

| | |
|-------------|---|
| Title | L'idée de « citoyen sujet » et ses paradoxes : Balibar, Rousseau et la subjectivité politique |
| Author(s) | Sato, Yoshiyuki |
| Citation | ZINBUN (2016), 46: 89-98 |
| Issue Date | 2016-03 |
| URL | https://doi.org/10.14989/209948 |
| Right | © Copyright March 2016, Institute for Research in Humanities Kyoto University. |
| Type | Departmental Bulletin Paper |
| Textversion | publisher |

Contemporary Philosophy and Politics/*Philosophie contemporaine et Politique*

Balibar Workshop: Individuality and Community/*Journée d'études Balibar : Individualité et Communauté*

L'idée de « citoyen sujet » et ses paradoxes

Balibar, Rousseau et la subjectivité politique

Yoshiyuki SATO

RÉSUMÉ : Dans le n° 20 des *Cahiers confrontations*, Jean-Luc Nancy a posé la question : Qui vient après le sujet ? Étienne Balibar y répond : Après le sujet assujéti vient le « citoyen sujet ». Le citoyen désigne le « non sujet », « dont la constitution et la reconnaissance mettent fin (en principe) à l'assujettissement du sujet ». Cette idée de « citoyen sujet » date de 1789, année du commencement de la Révolution française et celle où la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* a été adoptée à l'assemblée constituante. L'article premier de la *Déclaration* proclame : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». La *Déclaration* proclame donc l'égalité et la liberté des citoyens en inscrivant une sorte d'auto-limitation. Nous allons discuter l'idée de « citoyen sujet » et des paradoxes qu'elle contient.

Ces paradoxes sont cependant inscrits non seulement dans la *Déclaration*, mais aussi dans *Du contrat social* de Rousseau, ouvrage auquel se sont référés les auteurs de la *Déclaration*. Nous allons donc ensuite relire *Du contrat social* et essayer de réfléchir sur l'idée et les paradoxes de citoyen sujet que Rousseau y a déjà esquissés.

Pour conclure, en nous référant encore à *Du contrat social* et aussi à la situation de la société japonaise post-Fukushima, nous allons discuter de la question de la démocratie directe pour affiner encore l'idée de citoyen sujet.

MOTS-CLÉS : Balibar, Rousseau, « citoyen sujet », subjectivité politique

Yoshiyuki SATO est maître de conférences à l'École doctorale des Sciences humaines et sociales de l'Université de Tsukuba.

1. Après le sujet vient le citoyen sujet

Dans le n° 20 des *Cahiers confrontations*, Jean-Luc Nancy a posé la question : Qui vient après le sujet ? Étienne Balibar y répond ainsi : Après le sujet assujetti vient le « citoyen sujet ». Nous allons discuter sur cette idée de « citoyen sujet » et des paradoxes qu'elle contient. Pour commencer, nous citons la réponse de Balibar :

[...] *après le sujet vient le citoyen*. Le citoyen (défini par ses droits et devoirs) est ce « non sujet » qui vient après le sujet, et dont la constitution et la reconnaissance mettent fin (en principe) à l'assujettissement du sujet. Cette réponse n'a pas à être (fictivement) découverte, ou proposée dans un pari eschatologique (à supposer que le sujet soit déclinant, que dire de son successeur à venir ?), mais elle est déjà donnée et nous l'avons tous en mémoire. Nous pouvons même la dater : de 1789, même si nous savons que cette date et le lieu qu'elle indique sont trop simples pour enfermer tout le processus de substitution du citoyen au sujet : reste qu'elle en marque l'irréversibilité, l'effet de rupture. Nous savons aussi que cette réponse apporte avec elle historiquement sa propre justification : si le citoyen vient après le sujet, c'est au titre d'une réhabilitation, voire d'une restauration (impliquée dans l'idée même de révolution) : c'est que le sujet n'est pas l'homme originaire et que, contrairement à la thèse de Bossuet, les hommes « naissent » non pas « sujets » mais « libres et égaux en droits »¹.

