*, phd Thesis, University of Michigan, 2012.
- Sasaki Fumiko. *Nationalism, Political Realism and Democracy in Japan: The thought of Masao Maruyama*, Routledge, 2012.
- Schumpeter Joseph A. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1965.
- Schweitzer Serge et Flourey Loïc. *Théorie de la révolte fiscale : enjeux et interprétations ou pourquoi la révolte fiscale n'aura pas lieu*, Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2014.
- Seizelet Eric. *Monarchie et démocratie dans le Japon d'après-guerre*, Maisonneuve & Larose, 1990.
- Sen Amartya. *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- Sen Amartya. *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Payot/Rivage poche, 2015.
- Sorai Ogyû, "Bendô, "A discourse on the Way", in Najita Testuo (Ed.). *Tokugawa Political Writings*, Cambridge University Press, 1998.
- Sorai Ogyû, « La distinction des noms », in M. Dalissier, S. Nagai, Y. Sugimura (ed.). *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013.
- Souyri Pierre-François. *Nouvelle histoire du Japon*, Paris, Éditions Perrin, 2010.
- Souyri Pierre-François. *Moderne sans être Occidental. Aux origines du Japon Moderne*, Paris, Gallimard, 2017.

Stevens Bernard, *Maruyama Masao. Un regard japonais sur la modernité*, Paris, CNRS éditions, 2018.

Tadashi Karube. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, International House of Japan, 2008.

Tadashi Karube. *Toward the Meiji revolution. The search for "Civilization" in Nineteenth-Century Japan*, Tokyo, Japan Publishing Industry Foundation for Culture, 2017.

Taguieff Pierre-André. *L'Illusion populiste : essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion, 2007.

Tarragoni Federico. *L'esprit démocratique du populisme. Une nouvelle analyse sociologique*, Paris, La découverte, 2019.

Todd Emmanuel. *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Paris, Éditions du Seuil, Paris, 2017.

Urbinati Nadia. *Me the People. How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, 2019.

Vigour Cécile. *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, Paris, La découverte, 2005.

Watanabe Hiroshi. *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, Tokyo, International House of Japan, 2012.

Weber Max. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Pocket, 1992.

Weber Max. *Économie et société, tome 2 L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, (1922) Paris, Payot, 2007.

White James W. *Ikki. Social conflict and political protest in early modern Japan*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.

Articles:

Barshay Andrew E., « Imagining Democracy in Postwar Japan: Reflections on Maruyama Masao and Modernism », *The Journal of Japanese Studies* Vol. 18, No. 2 Summer, 1992.

Barshay Andrew E., « Postwar social and political thought, 1945 – 90 » in Bob, Tadashi, Wakabayashi (ed.). *Modern Japanese Thought*, Cambridge University Press, 1998.

Bronner Gerald « Les démocraties et la méfiance », *Commentaire SA*, n°166, été 2019, pp. 245-252.

Castoriadis Cornelius, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Revue de métaphysique et de Morale*, n°1, 1988.

Eiji Oguma, « Maruyama Masao ; Mythe et réalité du champion de la démocratie d'après-guerre », in *Ebisu. Etudes japonaises* n° 54, *L'après-guerre des intellectuels japonais*, 2017, consulté le 01 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1984> ; DOI : 10.4000/ebisu.1984.

Fauconnier Brice, « La critique de la modernisation du Japon chez Maruyama Masao : assistance au tennō, ultranationalisme et fascisme dans les essais des années 1946-1949 », In *Cipango* [En ligne], 2016. Mis en ligne le 16 juin 2020, consulté le 01 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cipango/3927> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cipango.3927>

Graziani Jean-François et Nishiyama Noriyuki (Dir.), *Le Japon, acteur de la francophonie. Enjeux intérieurs, enjeux extérieurs*, Paris, éditions des archives contemporaines, 2016.

Grunberg Gérard, « Les « gilets jaunes » et la crise de la démocratie représentative », *Le débat*, n° 209, 2019, pp. 95-103.

Habermas Jürgen. « Qu'est-ce que la politique délibérative ? » in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, fayard, 2003.

Habermas Jürgen, « La légitimation par les droits de l'homme », in *Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage*, Paris, Gallimard, 2018.

Hayek Friedrich, « The Use of Knowledge in Society », *The American Economic Review*, Vol. 35, N° 4, September 1945, pp. 519-530.

Hopson Nathan, "Systems of Irresponsibility and Japan's Internal Colony," *The Asia-Pacific Journal*, Vol.11, Issue 52, No. 2, December 30, 2013.

Joly Jacques, « Maruyama Masao et l'idée de modernité », in *Japon Pluriel 8 – Modernité japonaise en perspective*, Paris, Éditions Picquier, 2011.