« Après le sujet vient le citoyen », écrit Balibar. Le citoyen désigne le « non sujet » dont la constitution et la reconnaissance mettent fin (en principe) à l'assujettissement du sujet ». Cette idée de « citoyen sujet » date de 1789, année du commencement de la Révolution française et celle où La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* a été adoptée à l'assemblée constituante. L'article premier de la *Déclaration* proclame : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune » (la *Déclaration* proclame donc l'égalité et la liberté des citoyens en inscrivant une sorte d'auto-limitation sur lui-même. Nous y reviendrons). Elle a marqué une « rupture » irréversible dans la mesure où elle a proposé l'idée de « droits de l'homme *en tant que citoyen* » (nous allons discuter les caractères paradoxaux de ces droits) :

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 marque évidemment une rupture. On pourrait être tenté de dire qu'elle produit un « effet de vérité » rétroactif. On parlerait aujourd'hui

¹ Étienne Balibar, « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : "Qui vient après le sujet ?" », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011, p. 43. Première publication : « Citoyen sujet. Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : Qui vient après le sujet ? », in *Cahiers Confrontation*, n° 20 : « Après le sujet qui vient », 1989.

L'IDÉE DE « CITOYEN SUJET » ET SES PARADOXES

de « performativité ». C'est pourtant un texte intrinsèquement équivoque, comme le signalent aussitôt les dualités de son titre et de sa première phrase : droits de l'homme *et* du citoyen, naissent *et* demeurent, libres *et* égaux. Chacune de ces dualités, en particulier la première, divisant l'origine, recèle la possibilité de lectures antithétiques : la notion fondatrice est-elle *l'homme*, ou *le citoyen* ? Les droits déclarés sont-ils ceux du citoyen *en tant qu'homme*, ou bien ceux de l'homme *en tant que citoyen* ? Dans l'interprétation esquissée ici, c'est la seconde lecture qui doit prévaloir : les droits énoncés sont ceux du citoyen, l'objectif est la constitution de la citoyenneté — en un sens radicalement nouveau. En effet ni l'idée d'humanité ni son équivalence avec la liberté ne sont nouvelles ; on a vu qu'elles ne sont pas non plus incompatibles avec une théorie de la sujétion originaire : le chrétien est essentiellement libre *et* sujet, le sujet du prince est « franc ». Ce qui est nouveau c'est la souveraineté du citoyen, qui entraîne une tout autre conception (et une tout autre détermination pratique) de la liberté. Mais cette souveraineté doit être rétroactivement fondée : dans un certain concept de l'homme. Mieux : dans un *nouveau* concept de l'homme, qui contredit ce que connotait précédemment ce terme².

La nouveauté décisive de la *Déclaration* réside dans le fait qu'elle a créé le « droit du citoyen ». Il s'agissait de la « souveraineté du citoyen » fondée sur le nouveau concept de l'homme. Pourquoi cette fondation était-elle nécessaire ? Balibar écrit :

[C'est] à cause de la dissymétrie qui s'introduit dans l'idée de souveraineté, à partir du moment où elle est dévolue aux « citoyens » : jusqu'alors l'idée de souveraineté a toujours été inséparable d'une hiérarchie, d'une éminence ; désormais il faut penser le paradoxe d'une *souveraineté égalitaire*, chose radicalement nouvelle. Il faut s'expliquer (en même temps qu'on le déclare) comment les concepts de souveraineté et d'égalité peuvent ne pas se contredire. La référence à l'homme, ou l'inscription rien moins qu'évidente, voire tout à fait improbable, de l'égalité dans la nature humaine, comme égalité « de naissance », est le moyen d'expliquer ce paradoxe. C'est ce que j'appellerai une proposition hyperbolique³.

Dans la période prémoderne, la souveraineté appartenait au monarque, et elle avait un fondement divin (le droit divin). En revanche, la *Déclaration* a proposé une notion complètement nouvelle et paradoxale : la souveraineté égalitaire. Cette notion de la souveraineté exige d'inscrire dans la nature humaine une autre notion aussi paradoxale d'« égalité de naissance », improbable du point de vue économique et physique. Balibar l'appelle « proposition hyperbolique ». Cette proposition paradoxale produit un nouveau problème :

² *Ibid.*, p. 51.

³ *Ibid.*, pp. 51–52.

C'est aussi le surgissement d'un nouveau problème. Un paradoxe (l'égalité de naissance) en explique un autre (la souveraineté comme égalité). La tradition politique de l'Antiquité, à laquelle les révolutionnaires ne cessent de se référer (Rome, Sparte, plutôt qu'Athènes) a pensé une égalité civique fondée sur la liberté, s'exerçant dans les conditions déterminées de cette liberté (qui est un statut, héréditaire ou quasi héréditaire). Il s'agit maintenant de penser l'inverse : une liberté fondée sur l'égalité, engendrée par le mouvement de l'égalité. Donc une liberté illimitée, ou plus exactement autolimitée : n'ayant d'autres limites que celles qu'elle s'assigne elle-même pour pouvoir respecter la règle de l'égalité, c'est-à-dire pour rester conforme à son principe. En d'autres termes il s'agit de répondre à la question : *qui est le citoyen ?* et non pas à la question : qui est citoyen ? (ou : qui sont les citoyens ?). La réponse est : le citoyen est un homme jouissant de tous ses droits « naturels », réalisant complètement son humanité d'homme, un homme libre parce que simplement égal à tout autre. Cette réponse après coup : *le citoyen est le sujet*, le citoyen est toujours *supposé sujet* (sujet de droit, sujet psychologique, sujet transcendantal). J'appellerai ce nouveau développement le devenir-sujet du citoyen⁴.

Dans la notion antique de la citoyenneté, l'égalité des citoyens était basée sur leur liberté héréditaire : seuls les citoyens libres possédant cette liberté jouissaient de l'égalité. Par contraste, la *Déclaration* a proposé une idée totalement contraire : la liberté des citoyens se fonde sur l'égalité en droit. Autrement dit, le citoyen est le sujet transcendantal (qui ne s'assujettit pas à l'instance transcendante). Balibar appelle ce mouvement « le devenir-sujet du citoyen ». Dans un autre article, pour souligner l'indissociabilité de l'égalité et de la liberté ainsi que la primauté de la première sur la deuxième, il nomme cette idée de liberté fondée sur l'égalité l'« égaliberté » : mot-valise qui lie l'égalité et la liberté⁵.

La *Déclaration* a proposé l'égalité en droit, ce qui a amené deux interprétations totalement différentes de l'égalité :

Dès lors deux voies sont ouvertes. Ou bien l'égalité est « symbolique », ce qui veut dire que tout individu, quelles que soient d'ailleurs ses forces, son pouvoir, ses propriétés, est *réputé* équivalent à tout autre en tant que citoyen (et dans les actes publics où s'exerce la citoyenneté). Ou bien l'égalité est « réelle », ce qui veut dire qu'il n'y aura de citoyenneté que si les conditions des individus sont elles-mêmes égales, ou du moins équivalentes : alors en effet les jeux du pouvoir ne pourront plus faire obstacle au jeu du droit, la puissance propre de l'égalité ne sera pas détruite par les effets de pouvoir. Alors que l'égalité symbolique s'affirme d'autant mieux, préserve d'autant mieux son idéalité, se fait d'autant mieux reconnaître comme inconditionnée que les conditions sont plus inégales, l'égalité réelle suppose la société sans classes, et donc travaille à la produire. [...] l'antinomie

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ Étienne Balibar, « La proposition de l'égaliberté » in *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010, p. 68.

L'IDÉE DE « CITOYEN SUJET » ET SES PARADOXES

de la démocratie « formelle » et la démocratie « réelle » est ainsi d'emblée inscrite dans le texte de 1789 [...]⁶.