Kazumasa Kado, « Revisiter la notion de souveraineté », *Droits*, N° 53, 2011/1.

Kuki Shûzô, « Bergson au Japon », *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 décembre 1928, dans Kuki Shûzô zenshû (Œuvres complètes de Kuki Shûzô), Tôkyô, Iwanami shoten, 1981, t. I.

Mayasa Kobayashi, « Spiritual and Perpetual Revolution for Democracy: The public philosophy of Maruyama Masao and his mentor Nanbara Shigeru ». p. 84. Consulté en ligne le 10 mai 2019. chrome-

extension://oemmnndcbldboiebfnladdacbfmadadm/https://www.jdzb.de/fileadmin/Redaktion/
PDFveroeffentlichungen/tagungsbaende/E25/11-p1131%20kobayashi1.pdf

Macé François, « Shinto et société », in Jean-François Sabouret (Dir.). *Japon, peuple et civilisation*, Paris, La Découverte, 2004.

Maruyama Masao, « Patterns of Individuation and the Case of Japan : A Conceptual Scheme », in Markus B. Jansen. *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton University Press, 1965, pp. 489-531.

Maruyama Masao, « From Carnal Literature to Carnal Politics », in *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969.

Maruyama Masao, « Nationalism in Japan: Its Theoretical Background and Prospects », in *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969.

Maruyama Masao, « The ideology and dynamics of Japanese fascism », in *Thought and behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969.

Maruyama Masao, «Fascism: some – problems: a consideration of its political dynamics », in *Thought and behavior in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, 1969.

Maruyama Masao, « Logique et psychologie de l’ultranationalisme », *Le débat*, n° 21, 1982.

Maruyama Masao, « La pensée de l’État meiji » In *Ebisu*, n°32, 2004.

Maruyama Masao, « Kuga Katsunan. L’homme et sa pensée », in *Cipango. Cahiers d’études japonaises*, N°20, 2013.

Miryam Revault d'Allonnes, « Les paradoxes de la représentation politique », in « *Études* », Tome 419, pp. 629-638. Article disponible en ligne (consulté le 08 Octobre 2020). <https://www-cairn-info.ezscd.univ-lyon3.fr/revue-etudes-2013-12-page-629.htm>

Rosanvallon Pierre, « Penser le populisme », in Catherine, Colliot-Thélène et Florent, Guénard (dir.). *Peuples et populisme*, Paris, puf, 2014.

Schmitter Philippe C. et Terry Lynn Karl, « What Democracy is....and is not », *Journal of Democracy*, summer 1991.

Uno Shigeki, « La Modernisation politique au Japon et l'idée de subjectivité chez Maruyama Masao », *Ebisu*, n° 32, 2004.

Martyn Smith, « To what extent did the ANPO protests signal the emergence of the « citizen activist » (shimin) in Post-War Japan. » Thèse non publiée.

Toshio Terajima, « Hannah Arendt and Maruyama Masao: The Meaning of Politics for Citizens », *Kansai University Review of Law and Politic*, No. 30, Mars 2018.

Yoshikuni Igarashi, « The Unfinished Business of Mourning: Maruyama Masao and PostWar Japan's Struggles with the War Time Past », *Positions*, Duke University Press, spring 2002.

Yusuke Inenaga, « La médiation des idées politiques françaises au Japon : Une approche comparative des conceptions de la souveraineté monarchique au XIX^e siècle », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N° 42, 2015/2.

Mamiya Yosuke, « Maruyama Masao and Democracy in Japan », in *Japanese Book News*, vol 17, spring 1997.

Ouvrages et essais en japonais :

Fukuzawa Yukichi. *Bunmeiron no gairyaku*, (1875), In Vol. 4 of *Fukuzawa Yukichi zenshû*, ed. Keiô Gijuku. 2nd ed, Tôkyô, Iwanai shoten, 1970.

Ikeda Nobuo. *Maruyama Masao to sengo nihon no kokutai*, Tokyo, Hakusuisha, 2018.

Ishida Takeshi. *Maruyama Masao to no taiwa*, Tokyo, Misuzu Shobô, 2005.

Ishida Takeshi, Kan Sanjun. *Maruyama Masao to shimin shakai*, Yokohama, Seori shobô, 1997.

Maruyama Masao. *Nihon seiji shisôshi kenkyû*, Tokyo, Tokyo Daigaku shuppan-kai, 1952.

Maruyama Masao, « Chôkokkashugi no ronri to shinri », in *Gendai seiji shisô to kôdô*, 1957.

Maruyama Masao. *Gendai seiji shisôshi to kôdô*, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai 1964.