Concernant la notion de l'égalité, on peut distinguer l'égalité « symbolique » et l'égalité « réelle ». D'un côté, l'égalité « symbolique » considère tous les individus comme égaux en droit quels que soient la propriété et le pouvoir qu'ils possèdent. Elle est une idée qui néglige l'inégalité économique et politique « réelle ». Le capitalisme bourgeois a choisi cette voie. L'égalité « symbolique » permet ainsi l'existence du « travailleur libre en double sens » comme disait Marx : il dispose en personne libre de sa force de travail en tant que marchandise lui appartenant et d'autre part, il n'a pas d'autres marchandises à vendre, soit complètement libre de toutes les choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail, c'est-à-dire de toutes les moyens de production⁷. De l'autre côté, l'égalité « réelle » vise à réaliser l'égalité économique et politique « réelle » des individus. L'État socialiste et l'État social (*Welfare State*) ont choisi cette voie⁸. S'appuyant sur la notion d'« égalité en droit », la *Déclaration* a inscrit sur lui-même ces deux voies antinomiques.

2. *Du contrat social* et les paradoxes du citoyen sujet

Ces voies antinomiques sont cependant inscrites non seulement dans la *Déclaration*, mais aussi dans *Du contrat social* de Rousseau, ouvrage auquel se sont référés les auteurs de la *Déclaration*. Nous allons relire *Du contrat social*⁹ et essayer de réfléchir sur l'idée et les paradoxes de citoyen sujet que Rousseau y a déjà esquissés.

Le contrat social de Rousseau produit l'état social à partir de l'état naturel. En ce sens, le contrat rousseauiste est apparemment semblable au contrat classique hobbesien ; pourtant, son but est complètement différent de celui-ci. Rousseau définit ainsi le but de contrat social :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. (I, IV, p. 360)

⁶ « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : "Qui vient après le sujet ?" », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, pp. 53–54.

⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, *Marx-Engels Werke*, Bd. 23, Dietz, 1962, p. 183 ; *Le Capital*, Livre I, trad. fr., PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 190.

⁸ Cf. Étienne Balibar, « Nouvelle réflexions sur l'égaliberté » in *La proposition de l'égaliberté*, pp. 153–155.

⁹ Nous utilisons désormais l'édition suivante : Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, coll. « Pléiade », 1964.

Le but du contrat social rousseauiste consiste dans le fait que chacun « n'obéisse qu'à lui-même » (à la différence du contrat social classique où les individus obéissent à l'instance transcendante comme le monarque et le Dieu) et « reste libre ». Le contrat social se réduit donc à une seule clause : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (I, IV, p. 360). Il produit ainsi une communauté morale :

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.* À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État (I, IV, pp. 361–362).

Comme le dit Althusser dans son article « Sur le “Contrat social” »¹⁰, le contrat social est un acte d'établir « à partir du rien » une communauté qu'est une partie prenante de ce contrat (Althusser l'appelle le « Décalage I ») : le contrat social est un acte de contrat fait entre les individus et la communauté qu'établit ce contrat lui-même. Les individus participent à cet établissement de la communauté et forment une communauté morale ou un « moi commun ». Rousseau appelle ce « moi commun » (le moi transcendantal commun) le « peuple » ou les « citoyens ». Et en tant que sujets, les citoyens s'assujettissent aux lois qu'ils font eux-mêmes. Le citoyen sujet est, pour ainsi dire, le « doublet empirico-transcendantal » (Foucault). Dans son article sur le citoyen sujet, Balibar exprime la même idée en citant *Du contrat social* :

« On voit par cette formule (...) que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé dans un double rapport (...) par conséquent il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre (...) par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social (...) Or le Souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres (...) Mais il n'en

¹⁰ Louis Althusser, « Sur le “Contrat social” », in *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998. Première publication dans *Cahiers pour l'analyse*, n° 8, 1967.

L'IDÉE DE « CITOYEN SUJET » ET SES PARADOXES

est pas ainsi des sujets envers le Souverain, auquel malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité. En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen (...) il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique. Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement (...) que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre (...) » (*Du contrat social*, I, VII) [...] dans ces formules implacables, nous voyons paraître pour la dernière fois le « sujet » au sens ancien, celui de l'obéissance, mais métamorphosé en *sujet de la loi*, strictement corrélatif du citoyen qui *fait la loi*. Nous voyons aussi paraître, sous le nom d'« homme », partagé entre son intérêt général et son intérêt particulier, ce qui sera le nouveau « sujet » le Citoyen Sujet¹¹.

C'est donc Rousseau qui a annoncé, par son contrat social singulier, l'établissement du citoyen sujet en tant que « doublet empirico-transcendantal ». Dans cette sorte de sujet, l'instance transcendantale correspond au « citoyen » (sujet commun), et l'instance empirique correspond au « sujet » (individuel) assujéti à l'instance transcendantale. Le citoyen sujet est ainsi le sujet d'immanence ou le sujet autonome qui s'assujéti à la loi qu'il fait lui-même.

De plus, le contrat social rousseauiste a déjà clarifié le rapport indissociable entre l'égalité et la liberté, et la primauté de l'égalité par rapport à la liberté, ainsi que l'antinomie entre l'égalité « symbolique » et l'égalité « réelle » :

[...] le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les Citoyens, en sorte que le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres [...]. Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté [...]. On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions [...] (II, IV, pp. 374-375).

Dans le contrat social rousseauiste, tous les citoyens participent au contrat sous les mêmes

¹¹ « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : “Qui vient après le sujet ?” », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, pp. 56-57.

conditions et jouissent de mêmes droits. Le contrat social établit ainsi le principe de l'égalité « symbolique » pour tous les citoyens. Par conséquent, sous ce principe de l'égalité « symbolique », il assure la liberté et la propriété à tous les citoyens. Nous pouvons trouver ici la primauté de l'égalité par rapport à la liberté. En même temps, nous pouvons comprendre que le contrat social rousseauiste abandonne le principe de l'égalité « réelle » au profit de la propriété. C'est ce qu'Althusser a montré comme le « Décalage » entre l'aliénation totale de tous les droits dans le contrat social et l'assurance de la propriété comme sa conséquence (il l'appelle le « Décalage II »).

Rousseau et son « citoyen sujet » en sont restés au principe d'égalité « symbolique » et ils ont abandonné l'idée d'égalité « réelle ». C'était Marx qui a recherché, à la place de Rousseau, l'idée d'égalité « réelle », et le socialisme et l'État social ont continué cette recherche. Cependant, après la chute du régime socialiste, et dans le monde actuel où l'idée d'État social est mise en doute à cause du ralentissement de la croissance économique, il n'existe qu'un seul régime économique : le capitalisme néolibéral. Dans cette situation, le seul espoir pour réaliser l'égalité « réelle » réside dans l'idée de communisme et les mouvements contre l'inégalité néolibérale organisés spontanément dans différentes villes du monde (le mouvement *Occupy*). Dans ces mouvements, on peut trouver aussi une nouvelle expérimentation politique comme l'organisation horizontale et transversale du mouvement et la démocratie directe n'autorisant pas le scrutin majoritaire.

3. La question de la démocratie directe

Pour conclure, nous allons discuter d'une autre question pour affiner encore l'idée de citoyen sujet. Il s'agit de la question de la démocratie directe en tant que moyen de réaliser l'égalité « réelle » politique au-delà de l'égalité « réelle » économique. Car il me semble que, dans son article sur le citoyen sujet, Balibar, tout en traitant de ce problème, ne précise pas sa position sur la démocratie directe¹². Concernant cette question, référons-nous encore à un passage bien connu de *Du contrat social* de Rousseau :

¹² Cf. *Ibid*, pp. 54–55. « L'activité du citoyen est-elle exclusive de l'idée de *représentation* ? On a pu le soutenir : d'où la longue série des discours qui identifient citoyenneté active et "démocratie directe", avec ou sans référence à l'antique. En réalité cette identification repose sur une confusion. [...] Il est vrai cependant que la notion d'une *activité représentative* est problématique ». Dans son article « Sur le "Contrat social" », Althusser traite, lui aussi, de ce problème de la démocratie directe en interprétant le problème du décalage entre la volonté particulière et la volonté générale (il l'appelle le « Décalage III »), mais ce problème aboutit enfin à celui de la négation des classes sociales chez Rousseau. Cette conclusion althussérienne semble avoir une relation étroite avec sa position sur le Parti Communiste (les intérêts de la classe ouvrière doivent être représentés par le Parti Communiste).

L'IDÉE DE « CITOYEN SUJET » ET SES PARADOXES

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 milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde (III, XV, pp. 429–230).