Maruyama Masao. *Senchû to sengô no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976.

Maruyama Masao, « Nihon ni okeru Jiyû ishiki no keisei to takushitsu » in *Senchû to sengo no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976.

Maruyama Masao, « Jon roku to kindai seiji genri » in *Senchû to sengo no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu Shobo, 1976.

Maruyama Masao. *Chûsei to hangyaku, tengataki nihon no seishinshi-isô*, Tokyo, Chikumashobô, 1992.

Maruyama Masao, « Minshushugi no rekishiteki haikai », 1959, in *Masao Maruyama shû*, Vol 8,

Maruyama Masao, « De aru koto to suru koto », 1959, in Maruyama Masao shû, Vol. 8, Tokyo, Iwanami shôten, 1966.

Maruyama Masao, «Minshushugi no na ni okeru fashizumu », in Maruyama Masao shû, Vol 8, 1959.

Maruyama Masao. *Nihon no shisô*, in Maruyama Masao serekushion, Tokyo, 2010.

Maruyama Masao, « Nihon ni okeru nashonarizumu », in *Gendai seiji no shisô to kôdô*, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964. pp. 152-170.

Maruyama Masao, « Seiyo bunka to kyôsentoshugi no taiketsu », in *Gendai seiji no shisô to kôdô*, 1957, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964.

Maruyama Masao, « Gendai seiji to ningen », in *Gendai seiji shisô to kôdô*, 1957, Tokyo, Mirai-sha shuppan-kai, 1964.

Maruyama Masao, « Meiji kokka no shisô », in *Sengo to senchû no aida 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976.

Maruyama Masao, « Seijigaku ni okeru kokka no gainen », in *Senchû to sengo no aida, 1936-1957*, Tokyo, Misuzu shobô, 1976

Maruyama Masao, « Rekishi Ishiki no kôsô », in *Chusei to hangyaku, tengataki nihon no seishinshi-isô*, Tokyo, Chikumashobô, 1992.

Maruyama Masao, « Kaikoku », in *Chûsei to hangyaku*, Tokyo, Chikumashobô, 1992.

Maruyama Masao, « Sentaku no toki », 1960, in *Maruyama Masao shû*, Vol 8, Tokyo, Iwanami shoten, 1996.

Maruyama Masao, « Minshushugi no na ni okeru fashizumu », 1952, in *Maruyama Masao shû*,

Maruyama Masao, « Sengo minshushugi no genten », in *Maruyama Masao shû*, Vol 15, 1989.

Maruyama Masao, « Fukuzawa ni okeru jitsugaku no tenkai. Fukuzawa Yukichi no tetsugaku kenkyû josetsu », in *Fukuzawa Yukichi no tetsugaku*, Vol 6, Tokyo, Iwanami shoten, 2001.

Maruyama Masao, « Minshushugi no na ni okeru fashizumu », 1952, in *Maruyama Masao hanashi bun shû*, zoku 3, *Maruyama Masao techô no kai hen*, Tokyo, Misuzu boshô, 2014.

Maruyama Masao. *Maruyama Masao shû*, Betsu shû, Vol 4, « *Seitô to itan* », Tokyo, Iwanami shoten, 2016.

Mizutani Mitsuhiro. *Maruyama Masao aru jidai shôzô*, Tokyo, Chikuma Shobô, 2004.

Shimizu Yasuhisa, « Eikyuu kakumei toshite no minshushugi », in *Bulletin of the Graduate School of Integrated Sciences for Global Society*, Kyushu University, Vol. 24, No. 2, 2017.

Sorai Ogyû. *Seidan*, Tokyo, Iwanami shoten, 1973.

Takeuchi Yo. *Maruyama Masao no jidai. Daigaku · chishikijin · janarizumu*, Tokyo, Chuokoron-shinsha, 2005.

Toshiaki Kobayashi, « Sengo shutai-sei ronsô », in *Shutai no yukue. Nihon kindai shisôshi he no isshikaku*, Tokyo, Kodansha, 2010.

Tsuzuki Tsutomu. *Sengo nihon no chishikijin · Maruyama Masao to sono jidai*, Tokyo, Seiri Shobô, 1995.

Tsuzuki Tsutomu. *Maruyama Masao he no michi annai*, Tokyo, Yoshida shoten, 2013.

Tsuzuki Tsutomu. *Maruyama Masao. sono hito • rekishi ninshiki to seiji shisô*, Tokyo, Seori Shobô,
2017.

Yoshimoto Takaaki. *Maruyama Masao ron*, Ikkyo Shimbun, 1963.

Yoshimoto Takaaki. *Yanagita kunio ron • Maruyama Masao ron*, Tokyo, Chikuma Shobô, 2001.