« La Souveraineté ne peut être représentée [...] ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale », écrit Rousseau. Chez lui, les citoyens font l'acte de législation en exprimant la volonté générale, et ils ne doivent pas déléguer cette expression aux députés. *Si l'expression de la volonté générale est insurrectionnelle, c'est parce que l'idée de volonté générale n'est rien d'autre que celle de démocratie directe en tant qu'auto-création de la subjectivité politique.*

Dans le processus de la révolution française, les révolutionnaires ont fondé le système de la démocratie représentative qui dure jusqu'à aujourd'hui, prétendant que les députés étaient les représentants de la nation entière et non pas ceux de la région où ils étaient élus (ce qui signifie le mandat représentatif et non pas le mandat impératif), et que les citoyens exprimaient la volonté générale en élisant le député. Cependant, depuis la « fin de l'idéologie » de 1989, la politique des partis de droite et celle des parties de gauche sont devenus presque identiques (il n'y a qu'une seule idéologie qu'est l'idéologie néolibérale), et le monde glisse vers la droite. La montée du racisme est aussi inquiétante. La démocratie représentative atteint maintenant ses limites.

Au Japon, la situation y ressemble totalement. En 1994, le Parti Socialiste Japonais (PSJ) a réalisé le gouvernement de coalition avec le Parti Libéral Démocrate (PLD), ce qui a fait perdre à sa politique la différence avec celle du PLD. Enfin, le PSJ s'est effondré et la moitié de ses députés sont allées au Parti Démocrate Japonais (PDJ) fondé au même année. Mais la politique du PDJ n'est pas loin de l'idéologie néolibérale, et il n'y a que peu de différence entre la politique du PDJ et celle du PLD. Les électeurs ne peuvent pas départager entre les partis non-différenciés, et l'abstention s'accroît graduellement (lors de l'élection générale récente du décembre 2014, le taux d'abstention a atteint 47% ; le PLD a gagné 61% de siège par 21% de voix par rapport aux électeurs totaux).

Le problème urgent est la politique nucléaire. D'après le sondage de mars 2014, 77% des Japonais sont favorables à la sortie du nucléaire¹³, mais le gouvernement du PLD conti-

¹³ D'après le sondage du journal quotidien *Asahi Shimbun* daté de mars 2014. Cf. « Genpatsu saikadô hantai 59% » (59% des Japonais sont opposés au redémarrage des centrales nucléaires), *Asahi Shimbun*, le 18 mars 2014.

nue toujours la politique énergétique pro-nucléaire. Lors de l'élection, le sujet de débat est toujours centré sur le problème économique (par exemple, l'augmentation de la TVA, les Abénomics, etc.), et la politique énergétique ne devient jamais l'enjeu important de débat. Par conséquent, malgré la « volonté générale » de la nation japonaise, on ne peut jamais réaliser la sortie du nucléaire.

Pour décider la politique importante comme celle-ci, le référendum ou l'initiative sera indispensable. Cependant, le système actuel de la politique japonaise ne dispose même ni du référendum ni de l'initiative. Nous accordons de l'importance à l'initiative, car celle-ci signifie la démocratie à *l'initiative des citoyens*, non pas de l'État. Pour former la « volonté générale », il faudrait aussi assurer le moyen de discussion comme le système des conseils délibératifs au sens de Hannah Arendt¹⁴. Il est temps que le système politique introduise l'idée de démocratie directe : le référendum, l'initiative, le système des conseils délibératifs, et la surveillance du système bureaucratique par le comité des citoyens, etc. On pourrait l'appeler la démocratie radicale. L'invention de la nouvelle démocratie radicale permettra de perfectionner l'idée de citoyen sujet.

¹⁴ Cf. Hannah Arendt, *On révolution*, The Viking Press, 1963, rééd. Penguin Books, 1990, Ch. 6 : « The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure ». Voir aussi le livre suivant qui réfléchit sur l'isonomie ionienne en se référant à la théorie des conseils chez Arendt : Kojin Karatani, *Tetsugaku no kigen* (L'origine de la philosophie), Iwanami-shoten, 2012.